

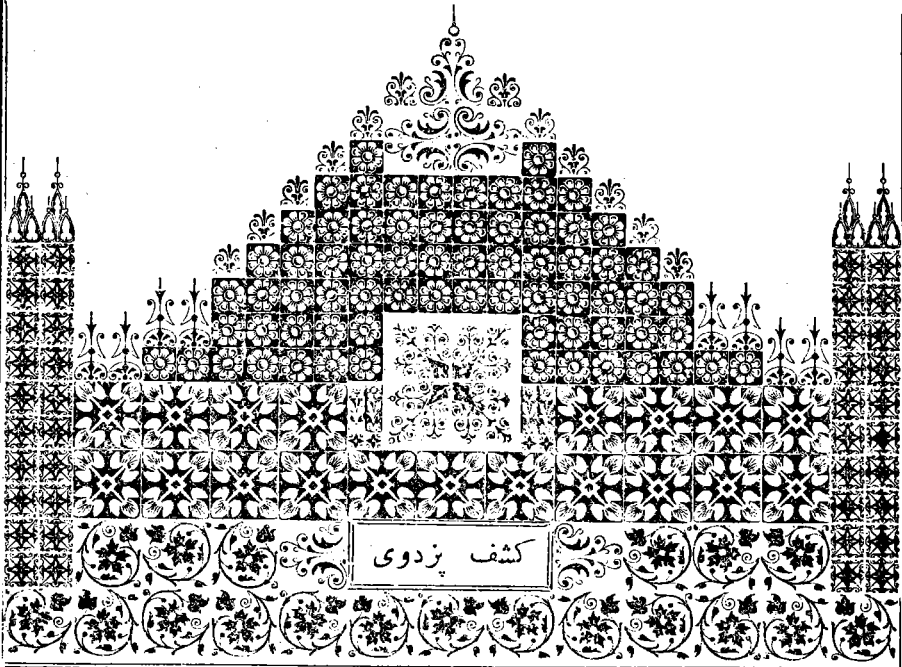
کشف زدوی

(الحاج احمد خلوصی و الحاج مصطفی درویش)  
(و شرکت صحافیہ عثمانیہ شرکتی)

شرکتک بدایت تشکیلند برو کتب و رسائل عربیہ و ترکیہ  
غایت صحیح و اہون فیثانہ نشر اولند یعنی کبی لہ الحمد اشوبیک  
او چیوز سکز سنہ سی دخی \* کشف زدوی \* نام کتابک  
تصحیحند اہتمام ایلہ طبعنہ موفق اولنوب بوبک دیوز تومسی  
حکا کر ارقہ زقاغندہ (۲ و ۴) نومرولی مغازہ اولوب  
شعبہ لرندن برنجی شعبہ سی حکا کردہ (۳) نومرولی دکاندہ  
و اینجی شعبہ سی از میردہ کاغد جیلر ایچندہ بکلرلی زادہ  
حافظ احمد طلعت افندینک (۱۶) نومرولی دکاندہ و او چنجی  
شعبہ سی قونیدہ صوفی زادہ محمد رضا افندینک دکاندہ و درنجی  
شعبہ سی طرزونده سپاہی بازارندہ کاش صحاف موسی افندینک  
دکاندہ و بشنجی شعبہ سی ارضرومدہ کلیسا قیوسندہ منلا  
داود زادہ شمس الدین افندینک و کورجی قیوسندہ شیخ افندی  
یکتی سلیمان رفیق افندی لک دکانلرندہ و التنجی شعبہ سی بارطیندہ  
احسانیه جادہ سندہ قرہ قاش زادہ ابراہیم رحیمی افندینک  
دکاندہ کمرک و مصارفات نقلیہ سی ضم ایلہ استانبول فیثانہ  
صائققدہ در و سلانیکدہ دخی استانبول چارشو سندہ  
مصطفی صدیقی افندینک دکاندہ صائققدہ در .

(در سعادت)

معارف نظارت جلیله سنک ۱۲۴۵ نومرولی ۱۸ جاذی الاخر  
سنہ ۱۳۱۰ و ۲۶ کانون اول سنہ ۱۳۰۸ تاریخلور خصتنامه  
سیلہ سلطان با یزید جامع شریفی کتبخانہ سی تحتندہ ۸۷ نومرولی  
(شرکت صحافیہ عثمانیہ) مطبعہ سندہ طبع اولنشد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلا مظاهره ومعونة \* ومقدر القسم لطبقات  
الانام بلا كلفة ومؤنة \* شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله \* ناهج مناهج الحلال  
والحرام بكرمه ونواله \* مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحاب فضله واكرامه \*  
منشى لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه \* الذى اكل بعنائه رونق  
الدين واجهة الاسلام \* وصير برعايته الملة الخفيفة مرتفعة الاعلام \* نحمده جدا تاه  
في وصفه افهام العقلاء \* ونشكره شكرا حار في قدره اوهام الالباء \* على ما اوضح مناهج  
الشرع ورفع معالنه \* واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه \* ونشهد ان لا اله الا الله وحده  
لا شريك له شهادة رسخت عروقها في صميم الجنان \* ودعت صاحبها الى نعيم الجنان \* ونشهد  
ان محمدا عبده ورسوله الذى جبله الله من سلاله المجد والكرم \* وبعثه الى كافة الخلق  
والانم \* فبان معالم الدين واثاره \* وضاء سبل اليقين ومنازه \* حتى سطع نور الشرع  
عن ظلام الخفاء بحسن عنايته \* وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بين كفايته \* صلى الله  
عليه وعلى آله الذين لم تستر اقرار دينهم بغمام الشك والبداء \* ولم تحجب انوار يقينهم  
باكمام الاهواء \* صلاة تجدد على تعاقب الليالى والايام \* وتزايد على انتقاص الشهور  
والاعوام \* وسلم تسليما \* (وبعد) \* فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل \*  
واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل \* اذهى الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدنيا \*  
والمراقبة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى \* بنورها يهتدى من ظلمات الغواية

( الى )

الى سبيل الرشاد \* وبينها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد \* لاسيما علم  
اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك \* وادقها مسالك \* واعما عوائد \* واتمها  
فوائد \* لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار \* ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة  
الانوار \* لاتدخل ميامنه تحت الاحصاء \* ولاتدرك محاسنه بالاستقصاء \* ثم ان كتاب اصول  
الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم \* والخبر الهمام المكرم \* العالم العامل الرباني \* مؤيد المذهب  
التعماني \* قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر  
الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين البرزدي نعمده الله بالرحمة والرضوان \*  
واسكنه اعلى منازل الجنان \* امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرقا وسموا \*  
وحل محله مقام الثريا مجدوا وعلاوا \* ضمن فيه اصول الشرع واحكامه \* وادرج فيه ما به  
نظام الفقه وقوامه \* وهو كتاب عجيب الصنعة رابع الترتيب \* صحيح الاسلوب مليح  
التركيب \* ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية \* وليس وراء عبادان قرية \*  
لكنه صعب المرام \* ابي الزمام \* لاسيما الى الوصول الى معرفة لطفه وغرابيه \*  
ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه \* الا لمن اقبل بكايته على تحقيقه وتحصيله \* وشد  
حيازيمه للاحاطة لجلته وتفصيله \* بعد ان رزق في اقتباس العلم ذمنا جليا \* وذرا من هو  
اجس اضاليل المني خليا \* وقد تجر مع ذلك في الاحكام والفروع \* واحاط بما جاء فيها من المنقول  
والمسموع \* وقد سألني اخواني في الدين \* واعواني على طلب اليقين \* ان اكتب لهم  
شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقاها \* ويرفع عن اللطائف المستترة في مبانيه  
جبابها \* ويوضح ما لبهم من روزه و اشاراته المعضلة \* وبين ما اجل من الفاظه وعباراته  
المشكلة \* ظنا منهم اني لما استسعدت بخدمة شيخني \* وسيدى وسندي واستاذى وعمى \*  
وهو الامام المحقق الرباني \* والقرم المدقق الصمداني \* ناصب رايات الشريعة \* كاشف  
آيات الحقيقة \* فتاح افعال المشكلات \* كشاف غوامض المعضلات \* فخر الحق والدين \* ملاذ  
العلماء في العالمين \* قطب المتجهدين \* ختم المجتهدين \* محمد بن محمد بن الياس المايبرغي  
افاض الله عليه سبحانه انعامه وغفرانه \* وصب عليه شايب اكرامه ورضوانه \* ونشأت  
في حجره برواتب بره وافضاله \* وريت في بيته بصنابع جوده ونواله \* لعلني فزت بدرر  
من غرر فرايده \* واخذت حظا وافرا من موايد فوايده \* وانه قد كان مختصا من بين العلماء  
باتفاق الانام \* بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير \*  
وتشبث باهداب المعاذير \* علماني بانى لست من فرسان هذا الميدان \* ولا لي بالبلاء في موافقه  
يدان \* وان انا من ذلك وقد تحيرت الفحول في حل مشكلاته \* بعدتها الكهم في بحثه وتقيره \*  
ومجزت التحارير عن درك معضلاته \* مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره \* فلم يزد هم ذلك  
الا المبالغة في الاحلاح على \* والاقامة في مواقف الاقتراح لدى \* فلم اجد بدا من انجاح  
مسئولهم \* ولا مندوحة عن تحقيق ما مولهم \* فاجبتهم الى ملتسمهم تقاديا من عقوقهم \* وسعيا

الى اداء حقوقهم \* وشرعت في هذا الامر العظيم المهم \* والخطب الجسيم المدلهم \* مستعينا  
 بالله الكريم الجليل \* راجي امنه ان يهديني سواء السبيل \* متوكلا على كرمه الشامل في طلب  
 التوفيق لاتمامه \* معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لا بتدائه واختتامه \* راغبا اليه  
 في ان يجعل ما قاسيه خالصا لوجهه الكريم \* متعوذا به من ان تعلقاني بسخطه وعقابه الاليم \*  
 مبتهلا اليه في ان يحفظني عن الخطاء والزلل \* ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول  
 والعمل \* متضرعا اليه في ان ينفعني به وائمة الاسلام \* ويجمعني واياهم ببركات جمعه في دار  
 السلام \* ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محجبة عن الابصار \* ناسب ان سميته كشف  
 الاسرار \* وارجوان يكون كتابا سبق طامة الشروح ترتيبا وجمالا \* وفاق نظائره تحقيا  
 وكلا \* ومن نظريه بعين الانصاف \* عرف دعوى الصدق من الخلاف \* ثم اتى وان لم آل جهدا  
 في تأليف هذا الكتاب وترتيبه \* ولم ادخر جدا في تسديده وتهذيبه \* فلا بد من ان يقع فيه  
 عثرة وزلل \* وان يوجد فيه خطأ وخطل \* فلا يتعجب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا يجو  
 منه احد ولا يستنكفه بشرو قد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنفت  
 هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله  
 عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فلو وجدت في  
 ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المنزي قرأت  
 كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فامن مرة الا وكان نقف على خطاء فقال الشافعي هيه  
 ابي الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالأمول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب  
 والنعسف ونبذ وراء ظهره التكلف والتكلف \* ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان \*  
 اداء لحق الاخوة في الايمان \* واحرازاً لحسن الاحدوث بين الانام \* وادخاراً لجزيل  
 الثوبة في دار السلام \* والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه انيب ( قال العبد الضعيف  
 عبدالعزيز بن احمد بن محمد البخاري ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثني بهذا الكتاب شيخني  
 واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بسرّ خسر في المدرسة الملكية العباسية قال  
 حدثني به استاذي امة الدنيا ظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردي  
 من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر  
 الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي المعروف بنحو اهرزاده روايا عن حاله  
 هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشداني قال  
 حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي عن الشيخ الامام  
 المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله ( الحمد لله خالق النسم ورازق القسم )  
 جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به  
 وعلابقوله عليه السلام كل امرئى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو انشاء على  
 الجليل من نعمة وغيره يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

اصول يزدي  
 لغز الاسلام

بسم الله الرحمن  
 الرحيم الحمد لله  
 خالق النسم ورازق  
 القسم

الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرده البارى سبحانه يجرى  
 في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سمي اى هل تعلم  
 احد ايسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم  
 لانه لما كان كالعالم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع  
 اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع  
 للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التمجيد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف  
 بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس مالها وما عليها قال  
 خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس لتعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل  
 الواجبات والخلق ههنا بمعنى الابدان والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نسمة وفي  
 المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله باري النسم ولما  
 كان الانسان محتاجا الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق  
 العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من  
 الخير وفي ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم  
 لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان في اول امره فقير محتاج لا قوته له على كسب وعمل فكان  
 ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترسيب قوله (مبدع البدايع  
 وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لاعلى مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع  
 الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدون الواو  
 بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع ما في هذا  
 العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقه واعلى  
 هم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد همة الى  
 ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدى في العاجل الى التقاتل وانتفاني وفي  
 الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق  
 واحد مستقيم فكان من اجل التعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة  
 وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فان تصب دينا على  
 انه مفعول ثان له اى جعل الشرايع دينا رضيا وانتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس  
 بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرأنا على الحال في قوله عز اسمه كتاب  
 فصلت آياته قرأنا عزيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته في حال  
 كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءني زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق  
 لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز  
 وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

مبدع البدايع  
 وشارع الشرايع  
 دينا رضيا ونورا  
 مضيا

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقل اديانا رضية وانوار امضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكشيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المراتب بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعدولا زم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجهها غر ملتبسا بالفؤاد التباسا \* بضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا \* فاستعمله بالمعنيين واللزوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضعف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور لولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله متم نوره اى دينة ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلماذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخيلية قوله (وذكر الانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكر كم اى شرفكم ص والقرآن ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم عن الافات والقضاء او لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلال نعم الله تعالى على عباده وكال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تنفي بالقيام بما واجب حده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا باعانتها وتيسيره قال احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احده على حسب وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لاعلى حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قديكون مقدور للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نصف الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن مقدور للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ايس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء

وذكر الانام ومطية الى دار السلام احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله

واصلى عليه وعلى آله واصحابه وعلى الرسلين والانبيا والجميعين قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن على بن محمد الزدوى رحمه الله العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرايع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة و لزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذي كان عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني اباحنيفة و ابا يوسف ومحمد و عامة اصحابهم رحمهم الله وقد صنف ابو حنيفة رضى الله عنه في ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات

قوله ( واصلى عليه وعلى آله ) اى ذريته واصحابه اى متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام الى كل مؤمن تقي وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لانتفضيلهم على الانبياء اذ لا فضل لولى على نبي قط قوله ( العلم نوعان ) اختلف في تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تميزا لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك والظن وانسهو ومختار الشيخ ابى منصور المتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان و فرس مختصرا عليهما لانه اعم من ذلك الانقيد وهو ان يقال المراد العلم المنجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما عدم ظهور فائدته فى الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم فى البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لا تعدهم علماء فى مقابله علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كزعمت المعتزلة من نفي الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالمشروعات من السبب والعللة والشرط والحل والحزمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت فى المشروعات لكنها لكونها متصودة افردت بالذكر والاصل فى النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا فى المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين افروا برسالة النبي عليه السلام وبحقبة القرآن واتخلوا انحلة الاسلام لانهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان ما ذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما فى المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والثوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول الصريف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث فى الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة بمجانبة الهوى نفسه ومجانبا لما حدثه غيره فى الدين مما لم يكن منه فلا يحتمل الكتاب والسنة على ما تهووا نفسه ولا على ما وافق ما بدعه غيره مثل ما قالت الراضية المراد من الخمر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم فى قوله تعالى ويوم بعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا غيري ومثل

ما قالت المعتزلة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة  
ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبار من المؤمنين ومثل جملهم المشية  
في قوله تعالى تضل من تشاء ونظيره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول  
اشرور والقبائح تحت مشية الله تعالى و ارادته و لزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة  
اى عقيدة الصحابة ادر كنا مشايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا  
اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيده لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر  
ابن غياث المرسي واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال  
دعوى من زعم من المعتزلة ان باحنيقة رحمة الله كان على معتقدتهم استدلالا بما نقل عنه انه  
قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان  
من اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد  
صنف ابو حنيفة في ذلك اى في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف  
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر  
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماؤه لم يحدث له صفة ولا اسم  
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادر بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه  
والتخليق صفة في الازل وفاعل بفعله وفعله صفة في الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله  
صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعال الله تعالى غير مخلوق وصفاته اذلية غير مخلوقة ولا محدثة  
فن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير  
والشر من الله عز وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته  
وكتبه ورسوله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا  
فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها  
بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه  
وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه واما مسئلتنا الاستطاعة والاصح فواجدهما في النسخ التى  
كانت عندي من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه  
لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة  
ورد فيه القول بالاصح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصح مطلقا  
فعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بدين) اى  
قال فيه فقد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد  
ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنوب فانه يحب اليه مما سواه فانه لو خير بين  
ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحترق احب اليه من ذلك ولا يخرج  
به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فاقولك في اناس رووا ان المؤمن اذا نسي  
يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم في قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير  
والشر من الله وان  
ذلك كله بمشيته  
واثبت الاستطاعة  
مع الفعل وان افعال  
العباد مخلوقة بخلق  
الله تعالى اياها كلها  
ورد القول بالاصح  
وصنف كتاب العالم  
والتعلم وكتاب  
الرسالة وقال فيه  
لا يكفر احد بدين  
ولا يخرج به من  
الايمان



فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذبي لهم تكذبا للنبي صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذبا بالمرءية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبي عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبي وبالقرآن وتزيهاله من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى والذان بآياتها منكم فقولهم منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا تكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا تزيل عنه اسم الايمان ونسبته مؤننا حقيقة\* وبترحله اى بدعى له بالرحمة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترجى اعليه اى لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فالى الذنوب ركب هذا العبدان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة في جنب السموات والارضين وما يدينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم\* وكان في علم الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والشئ اذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اى صادق الجملة وصادق الجرى كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى\* قدم صدق\* وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تجرؤه فيه ما روى يحيى بن شيان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فضى دهره اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكانا كثيرا اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلنا نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احدا جدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مؤه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام واما الروافضى واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسى بعد ما مضى لى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندره نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم ينهوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خوضهم في الشرايع وابواب انفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترحله وكان في علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيت ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رأيت من يتحلل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة أفئدتهم لا يباليون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم والله الحمد كما ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمه الله قوله (ودلت المسائل المنفرقة الى آخره) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا او لاعلى ست فرقة القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشرة فرقة فصار الكل اثنين وسبعين فرقة على ما عرف في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلواته لان امامه في زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كالمصلوا كذلك في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقبة كل جهة مختصة بتمجربها اذا اجتهد كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة ثابت في حق المضطرون وغيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد العير الحقة بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فواجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما واجب فساد الصلوة كالتوضي اذا اقتدى بالتييم صح صلواته عند ابى حنيفة وابى يوسف وان كان جواز الاداء بالتييم ثابتا في حق الامام دون المقندي لانه لم يعتد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كقبيلان الغريم ولا من الوارث هوشى احتاط به بعض القضاة وهو جور سمي اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأت به مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا الصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضى بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم انى اسئلك

ودلت المسائل المنفرقة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا في جوازه بقوله بمقد العز من العقد فقال ابو يوسف لا بأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رجهم الله لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلي والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى وسيق وجه ربك ذوالجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجرى عليه الحد لا يحصل له التظهير به من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه اليه اشير في سرفة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر وبنو امسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجبرة فثبت انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكا والام عم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم قالوا) بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لا يفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد في المسائل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ما ذكره ولكنه ذكر في الفقه الاكبر والله تعالى يرى في الآخرة براه المؤمنين وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا شبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة \* وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه الاكبر واعداد الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين وبعض المسلمين وعن جادين ابي حنيفة انه قال سألت ابي عن عذاب القبر أحق هو فقال هو حق انت به الستم وجاءت به الآثار \* وحقية خلق الجنة والنار بمعنى اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كذا ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدا ولا تموت الحور ابدا ولا يفتنى عذاب الله تع ولا ثوابه سرمد \* حتى قال ابو حنيفة لجهنم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرتهم اخرج عنى يا كافر وهو جهنم ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما خلقان يوم القيامة كما هو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهل يهما تقنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبر في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم \* وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة من البعث بعد الموت وقرأة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك المذكور في الفقه الاكبر \* على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور

وانهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالا بصر في دار الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهنم اخرج عنى يا كافر وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل يطول تعداده

قل يحییها الذی انشأها اول مرة فمن اوتی كتابه بیئنه فاولئك یقرؤن كتابهم فاما من اوتی كتابه بیئنه فبقولها تؤم اقرأوا كتابه والوزن یومئذ الحق ونضع الموازن القسط لیوم القیامة وقوله علیه السلام ان الصراط جسر محدود علی وجه جهنم او علی متن جهنم شفاعة لاهل الكبائر من امتی وهذا ای النوع الاول وهو علم التوحید والصفات وما یتعلق به مما یجب الاعتقاد به قوله ( والنوع الثانی علم الفروع ) وهو الفقه سُمی هذا النوع فرما لتوقف صحة الادلة الکتابية فیہ مثل كون الكتاب حجة مثلا علی معرفة الله تعالی وصفاته وعلی صدق المبلغ وهو الرسول علمه السلام وانما یعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعاً من هذا الوجه اذ الفرع علی ما قبله هو الذی یفتقر فی وجوده الی العیر \* وهو ثلاثة اقسام \* ای ثلاثة اجزاء بدلیل قوله فاذا تمت هذه الوجة كان فقهها \* علم المشروع بنفسه \* ای علم الاحکام مثل الحلال والحرام والصحیح والفساد والواجب والمنهی والمندوب والمكروه \* اتقان المعرفة به \* ای احکام العرفان بذلك المشروع \* وهو ای ذلك الاتقان هو \* معرفة النصوص بمعانیها \* ای مع معانیها كقولك دخلت علیه بثیاب السفر ای معاهوا واشتریت الفرس بلجامه و سرجه ای معهما او معناه ملتبسة بمعانیها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما فی قوله تعالی ثبتت بالدهن ای ملتبسة بالدهن والمراد من المعانی المعانی اللغویة والمعانی الشرعیة الی تسمى عللاً وكان السلف لا یستعملون لفظ العلة وانما یستعملون لفظ المعنی اخذاً من قوله علیه السلام لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث ای علل بدلیل قوله احدى بلفظة التأنیث وثلاث بدون الهاء \* وضبط الاصول بفروعها ای الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان یعرف ان قوله تعالی اوجاء احد منكم من العائط كناية عن الحدیث فهذا معرفة معناه اللغوی و یعرف ان المعنی الشرعی المؤثر فی الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحی فاذا اتقن المعرفة بهذا الطریق عرف الحكم فی غیر السبیلین ومثال ضبط الانسل بفرعه ان یعرف ان الشك لا یعارض الیقین فاذا شك فی طهارته وقد یقن بالحدیث وجب علیه الوضوء وبالعکس لا یجب \* والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذا ابتلاء یحصل به لا بالعلم نفسه ولا یقال ان الشیخ قسم نفس العلم اولاً ثم ادخل العمل فی قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقیقته لانقول انما ادخل العمل فی التقسیم بالتقید الذی ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجی والنجاة لیست الا فی انضمام العمل الیه الا ان العمل فی النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفی هذا النوع بالجوارح مع انا لانسلم ان دخول العمل فی التقسیم یضربه لانك اذا فسرت الحیوان مثلاً بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان و فرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حیوان ناطق فدخل النطق فی التقسیم لا یضربه وان كان مغایراً للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قیدك كذا الشیخ قسم العلم بالنوعین ثم فسر احد النوعین وهو الفقه بانه العلم المنضم الیه العمل فكان صحیماً

والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الوجة كان فقهها

وقد دل على هذا  
 المعنى ان الله تعالى  
 سمى علم الشريعة  
 حكمة فقال يؤتى  
 الحكمة من بشاء  
 ومن يؤت الحكمة  
 فقد اوتى خيرا  
 كثيرا وقد فسرا بن  
 عباس رضى الله  
 عنهما الحكمة في  
 القرآن بعلم الحلال  
 والحرام وقال ادع  
 الى سبيل ربك  
 بالحكمة والموعظة  
 الحسنة اى بالفقه  
 والشريعة والحكمة  
 فى اللغة هو العلم  
 والعمل فكذلك  
 موضع اشتقاق هذا  
 الاسم وهو الفقه  
 دليل عليه وهو العلم  
 بصفة الاتقان مع  
 انصال العمل به قال  
 الشاعر ارسلت فيها  
 قرماذا اقحام \* طبأ  
 فقيها بذوات الابلام  
 سماه فقيها لعلمه بما  
 يصلح وبما لا يصلح  
 والعمل به فن حوى  
 هذه الجملة كان فقيها  
 مطلقا والافهوقية  
 من وجه دون وجه  
 وقد ندب الله تعالى  
 اليه بقوله فلو لانفر

مستقيما ثم استدل على ما دعى فقال \* وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجود  
 الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه  
 وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر في بعض النسخ الحكيم هو  
 الذى يمنع نفسه عن هواها وعن الفواجح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن  
 الخدعة والجوحة وذكر فى الكشف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعاني  
 كنهها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مباني العبودية فلان  
 يعود العقل معترفا بقصوره اجده من ان يتهم باربه فى اموره والتكثير فى قوله تعالى خيرا  
 كثيرا تنكير تعظيم كأنه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من  
 تعظه انك تاصحها وتتصدق نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة  
 ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان  
 النبى عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السامة فاما الحكمة فحسنة انما وجدت اذهى  
 عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله ( قال الشاعر ) وهو رؤبة ارسلت  
 فيها اى فى النوق وكلمة فى لبيان موضع الارسال ومحملها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا  
 فيهم منذرين لالتعديبة الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى \* والقرم البعير المكرم  
 الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها له به \* والاقحام  
 القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چیزى در چیزی بعنف والطب  
 هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهزة جمع بلمة يقال ناقه بها بلمة شديدة اذا اشتدت  
 ضبعها اى رغبتها الى الفحل وبكسر الهزة مصدر ابلت الناقة اذا ورم حياؤها من  
 شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق  
 عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع \* فن حوى اى جمع \* هذه الجملة اى الوجود الثلاثة  
 \* كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما \* والاى وان لم يجمعها واقتصر على وجهه او وجهين \* فهو  
 فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع  
 حقيقة قاصرة قوله ( وقد ندب الله تعالى اليه ) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى  
 بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه  
 ان الشرع قد ورد بفصائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفصائل  
 منتقبة عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل  
 قوله تعالى فثله كمثل الكلب وقوله عن اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره  
 لم تقولون مالا تعملون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وماروى  
 انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء  
 السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه  
 ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فى مجمع بين

من كل فرقة منهم طاقة ليقفوها فى الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة  
 الشيطان ونحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف جاهد وذكر الامام الغزالي  
 رحمه الله في بيان تبديل اسامي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم  
 الفتاوى والوقوف على دقائقها وعلوها واسم الفقه في العصر الاول كان منطلقا على  
 علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله  
 تعالى ليتفقهوا في الدين وليذروا قومهم والانداز بهذا النوع من العلم دون تقاريع السلم  
 والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله  
 وروى ايضا موقوفا عن ابي الدر داء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد  
 مقنا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن  
 شككتك امك فريقدو هل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهر في الدنيا الراغب في الآخرة  
 البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه  
 متاولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فجرد الناس له لاغراض الجاه  
 والاستتباع استرواحا بما جاء في فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام  
 لتأكيد النبي ومعناه ان نفي الكافة عن او طانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن وفيه انه  
 لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم  
 فريضة على كل مسلم ومسلمة فلو لا نفي حين لم يمكن نفي الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا  
 نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفي ليتفقهوا في الدين  
 ليتكفوا الفقاهة فيه ويتحشموا المشاق في اخذها وتحصيلها وليذروا قومهم وليعملوا  
 غرضهم ومرمى همتهم في التفقه انداز قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينحيه الفقهاء من  
 الاغراض الحسيسة وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط في البلاد  
 والتشبه بالظلمة في ملابهم ومرابكهم ومنافسة بعضهم بعضا وفسوداء الضرائر  
 بينهم وانقلاب حالق احدهم اذا لمح ببصرة مدسة لاخرا وشرذمة جنوا بين يديه  
 وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عن  
 وجل لا يريدون علوا في الارض ولا فساد \* لعلمهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا  
 عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثنا  
 بعد غزوة تبوك وبعد ما نزل في المخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم  
 الى النفي وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة  
 منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد  
 الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثر من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق  
 الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم وليذروا قومهم وليذروا الفرق الباقية قومهم النافرين  
 اذ ارجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار  
 وهو الدعوة الى العلم  
 والعمل به وقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم  
 خياركم في الجاهلية  
 خياركم في الاسلام  
 اذا فقهوا وقال اذا  
 اراد الله بعباد خيرا  
 يفقههم في الدين

الى المدينة لتفقه كذا في الكشاف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لاناقول هذه الآية نامحة للآيات التي توجب تفر الكمل وهو قول الحسن وابي بكر الاصم او هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او هي محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في شرح التأويلات و الانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذره لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا لكن اشار الى طعام لذيذ وقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لا بد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبروتسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضى الله الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذانسألت قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألت قال فعن معادن العرب تسألو نني قالوا نعم قال فخيركم في الجاهلية خيركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاها اذا صار فقيها قوله ( واصحابنا ) اى اصحاب مذهبن او هم ابو حنيفة قرح واصحابه \* هم السابقون اى المتقدمون \* في هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيد لاغيرهم لانه لم يتقدمهم احد في تخرج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل الجهود في تلك \* ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر في الكشاف القصوى كالتقوى في مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما اكثر استعمال استصوب مع مجي استصاب واغلبت مع غالت \* الرباني في التأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح وفي الكشاف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعمله بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالحمياني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء وكسرهما وضمها والقياس هو الفتح والباقي من تغيرات النسب \* والقذوة من الاقتداء

واصحابنا هم  
السابقون في هذا  
الباب ولهم الرتبة  
العليا والدرجة  
القصوى في علم  
الشريعة وهم  
الربانيون في علم  
الكتاب والسنة  
وملازمة القدوة

كالاسوة من اليتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اي يقتدى به يعني انهم كانوا يلزمون  
 طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم في اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من  
 الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقهم في  
 استخراج الاحكام واستنباطها قوله ( وهم اصحاب الحديث والمعاني ) ولما طعن الخصوم  
 في ابي حنيفة واصحابه رحيم الله انهم كانوا اصحاب الرأى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا  
 الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيتهم قبلوه والاقتداء برأيتهم على الحديث ولم  
 يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكي ان الشيخ المصنف  
 رحمه الله ناظر امام الحرمين في او ان تحصيله بخارا باشارة اخيه الشيخ الانام صدر  
 الاسلام ابي اليسر وافحه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب  
 ابي حنيفة ولكن لا يمارسها لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده في هذا التصنيف وقال وهم اصحاب  
 الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اي سلوها لهم اجالا وتفصيلا اما اجالا  
 فلانهم سموهم اصحاب الرأى تعبيراً لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال  
 والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تقريرهم  
 عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث واما حنيفة  
 واصحابه الى الرأى والرأى هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدليد ورأى رؤيا بغير  
 تنوين بخواب ديد ورأى رؤية بجشم ديد وفي المغرب الرأى ما رآه الانسان واعتقده  
 واما تفصيلا فاروى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة وجلستنا  
 اوقاتا وكنته في مسائل كثيرة فمأريت رجلا افقه منه ولا غوص منه في معنى وحجة  
 وروى انه كان ينظر في كتب ابي حنيفة رحمه الله وتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعي  
 رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر في الفقه فهو عيال على ابي حنيفة رح وعن ابي عبد القاسم  
 ابن سلام عن الشافعي انه قال من اراد الفقه فليلم اصحاب ابي حنيفة رح والله ما صرت  
 فقيها الا باطلاعي في كتب ابي حنيفة لولحفته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا  
 وقع في ابي حنيفة فدماه وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم  
 وهو لا يسلم لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل  
 فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقه في النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما  
 خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم ذلك في الربع متازعا فيه بينه وبين الكل قوله  
 ( وهم اولى بالحديث اي بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجالا اما تفصيلا  
 فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان في الحديث ناسخا ونسوخا كما في القرآن وكان النعمان  
 جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفة رح يقول عجبا للناس يقولون  
 اني اقول بالرأى وما افنى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكثر اخذ اللاتار

وهم اصحاب الحديث  
 والمعاني اما المعاني  
 فقد سلم لهم العلماء  
 حتى سموهم اصحاب  
 الرأى والرأى اسم  
 للفقه الذي ذكرنا  
 وهم اولى بالحديث  
 ايضا



عن أبي حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي صنابير من الحديث ما  
 اخرجت منها الا اليسير الذي ينفع به \* وعن احمد بن يونس قال سمعت ابي يقول كان ابو  
 حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح \* وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها  
 معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت  
 هاربا من مال السلطان وكان اذاوردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها  
 قول من الصحابة والتابعين اخذ به والاقاس فاحسن القياس \* وقيل لعبدالله بن المبارك المراد  
 من الحديث الذي جاء ( اصحاب الرأى اعداء السنة ) ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة  
 يجهد جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شئ منه فكيف يكون من اعادى السنة  
 انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون اهوائهم \* واما  
 اجالا فاذا ذكر الشيخ في الكتاب \* والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعي  
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب  
 والكنعي والحسن \* والمراسيل اسم جمع له كالناكير للناكير كذا في المغرب \* تمسكا بالسنة والحديث  
 السنة اعم من الحديث لانها تناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول \* وقيل انما جمع  
 بينهما لثابتهم ان ذلك العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والظاهر انهما مترادفان  
 ههنا \* ورواهاى اعتقدوا العمل به اى بالمرسل مع صفة الارسال \* اولى من الرأى اى من العمل به  
 \* كثير من السنة \* فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر اقربا من خمسين جزأ او اقل او اكثر \*  
 \* وعمل بالفرع \* وهو القياس \* تعطيل الاصل \* اى ملتبسا به يعنى عمل بالقياس معطلا للاصل  
 وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له \* وقد موارواية  
 المجهول \* وهو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين \* على القياس \*  
 حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة وقدموا قول الصحابي لاحتمال  
 السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من اتسام السنة وابواب النسخ  
 \* واذ ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا يفتون الرأى على الحديث الصحيح الثابت  
 المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلوزعم احدانهم خالفوا  
 الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس اولدلالة  
 آية او نحو ذلك على ما بين في لكتب الطوان فاما ان يكون الرأى عندهم مقدما على السنة  
 كما ظنه الطاعن فكلا قوله ( لا يستقيم الحديث الا بالرأى ) اى باستعمال الرأى فيه بان يدرك  
 معانيه الشرعية التى هى مناط الاحكام ولا يستقيم الرأى الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالرأى  
 والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه \* مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين  
 ارتضا بالين شاة هل ثبتت بينهما حرمه الرضاع فاجاب بانها ثبتت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين  
 اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما على الآخر فاطأ لفوات الرأى وهو انه لم يتأمل ان  
 الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما ثبت بين الآدميين لابين الشاة والآدمى \* وسمعت

الأتري انهم جوزوا  
 نسخ الكتاب بالسنة  
 لقوة منزلة السنة  
 عندهم وعلوا  
 بالمراسيل تمسكا  
 بالسنة والحديث  
 ورأوا العمل به مع  
 الارسال اولى من  
 لرأى ومن رد  
 المراسيل فقد رد  
 كثيرا من السنة  
 وعمل بالفرع بتعطيل  
 الاصل وقد موا  
 رواية المجهول على  
 القياس وقد موا  
 قول الصحابي على  
 القياس وقال محمد  
 رحمه الله تعالى في  
 كتاب ادب القاضي  
 لا يستقيم الحديث  
 الا بالرأى

عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحدا من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء على بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر \* ونظير الثاني ان الرأى يقتضى ان لا ينتقض الطهارة بالهتمة في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابى انها حدث فوجب تركه \* وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون نافضه بمقتضى الرأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به فثبت لكل واحد لا يستقيم بدون الآخر \* ولا يتخالف في وهما ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الابالرأى ولا الرأى الابالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مقترا الى الآخر كالوقيل لا يوجد الخمر الابالعنب ولا العنب الابالخمر فيظل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمقتضى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شىء وهو كما يقال لا يبصر السكر سكينينا الابالخل ولا يبصر الخل كذلك الابالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته سكينينا لافى وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الابالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الابالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى \* يقال استراح فلان يزيد عن عمر واى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه \* فن استراح بظاهر الحديث \* اى ا كنى به واعرض عن بحث المعانى \* ونكل عن ترتيب الفروع \* اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جن \* لبيان النصوص بمعانيها \* اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة \* وتعريف الاصول بفروعها \* يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعها بما يلى ذكره فيه \* على شرط الاجاز والاختصار \* قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا طولا من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان في مطالعة شيخى رحمه الله فوجد ان هذا التصنيف او جز منه \* وما توفيق \* من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لا مصدر وفق اى وما كوفى موافقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضاء الله الامعونه وتأييده والمعنى انه استوفى ربه في امضاء الامر على سنه وطلب منه التأييد في ذلك \* والتوفيق جعل الشىء موافقا لشىء وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه \* اليه اشير في حصص الاتقياء \* والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب \* والاناة الاقبال اليه \* وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والابوة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والاناة

ولا يستقيم الرأى  
الابالحديث حتى ان  
من لا يحسن الحديث  
او علم الحديث ولا  
يحسن الرأى فلا  
يصلح للقضاء و  
الفتوى وقد ملاء  
كتبه من الحديث  
ومن استراح بظاهر  
الحديث عن بحث  
المعانى ونكل عن  
ترتيب الفروع على  
الاصول انتسب  
الى ظاهر الحديث  
وهذا الكتاب لبيان  
النصوص بمعانيها  
وتعريف الاصول  
بفروعها على شرط  
الاجاز والاختصار  
ان شاء الله تعالى وما  
توفيق الابالله عليه  
توكلت واليه انيب  
حسبنا الله ونعم  
الوكيل

الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين \* وفي تقديم عليه واليه على الفعل  
 اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه  
 بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال فوله ( اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من  
 هذه الاصول ) اعلم كلمة تذكروا في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول  
 كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل  
 عليه بكلية ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا الموضوع كما حسن موقعه واستمع في  
 قوله تعالى واستمع يوم ينادى المناد \* وهو كما يروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال  
 سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما قولك ثم حدثه بعد ذلك \* والاصول ههنا الادلة  
 اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه  
 الادلة \* والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العدل  
 والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة  
 ويكون اللام لههد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله \* او  
 بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة  
 المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من  
 الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى  
 المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقاها بالقبول \* ثم المشروع  
 يتناول العلة والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم  
 ان القياس لا مدخل له في اثبات ماسوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات  
 اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض \* وان كان المراد منه الاحكام  
 لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة \* او هو اسم لهذا  
 الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته \*  
 وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد  
 الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول  
 الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كما يطلقه على فروعها قال تعالى شرع  
 لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر  
 تعظيما للاصول \* ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل  
 اعتبار \* واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف \* واخر الاجماع  
 عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها جميعا موجبة للاحكام  
 قطعيا ولا تتوقف في اثبات الاحكام على شئ فقد تمت على القياس الذى يتوقف في اثبات الحكم  
 على المقيس عليه \* ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم  
 على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعاه \* والى هذه القرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع  
 ثلاثة الكتاب  
 والسنة والاجماع

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا \* وللم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخا تحت المطلق لانه يتناول الكمال الذي هو موجود من كل وجه او افرد به بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنا اثره في تمييز وصف الحكم من الخصوص الى العموم لاقى اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلماذا وجب تمييزه عنها \* والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر اولد ما تحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرج به الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه \* لولا المشقة ساد الناس كلهم \* والى ان حياة الروح والدين بالعلم والفوس في بحاره كان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحييناه الارض بعد موتها \* فاحييناه بلدة ميتا \* وقال جل ذكره أو من كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه \* واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث \* ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط \* ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفير بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل مثل الحديث \* ومن الاجاع سقوط تقويم منافع المغصوب بعله انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقويم منافع البدل في وولد المغرور الثابت بالاجاع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن سارا اجاما منهم على سقوط تقويمها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان \* قد قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متناوبا وهو الذى تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الخائض والجنب ولم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة \* وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاجاع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة \* وافعال النبي داخلة فيها \* وبعض اصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن والاول ان كان متناوبا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي وافعاله \* والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجاع وان لم يشترط فهو القياس \* ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاتصال لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

والاصل الرابع  
القياس بالمعنى  
المستنبط من هذه  
الاصول

امالكتاب فالقرآن

قوله ( اما الكتاب فالقرآن ) اعلم ان الحدو نعني به العرف للشيء لفظي ورسمي وحققي \* فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا العقار الحجر والفضنقر الاسد لمن يكون الحجر والاسد اظهر عنده من العقار والفضنقر \* والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة \* والحققي ما انبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في جد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق \* فالاولان وثنتهما خفيفة اذا المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به الحدود عن غيره \* واما الحقيق فن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يجتزأ عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة وان يجتهد في الاجاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالي بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد الحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم الحدود لانه لو لم يكن طردا لما كان مانعا لكونه اعم من الحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحدود وعلى التفديرين لا يحصل التعريف \* اذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض الاتريانه في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم تعرض الاجاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب المحدود \* ثم قيل هو حد رسمي واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالاوزم المشهورة فلا جرم قال فالقرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه \* اي قرآته وانه بمعنى المقر وهما فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها \* فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلوا لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلوا لم ينزل الا عنه \* وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزيور ونحوها \* وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذ اذنا فارجو هما البنية نكالا من الله \* وبقوله المقول عنه نقلات متواترا عما اختص بمنزل محمدا بنو وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعده من ايام اخر متابعات \* وبقوله بلا شهة عما اختص بمنزل محمدا بنو مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلات متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شهة تأكيد وهذا

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالتواتر \* فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكل وبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لاعلى كونه كتاب الله تعالى اذ تصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في التكوين ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصلته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف \* وقيل هو حد لفظي لان القرآن اسم علم للنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي المتلو كالنوراة اسم للنزل على موسى والانجيل اسم للنزل على عيسى عليهم السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا \* والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو السمي بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشترك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا انقرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق او ضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الاعلى هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلماذا فسر به \* ثم قيده بالنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالكتب احترازا عن المنسوخ تلاوته لاعن الوحي الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيده واحدا بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة لكل لا يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثاني ان كان المشترك عموم عنده \* قال ابن الحاجب هذا تحديدا للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل \* قلت ايس الامر كما زعم لان الاصحاح لغة جمع الصحائف في شيء لاجمع صحائف القرآن لا غير يقال اصحاف اى جمعت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف حقيقة مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن في المصحف بل قبل ازال القرآن ولكون معناه معلوما سموه مصحفا لانه كان متفرقا في صحائف او لاجمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قدرأيت دقاتر من الجامع الصحيح للخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرآن اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على اليهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتات المصاحف مع انه يمكنه التلخيص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعت الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع

المنزل على رسول  
الله المكتوب في  
المصاحف المنقول  
عن النبي عليه  
السلام نقلاتواترا  
بلا شبهة

الدور \* فان قيل يلزم على الطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وانيست بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر و انتفاء الوازم يدل على انتفاء الملزوم \* قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روى من محمد رجة الله عليه ايضا ولهذا قال علماء نارجهم الله في المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن اثناء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركا كلقراءة في الاخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وكذا نقلت الينا بين دقات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسمي السور مع القرآن ومن التشهير والقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلما ابدع الاستحجال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس السور يكتب بخط يميز عن القرآن بالحجرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا يميز عنه فيجبل العادة السكوت على من يدعها لولائه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراء في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا \* وانما يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت وكتبت للتميز بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لالكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الاكفار \* واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفي بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به \* واما جواز قرائتها للحائض والجنب فذلك عند قصد التمين كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فللان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قرائتها عليهما قوله ( وهو النظم والمعنى جميعا ) الى قوله على ما يعرف في موضعه اي المبسوط \* اراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها \* ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرمح بالدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن \* وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لان حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى  
جميعا

فلا يجب فيدر غاية الادب \* والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم \* ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم \* وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ رح ذلك و اشار الى فساد بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار عندى ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا \* واجاب عما استدله الزاعم بقوله \* الا انه اي لكن ابا حنيفة \* لم يجعل النظم ركنا لازماله قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن \* ولهذا تسقط عن المقتدى بحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفتنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفى فيه بالركن الاصلى وهو المعنى بوضحه انه نزل اول بلغة قريش لانها اوضح اللغات فلما تسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التحفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأوا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغته تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود \* فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة \* وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى \* ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشيخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين واتمناوه على ان النظم ارفات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن \* والدليل عليه انهم لم يدكروا فيها اختلافين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى \* ويؤيد ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم بختص بقراءة القرآن فيتملى بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحايض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحايض بالفارسية جاز \* واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان لسجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في موضعه



الصلوة وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما الحق بها \* وعن المستلثين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآناً فيحرم منه لغير المتطهر وقرآته للمائض والجنب كالنوراة والانجيل والاول احسن واشمل \* ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وزاد بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضحكا معيشة تكما او مكان جزء بما كسبا سزاء املوقراً تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق \* وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنوناً او زنديقاً والمجنون يداوى والزنديق يقتل \* وقيل الخلاف في الفارسية لانها قربت من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي مريم عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله ( وجعل المعنى ركناً لازماً ) الى قوله يعرف في موضعه اى جعل ابو حنيفة رحمه الله المعنى لازماً في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركناً قابلاً للسقوط رخصة في جميع الاحوال كما جعل التصديق في الايمان لازماً في جميع الاحوال والاقرار ركناً زائداً يحتمل السقوط عند العذر فالخاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين في احدي الحالتين في الصورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفترقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق كما لا يفترق التصديق والاقرار في الزوم حالة الاختيار فلماذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب في الاقرار والتصديق حالة الاضطرار \* ثم الغرض من اعادة قوله والنظم ركناً يحتمل السقوط بعدما ذكرناه لم يجعل النظم ركناً لازماً لتحقيق كونه زائداً باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا \* وتسمية الاقرار ركناً مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب \* ولا يستبعد تسمية النظم ركناً مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على اصل الفرض في اركان الصلوة ركناً بعدما صار موجوداً مع جواز تركه في الابتداء \* فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرآناً اذ جواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولاً له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في الصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلاً ليس بمكتوب في الصحف ولا منقول بالتواتر ايضاً فلا يكون الحد جامعاً ولا لا يكون المعنى بدون النظم قرآناً فينبغي ان لا يجوز الصلوة \* قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة بتمام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركناً  
لازماً والنظم ركناً  
يحتمل السقوط  
رخصة بمنزلة  
التصديق في الايمان  
انه ركن اصلي  
والاقرار ركن زائد  
على ما يعرف في  
موضعه ان شاء الله  
تعالى

وانما يعرف احكام  
الشرع بمعرفة اقسام  
النظم والمعنى وذلك  
اربعة اقسام فيما يرجع  
الى معرفة احكام  
الشرع القسم الاول  
في وجوه النظم صيغة و  
لغة والثاني في وجوه  
البيان بذلك النظم \*  
والثالث في وجوه  
استعمال ذلك النظم  
وجريانه في باب  
البيان

قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما  
فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا ويقسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا  
متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يصلح ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن  
ولكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله  
تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحله  
فلا يرد الاشكال قوله وانما يعرف احكام الشرع اي لا يعرف احكام الشرع الثابتة  
بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام  
لتحصل معرفة الاحكام \* وذلك \* اي المذكور وهو اقسام النظم والمعنى \* فيما يرجع الى  
معرفة احكام الشرع احتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم  
وغيرها اذ هو بحر عميق لاتقتضى مجازته ولا تنتهي غرابته \* ولا يقال ليس شئ من القرآن مما  
لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة  
على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا  
الاحتراز \* لانقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت  
ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله (الاول في وجوه النظم)  
وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه \* وقدم النظم لان التصرف في اللفظ  
الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعاً فيقدم وضماً وكذا قدم المفرد على المركب  
لهذا \* صيغة واحدة \* قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى  
صينغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ  
الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة فالفهوم من حروف ضرب استعمال آله التاديب  
في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في زمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير  
ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب الآن في بعض الالفاظ يختص  
الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى  
آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبراً غير مصفر وواحد غير جمع وغير ذلك ولا تدل  
هذه الهيئة في اسد ونمر على شئ وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم  
فيما نحن فيه دلالة اللفظ والصيغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلاً على الهيكل  
المعروف ودلالة هيئته على توحيده وكونه مكبراً وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص  
بالعرض لثقل هذه العوارض فافهم \* وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته  
على تكثره وعمومه \* وفي المشترك دلالة حروف القراء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة  
على التوحيد ولكن الظاهر انهما مترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الامر لا  
باعتبار المتكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكافات اني لاناق  
بهذا الفن \* القسم الاول في تقسيم النظم نفسه بحسب توحيده معناه وتعدد \* والثاني في تقسيمه

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم \*  
 والثالث في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا بالوضع و اشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله والمجاز بقوله و جرياته في باب البيان \* والرابع في وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام \* وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما ثابت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة \* ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق \* ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابعه فيكون الدلالة والاقضاء راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم \* ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسم للنظم باعتبار معناه وكذا العام سائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الوجه كلها لا يتخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف \* ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعاني هي التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليهما من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرراً على المعنى الوضعي او تجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما في موضوعهما بقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله والمعاني الى القسمين الاولين \* الوسع والامكان \* مترادفان ههنا اى على قدر طاقة العبد \* واصابة التوفيق \* من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها \* قيل الماء القرآن \* نزل لحياة الجنان \* كالماء للابدان \* والودية القلوب يختلف في ضيقها وسعتها واصولها وصفتها \* فيقرر فيها بقرارها واليقين \* وتوفيق ربها والتلقين \* ما هو اصفي من الماء المعين \* ومنه قيل ( شعر ) جميع العلم في القرآن لكن \*

والرابع في معرفة  
 وجوه الوقوف على  
 المراد والمعاني على  
 حسب الوسع  
 والامكان واصابة  
 التوفيق \*

تقاصر عنه افهام الرجال \* وانما يتحقق قدتاً كد معرفة الشيء بذكر مقابله ونستفيد به زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل \* وبضدها تبين الاشياء \* ثم في هذا القسم للمم يخالف بعضه بعضاً لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذا لخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله في قسم آخر على حدة دون غيره \* واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام وجوه واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعاً الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول \* والثاني لا يخلو من ان يكون راجعاً الى تصرف المتكلم او الى غيره \* فالاول امان يكون تصرفه تصرف بيان اي القاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على الباقي وهو المشترك او مع ترجمه وهو المأول \* ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازاً عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجمه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخل في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع الترجيح في المفسر لانه انما ثبت فيما سبق فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرحوح بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه \* والقسم الثاني وهو ان يكون راجعاً الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقروناً بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقروناً به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والافان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم \* وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجو فيه فهو الجمل وان لم يكن مرجوا فهو التشابه \* والقسم الثالث وهو ان يكون راجعاً الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملاً في موضوعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والافهو الكناية \* والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقاً له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوماً لغة فهو الدلالة وان كان مفهوماً شرعاً فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوماً لغة ولا شرعاً فهي التمسكات الفاسدة \* ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكاليف صفحات لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقرار التام الذي هو حجة قطعاً لان الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التسميات والاستقرار فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله (معرفة مواضعها) اي ما أخذنا اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام وقوله صيغة واحدة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول  
فاربعة اوجه  
الخاص والعام  
والمشترك والمأول \*  
والقسم الثاني اربعة  
اوجه ايضا الظاهر  
والنص والمفسر  
والحكم وانما يتحقق  
معرفة هذه الاقسام  
باربعة اخرى في  
مقابلتها وهي الخفي  
والمشكل والجمل  
والتشابه والقسم  
الثالث اربعة اوجه  
ايضا الحقيقة والمجاز  
والصريح والكناية  
والقسم الرابع اربعة  
اوجه ايضا  
الاستدلال بعبارة  
وباشارته وبدلته  
وباقضاءه وبعد  
معرفة هذه الاقسام  
قسم خامس وهو  
وجوه اربعة ايضا  
معرفة مواضعها

مثلا يدل على مستبين موصوفين بالآيمان صيغة ولغة تسمى هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه \* وترتيبها \* أي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كافي النص مع الظاهر أو في الوجود كافي العام مع الخاص \* ومعانيها \* أي حقائقها وحدودها في اصطلاح الأصوليين \* واحكامها \* أي الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعاً ووظناً ووجوب التوقف وغير ذلك \* قال عامة الشارحين لما تقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسماً ثم اتقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسماً \* ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع \* تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركاً بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جاد وحيوان كان كل واحد منهما جسماً واذ قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منهما جسماً وحيواناً \* وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق \* ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع \* وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكانب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضاً ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبيض دون السواد وبالعكس ليمتيز كل قسم عن غيره في الخارج \* وليس ما نحن بصدد من قبيل الأول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلابانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرناه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب \* ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام \* ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلاً كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضاً كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف \* ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصافه كل فرد باعتبار تعلقاتها اذ صرح ان يقال الخاص الذي مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضاً اذ لا بد من ان يميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد عذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولا اسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيهم

ومعانيها وترتيبها  
واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر \* ولا يقال التمييز بين المعينين ثابت في العقل فيكون ذلك لصحة  
التقسيم \* لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم ان التكاف الى هذا الحد في التقسيم ليس  
من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا  
الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره  
الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه مأخذ على ان في كونها عشرين قسما  
كلاما ايضا \* واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة  
المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم  
فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال الفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة  
الكشاف عليه لانه منه حقيقة \* قوله ( واصل الشرع هو الكتاب والسنة ) خصهما  
بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع \* ولان اكثر الاحكام تثبت بهما \* ولان  
كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم  
بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا  
الوجه لكننا لانعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لاننا نسمع من الله تعالى  
ولامن جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو  
الاصل من هذا الوجه وانما الاجماع ففرع لهما ثبوتنا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام  
اصلا مطلقا \* ثم قال فلا يحل لاحدان يقصر في هذا الاصل \* اي الكتاب ولم يقل في هذين  
الاصليين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا  
افرد به بالذكر \* ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان  
اي يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد  
الترك والتضييع اي يجعله نصب عينه وامام نفسه باهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير  
مجاوز عن حدوده \* وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب في يلزمه  
قوله ( اما الخاص الى آخره ) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات  
وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجود واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى  
ما ذكرنا \* فبقوله وضع لمعنى \* خرج غير المستعملات عن الحد \* والمراد بالوضع وهو  
تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمة وهي الدلالة على المعنى  
الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة وانجاز \* وبقوله واحد خرج \* المشترك لانه  
موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق  
خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان المطلق ليس  
بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات \* وبقوله  
على الانفراد \* خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للانفراد اذا المراد من قوله على  
الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو  
الكتاب والسنة  
فلا يحل لاحدان  
يقصر في هذا  
الاصل بل يلزمه  
محافظة النظم و  
معرفة اقسامه و  
معانيه مفتقرا الى  
الله تعالى مستعينا به  
راجيا ان يوفقه  
بفضله  
اما الخاص فكل لفظ  
وضع لمعنى واحد  
على الانفراد

في الخارج افراد او لم تكن \* وقوله وانقطاع المشاركة \* تأكيد للانفراد ويان لللازمه وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره \* ولوقيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما ثبتت بالارادة لا بعلم الوضع والخصوص والعموم انما ثبتت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخل فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة . ووضوعه او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على السواء \* ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم يخرج من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر \* فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول \* وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لعني لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من مسمى واحد \* قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال عني يعني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله تعالى كاتسار تقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوقتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد قوله ( وكل اسم ) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص العين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا \* وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لسمى معلوم ولكن لاعلى الانفراد تم المراد بالمعنى في قوله وضع لعني ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات وغيرها فيكون الحد تاما متا ولا خصموص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المقابلة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كالتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى برفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف والتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل بعد دخولهما في عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى \* وان كان المراد منه ما هو كالعالم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا تقسمي انما هو الاعتبارى والحقيقي لا تعريفي

وانقطاع المشاركة  
وكل اسم وضع  
لسمى معلوم على  
الانفراد وهو  
مأخوذ من قولهم  
اختص فلان بكذا  
اي انفرد به وفلان  
خاص فلان اي منفرد  
به والخاصة اسم  
للحاجة الموجبة  
للانفراد عن المال  
وعن اسباب نيل المال  
فصار الخصوص  
عبارة عما يوجب  
الانفراد ويقطع  
الشركة

الخاص من حيث هو خاص \* وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد \* ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفردي كالرجل والمرأة \* والعرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات فيكون في هذا تحقيق انفي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم \* ثم ذكر ههنا معنى واحد وذكر شمس الأئمة رحمة الله للمعنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكره هنا يكون الجمل داخل فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم \* وعلى ما ذكر شمس الأئمة رحمة الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص \* ويمكن ان يقال الجمل لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق للجمل فيدخل قوله ( فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان ) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا \* وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعينهم لحصول مقصودهم دونها \* قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندي رحمة الله في اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نشغل فيه بصناعة التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم \* وقال فيه في موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابقي بالفقه \* و اذا كان كذلك لم ينتفتوا الى استعمالهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استعمالهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد و حكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة \* فهذا بيان اللغة والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه في اصطلاح الاصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمر وهذا بيان اللغة والمعنى



قوله ( ثم العام بعده ) اي بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لان الفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن \* كل لفظ فخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني \* والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع \* وقوله ينتظم \* اي يشمل احتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء \* وقوله جمعا \* احتراز عن التثنية فانها ليست بعامه بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص \* واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد احتراز عنها ايضا بقوله فصاعدا \* وعن اشتراط الاستغراق فانه عندنا اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط \* وعند مشايخ العراق من اصحابنا وامة اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحترازوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجعلنا ان رجلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا \* وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسود فانه لا يتناول مفهوميه معا فالخاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بمعومه حقيقة لانه لم يبق عام او عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية \* ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لمام يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قوله ( ومعنى قولنا من الاسماء يعني من التسميات \* فقوله يعني لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى اي لانه يستعمل في محل التفسير ككلمة اي فيكون معناه اي من التسميات ويدل عليه عبارة شمس الأئمة فانه قال ونعني بالاسماء ههنا التسميات \* ثم قيل تفسير الاسماء بالتسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كافي قوله تعالى والله الاسماء الحسنى اي التسميات وقواه عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما سمك اي ما تسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احتراز عنها واكده بقوله من التسميات \* والاظهرا انه احتراز عن المعاني فان الاسم كايدي على الشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني كما سيأتي فلذلك فسر الاسماء بالتسميات قوله ( لفظا ) اي صيغته تدل على الشمول كصيغ المجموع مثل زيدون ورجال \* او معنى اي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من التسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر رحمه الله \* ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كإنص عليه في هذا

ثم العام بعده وهو  
كل لفظ ينتظم جمعا  
من الاسماء لفظا  
او معنى \* ومعنى قولنا  
من الاسماء التسميات  
هنا ومعنى قولنا لفظا  
او معنى هو تفسير  
للاتظام يعني ان  
ذلك اللفظ انما ينتظم  
الاسماء مرة لفظا  
مثل قولنا زيدون  
ونحوه او معنى مثل  
قولنا من وما ونحوهما  
والعموم في اللغة هو  
الشمول يقال مطر  
عام اي شمل الامكنة  
كلها وخصب عام  
اي عم الاعيان ووسع  
البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من التسميات بل عمومها ضروري كما عرف \* لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له لعلاقة بين المحلين اذا الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقريئة النبي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا برحى بقريئة الرحى للعلاقة بينهما \* وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحتها \* على انان سلنا ان عمومها حقيقي لا يقدر ذلك في صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا لطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصبغي فيكون صحيحا \* ولولم يشترط الوضع في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولا لها اذ هي لفظ ينتظم جمعا من التسميات معنى قتين بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع قوله ( ونحلة عيمة اي طويلة ) قبل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها \* وقد لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل \* والقراءة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة \* فاول درجات القراءة البتوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها تنتهي وتتوسع وليس بعدها قراءة اخرى اذا سائر القربات بعده هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمة التي هي من احكام القراءة الى العمومة ولم تعد الى فروعها \* ولم يتعرض الشيخ للنخلة لان الاصل قراءة الاب اذ النسب الى الآباء \* واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله عرف العام كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا ومعنى بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا ومعنى كقولك الشيء فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة \* ونقول مطر تام اذا عم الامكنة فكون عاما معناه وهو الحلول بالامكنة لاسماء يجمعها المطر \* فسباق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشتمل اللفظ اسما مختلفة كالشيء فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محال كثيرة فندخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشيء لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لادلالته على المحال بخلاف الشيء فان لفظه يدل على ما انتظمه \* فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لدلولات الاسماء لالاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات فسر الاسماء بالتسميات والانتظام اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازا عما اختاره

ونحلة عيمة اي طويلة  
والقراءة اذا توسعت  
انتهت الى صفة  
العمومة

القاضي الامام واختيار الاصوب ووافقته شمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما \*  
 فالشيء والانسان والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي  
 في اختيارهم قوله ( وهو كالشيء هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من ايراده  
 بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لالفظي كإظنه القاضي وأنه  
 عام لامشترك كاذهـب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تسكروا في مسألة  
 خلق الافعال بمموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول  
 كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه  
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعدا لخصوص خروجه عن كونه حجة  
 او لصيرورته ظنيا \* فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم انه عام  
 بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا  
 مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز  
 الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والبنوع والباصرة  
 لجواز المساواة بينهما في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث  
 يمنع دخول القديم تحته كافي سائر الاسماء المشتركة \* والعامه سلموا عومه وقالوا  
 انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لا يمنع الدخول تحت  
 امر عام فان لفظ العرض يتناول الازداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض  
 بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يعرف  
 باسمه الخاص \* ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجري  
 فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا الكلام  
 لا يوجب دخول المخاطب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها  
 واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه  
 ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلقي من  
 نسائي من شئت وله اربع نساء لا يدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت  
 نفسها لا يقع فكذا هذا \* وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح  
 مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف العقول  
 لا يمكن ان يتناوله اللفظ \* ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا  
 وهذا سابق \* واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا  
 عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص  
 لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف فاما فيما لا يقبله فلا اتري ان  
 العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع  
 الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا \* وقوه وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشيء اسم عام  
 يتناول كل موجود  
 عندنا ولا يتناول  
 المدوم خلافا للمعتزلة  
 وان كان كل موجود  
 يفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا \* وقوله ولا يتناول المعلوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم \* وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله ( وهذا سهو منه اى قوله او المعانى سهومنه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب اذ لا عيب في السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيهه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح \* ثم معنى قوله سهو او مأول انه لا يخلو من ان اراد من قوله جمعا من المعانى تعددها حقيقة او مجازا \* فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعانى حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعدددها في الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا او ذئبا او فرسا او غيرها يثبت معنى آخر في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعانى انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت المعانى اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عنده ايضا \* ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه يشمل المعانى المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معانى مختلفة في ذاتها بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد الا ترى انه لا يتناول البياض او السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير \* توضيحه انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه يخطأ لغة \* وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف في نفس الامراض من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس \* وان اراد الثاني امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معانى مجازا لتعددده في الخارج بسبب تعلقه بالحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا \* ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياه به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معانى مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق ولكن كان ينبغي ان يقول والمعانى بالواو التي هي لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل وبصير تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذي به صارت متفقة ولكنه سماه معانى مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا \* قال شمس الأئمة رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه اى بالواو لكن قوله او يأبى هذا

وذكر الجصاص  
رحمه الله ان العام  
ما ينظم جمعا من  
الاسماء او المعانى  
وقوله او المعانى سهو  
منه او مأول لان  
المعنى لا يتعدد الا  
عند اختلافها  
وتغايرها وعند  
اختلافها وتغايرها  
لا ينظمها لفظ واحد  
بل يحتمل كل واحد  
منها على الانفراد  
وهذا يسمى مشتركا  
وقد ذكر بعد هذا  
ان المشترك لا عموم له  
فثبت انه سهو او  
مأول وتأويله ان  
المعنى الواحد لما  
تعدد محله يسمى  
معانى مجازا لا اجتماع  
محاله لكن كان ينبغي  
ان يقول والمعانى

التأويل لان او لاحد الشيتين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلماذا قال واصلح انه سهو \* هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لتلازم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذ قال الحركات عم الحركات كلها هو المعاني فجعل ابا اليسر المعاني على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى اعم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشترنا اليه الاترى ان الشيء يتناول المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معاني مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى يعمها فيصح قوله او المعاني ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فيثبتنا ولها وعن هذا قيل في تحديد العام هو لفظ ينظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر الجصاص يا ابي هذا الحمل فافهم \* ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للمشمول لا للمشمول عليه اذ العام نعمت فاعل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق \* فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محمول لاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء \* ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ما ينظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ \* لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظه العموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ يقال عنهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هذا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قوله ( واما المشترك ) اى المشترك فيه لان سمومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها \* وقوله احتمال كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بآراده \* وقوله

والصحيح انه سهو  
واما المشترك فكل  
لفظ احتمال معنى من  
المعاني المختلفة

من المعاني او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظة الموضوعه لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولاً من حيث هما مختلفتان \* فاحترز بالموضوعه لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة \* وبقوله وضعا اولاً عن المنقول \* وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد \* وقوله او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني معناه او مسمى من التسميات المختلفة المعاني باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قد يشمل التسميات المختلفة المعاني لكن للاختلاف في ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا \* واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف \* وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لالي تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف \* ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والافهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيماً للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيماً للمحدود لدخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمال فيكون معناه المشترك ما احتمال واحداً من مفهومات اللفظ كما ان قوله في تحديد العام لفظاً او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينظم \* وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء \* وعلى معنى مع كافي قولك تبخر فلان في العلوم على صفرسنة اى مع \* والعامل فيه الفعل المقدر في الظرف \* ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما \* واللام في المعاني بدل من الاضافة \* وتقدير الكلام احتمال اسماء استقره من الاسماء مختلفة معانيها \* وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعاً بمعنى الشرط \* والعامل فيه احتمال \* واللام في الجملة بدل من الاضافة \* والتقدير احتمال معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسماء اى واحد من مفهوماته \* ومراداً تمييز \* والضمير فيه راجع الى اللفظ \* ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الائمة الكردي رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعاً بازاء لفظ الشمس والينوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعاً بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني \* وان كان المراد ههنا المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء التسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد \* وقوله

او اسما من الاسماء  
على اختلاف المعاني  
على وجه لا يثبت  
الا واحد من الجملة  
مراد به مثل العين  
اسم لعين الناظر وعين  
الشمس وعين الميزان  
وعين الركبة وعين  
الماء وغير ذلك  
ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيض والظهر فانه من الاسماء  
الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال \* والاوجه انه يتعلق  
بالجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعانى كما بينا \* قوله وغير ذلك فانه اسم  
ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديدان والمطر الذى لا يقلع وولد البقر الوحش  
وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين  
اى قليل الناس وماء عن عين قبة العراق يقال نشأت سمحابة من قبل العين وحرف  
من حروف المعجم وعيب في الجلد يقال في الجلد عين \* واعاد لفظه مثل في المولى  
لثلاثيهم عطفه على عقيبهم فيفسد المعنى اذا ولان المعاربة بين الشيتين قد تكون  
على وجه يكون بينهما غاية الخلاف \* بضدين وقد لا تكون كذلك ولا يعبدان يذهب الوهم الى  
ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم  
الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين  
وبين ان الاشتراك يثبت في النوعين جميعا \* ثم لما بين ان لعموم المشترك اورد نظيرا  
من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفاء العموم لان  
احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم \*  
واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان  
الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك ينحل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته  
وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما الهيئة المتكلم او الاستكشاف من السؤال فيحمله على غير  
المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل  
السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا في حق القائل لانه يحتاج  
في تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشارك بينهما \* ولانه ربما ظن ان السامع  
تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبد اعط فلانا  
عينا واراد به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد \* فهذا  
يقضى امتناع الوضع كاذب اليه جماعة ولكن وقوعه لما بين ذلك بقى اقتضاء المرجوحية  
وهو المعنى بكونه غير اصل \* بوضع ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما  
خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مراد فالذات المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع  
اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه  
بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في آخرين ثم  
تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر  
لاخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام اول القصد الى تعريف الشئ لغيره بمجلا غير مفصل اذ هو  
مقصود في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى  
عنه كيف اجل على الكافر الذى سألته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء  
وهو مأخوذ من  
الاشترك

الى الغار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل \* وان كانت توقيفية كما ذهب  
اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في ازال التشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل على  
كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سذكر \* واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد  
من معنييه لاجمموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من  
شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن  
المجموع من حيث هو مجموع لفصلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع من  
حيث هو مجموع \* ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية بصير كل واحد من المعنيين جزء  
المعنى وبدون هذا الاعتبار بصير كل واحد كأنه <sup>منه</sup> الا ترى انك لو قلت كل  
من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهم <sup>وهو يوفى</sup> جميع من دخل دارى فله  
درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا \* واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي  
وابن بكر الباقلائي وجاعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل  
واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة  
والشمس لا كاستعمال القرء في الخبض والطهر معا واستعمال افعل في الامر بالشئ \* والتهديد عليه  
لانه يمتنع الجمع بينهما \* الا عند الشافعي وابن بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد  
معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهما  
قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها \* وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا  
لا حقيقة \* وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابن هاشم  
وابن عبد الله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا \* فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله  
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال  
والشجر والدواب وكثير من الناس فليل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان  
لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل في الاطلاق  
الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير  
من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى  
الخشوع \* وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان  
لان الملائكة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة \*  
وغير ذلك مما لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل  
يسبق احد معنييه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احد معنييه فلو اطلق عليهما كان  
بجاءا لكونه مستعملا في غير ما وضع له علاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه  
تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة  
معان \* واما العامة فقالوا لوجاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل  
مريدا لخدمة مية خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مريدا لهما ايضا لاستعماله في المفهوم



الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد\* يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسبها شخصان كل واحد كما لها في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء، المعنى فيكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك\* ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجالى ايضا لانه بصير معلوماح من كل وجه\* واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعنى الجميع فلا يختلف المعنى\* والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس يسجد طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ\* وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهار الشرفه فيعم الرحمة والاستغفار\* او تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون\* واما قولهم يجوز ذلك مجاز تسمية للكل باسم الجزء ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للضرورة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزمة لها ايضا فيجوز ذكر الوجه واردة لازمة وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان الذبوع الذى هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لان حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهومه فليكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم واردة اللازم\* وقيل انه يعنى فى النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين\* وقيل لا يعنى فيه ايضا لما ذكرنا\* والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عموما في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا وارتدت به الذبوع دون سائر مفهوماته لكننت صادقا وان تعمم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلا كذا في الميزان ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مواله حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق الجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ  
وهو مثل الصريم  
اسم لليل والصبح  
جميعا على الاحتمال  
لا على العموم وهذا  
يفارق الجمل

ذكر هذا لان بعض من صرف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابه او جعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل بما يعرف بالتأمل في القران اذا المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ في العلم فالمصنف رحمه الله نفي ذلك و فرقه بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيعي قدس الله روحه \* فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى \* هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات \* فمن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها \* قلت كم من شئ يترأى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانم النظر ان الاقسام المذكورة هل هي موحودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر صفة لمخدوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهي العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او الفنى والاستثناء كقولك ما زيد الشاعر او اما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك نبي انا في هذا المقام شئ الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات \* واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال \* وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم \* والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجح بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \* فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين \* ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل لالكله \* والاولى ان يقال ان في الكتاب قسمين يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لا يرجح بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ما ذكرته اولا \* وبيان الفرق من وجهين \* احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف \* والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى

لان المشترك يحتمل  
الادراك بالتأمل في  
معنى الكلام لغة

الثاني لا يسمى مشتركا اصلا \* والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني لدخول هذا القسم في حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا \* والباء في التأمل للاستعانة وفي برحمان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك \* ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب ملا الاناء عسلا \* وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة \* ونظير ما يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى \* ثلاثة قرؤ \* فان اصحابنا تأملوا في معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل \* وتأملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد انكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه \* ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لاعلى الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع فوله ( معنى زائد ) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانه اسم للدعاء او تحريك الصلوتين وليس ذلك بمراد بنفسه \* اول انسداد باب الترجيح لغة كالتاهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكالواوصى بثلت ماله لمواليه موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منم والاسفل منم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فبهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما يؤدي التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية \* وقال زفر رجه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياس مالو حلف لا يكلم مواله حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل \* ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايبصاء مختلف فاما المقصود في اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويتمم باعتبار هذا المجاز \* وعن ابي يوسف رجه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب وتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى \* والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم \* وعن محمد رجه الله انه قال اذا اصطلموا على احده صح لان الجهالة تزول به كافي مسألة الاقرار لاحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رجهما الله \* والحاصل ان الجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجهه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا اوداك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل في تعيين ما اراده من المعنيين فقوله معنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله ( واما المأول فكذا ) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا

برحمان بعض  
الوجوه على البعض  
فقبل ظهور الرجحان  
سمى مشتركا فاما  
الجمل فالادراك  
لغة معنى زائد ثبت  
شرعا اول انسداد  
باب الترجيح لغة  
فوجب الرجوع فيه  
الى بيان الجمل على  
مانين ان شاء الله  
تعالى واما المأول  
فاترجح من المشترك  
بعض وجوهه  
بغالب الرأي

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشترك والجمل اذ الحقها  
 البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر  
 الواحد والقياس يسمى مأولا \* وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما  
 فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فوضح بالرأى كان مأولا \*  
 وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشارك تناول بعض مادخل تحته بدليل غير مقطوع  
 به من القياس ونحوه فثبت بما ذكرنا ان القيد ليس بلازمين فعلى هذا يكون المراد  
 من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تفسير  
 الكلام المأول ما ترجح بمافيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظنى فقوله ما ترجح بعض وجوهه  
 بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر بقوله بدليل ظنى احتراز عنه \* وقوله بمافيه خفاء  
 ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر  
 فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر \* فالاولى ان  
 يجعل قوله من المشترك زائدا لاعتبار عافيه خفاء او يجعل بمعنى المحتمل اى المأول  
 ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان  
 سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت  
 معرفة كانت الثانية عين الاولى \* وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال بعضه  
 دليل بصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر \* ثم قيل انما دخل  
 المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة  
 الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى  
 النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف  
 المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا  
 كالجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك تابنا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لالى خبر  
 الواحد الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد  
 تمت صلواتك لما التحق بيانا بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* ثبتت فرضية القعدة الاخيرة  
 لما ذكرنا \* قال العبد الضعيف اصلح الله شأنه اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى  
 ذكرناه فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذ ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما  
 اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النص على بعض  
 محتملاته بدليل ظنى لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل قوله من المشترك  
 قيدا لازما عند المصنف وفيه تعسف \* واما قولهم الجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد  
 يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف  
 لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من  
 آل يؤل اذا رجح  
 واولته اذا رجحته  
 وصرفته لانك لما  
 تأملت فى موضع  
 اللفظ فصرفت اللفظ  
 الى بعض المعانى  
 خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت الفرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت وای فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو وطنى وبين معرفة المراد من الجمل بخبر انا واحد الذى هو وطنى \* واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لان الانسليم انها فرضية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عذبان خفيفة رحمة الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و واجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفأحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لانفسد الصلوة بالقعدة من القسم الاول فذلك سمياها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر باحداها او يضل فلا الاترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكاره روى النقد مع حقوق البيان باية الربوا في الاشياء الستة \* واما يكفر من انكر تقدير فرض المسخ بالربع مع حقوق خبر الغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعي بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف ثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوتها بيانا شبهة \* اولته بضم التاء اذا رجعت له و صرفته بفتح التائين \* وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه \* قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله \* اى عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تين صدقه وظهور صحة مناطق به من الوعد والوعيد قوله ( وليس هذا كالجمل ) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالجمل الذى عرف معناه ببيان الجمل فان ذلك مفسر وليس مأول وكذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكر مختصا بالجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى باكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معاني القرآن بالرأى يقتضى الجواز ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا انتهى و ارد عن التفسير دون التأويل \* ثم اختلفوا في الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبين ما يحتمله اللفظ من المعاني ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء \* وقيل التفسير بيان لفظ لا يتحمل الاوجه واحدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الالهة \* وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسير صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يامن ان يكون كذبا \* فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في شرح التأويلات فالمصنف اختار قول الشيخ ابى منصور رحمه الله قوله ( مأخوذ من كذا ) مدار تركيبه الفرق يدل على الكشف لما ذكر \* ومنه يقال سفرت البيت اى كنيسته \*

فقد اولته اليه وصار  
ذلك عاقبة الاحتمال  
بواسطة الرأى قال الله  
تعالى \* هل ينظرون  
الا تأويله \* اى عاقبه  
وليس هذا كالجمل  
اذا عرفت بعض  
وجوهه ببيان الجمل  
فانما يسمى مفسرا لانه  
عرفت بدليل قاطع  
فسمى مفسرا اى  
مكشورا فكشفا بلا شبهة  
مأخوذ من قولهم  
اسفر الصبي اذا اضاء  
اضاءه لاشبهه فيه  
وسفرت المرأة عن  
وجنها اذا كشفت  
النقاب فيكون هذا  
اللفظ مقلوبا من  
من التفسير

ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله \* فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التفسير ومعناها واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لاشبهه فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذبو جذب وطسم وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفهر كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التي يؤتى بها عند الطيب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعاني تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله ( وهذا معنى قول النبي ) اى ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث \* وقوله عليه السلام فليتبوا امرى الخبر اى فقد تبوا اى اتخذ النار منزلا \* قضى بتأويله الباء للاستعانة \* والضمير فى اى راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ما صرفت الالفاظ اليه واجتهدت فى استخراجها هو مراد الله تعالى \* وفى هذا اى الحديث ابطال قولهم لما ذكر \* وما روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به فى حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب فى المقدمات ولكنه يقع فى الخطأ بعد ذلك ان اصاب الحق غيره قوله ( الظاهر اسم لكذا ) المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشئ الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاموليين \* ومن قوله ما ظهر الظهور الغوى فلا يكون فيه تعريف الشئ نفسه اذا الاول بمنزلة العلم فلا راعى فيه المعنى \* وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى ويشتمل غيره احتمالا مرجوحا \* وقيل هو مالا يفتقر فى افادته لعنايه الى غيره قوله ( واما النص فكذا ) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نضا وشرطو فى الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص \* قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجيئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نضا فى مجيئ القوم لكونه مقصودا بالسوق \* وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلالة بالنسبة الى غير السوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته \* قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة وبقوله فاذا زاد وضوحا على الاول بان قصده وسبق له \* قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر فى اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى \* يا ايها الناس اتقوا ربكم \* وقوله جل ذكره \* واحل الله البيع \* وقوله عز اسمه \* فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة \* وهكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى التقوم وصدرا الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا \* ورأيت فى نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار اى قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحي وفى هذا ابطال قول المعتزلة فى ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيريا وقطعا على حقيقته مرادا وهذا باطل واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر فى الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر فى الاحلال واما النص فما ازاد

وضوحا على الظاهر  
بمعنى من المتكلم لا  
في نفس الصيغة  
ماخوذ من قولهم  
نصصت الدابة اذا  
استخرجت تكلفك  
مناسير افرق سيرها  
المعتاد وسمى مجلس  
العروس منصة  
لانه ازداد ظهورا  
على سائر المجالس  
بفضل تكلف اتصل  
به ومثاله قوله تعالى  
فانكحوا ما طاب  
لكم من النساء مثني  
وثلاث ورباع فان  
هذا ظاهر في الاطلاق  
نص في بيان العدد  
لانه سبق الكلام  
للعدد وقصده  
فازداد ظهورا على  
الاول بان قصده  
وسبق له ومثاله قوله  
تعالى \* واحل الله  
البيع وحرم الربوا \*  
فانه ظاهر لتحليل  
والتحريم نص للفصل  
من البيع والربوا  
لانه سبق الكلام  
لاجله فاذا  
وضوحا بمعنى من  
المتكلم لا بمعنى في  
صيغته وحكم الاول

في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد الجمع من غير اطالة فكرة ولا  
اجالة روية نظيره في الشرعيات قوله تعالى \* يا ايها الناس اتقوا ربكم \* وقوله تعالى \* الزانية  
والزاني \* وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر مآظهم  
المراد منه ولكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر بفهمه منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد  
وكالتهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه ثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر  
ليس بشرط بل هو مآظهم المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس  
الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والاترى ان احدا  
من الاصوليين لم يذكر في تحديده لظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما خفل عنه  
الكل \* وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله  
تعالى \* وانكحوا الايماي منكم \* مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى \* فانكحوا  
ما طاب لكم \* مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسمع وان كان يجوز ان ثبت  
لاحداهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كاخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان  
يثبت لاحدهما منزلة على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني \* بل ازدياده  
بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقريئة نظمية تنضم اليه سباقا او سباقا تدل على ان  
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالترفة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسباق  
الكلام وهو قوله تعالى \* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا \* عرف ان الفرض اثبات  
الترفة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتمثلان ولم يعرف  
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا \* يؤيد ما ذكرنا  
ما قال شمس الائمة رحمه الله واما النص فايزداد بسانا بقريئة تقترن باللفظ من المتكلم  
ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام في اثناء  
كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام \* وقال الامام  
اللامشي النص من فيه زيادة ظهور سبق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة  
اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى \* واحل الله البيع \* نص في التفرقة بين البيع والربوا  
حيث اريد بالاسماع ذلك بقريئة دعوى المسألة \* واما قوله بمعنى من المتكلم لافي  
نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر  
ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه  
هو الغرض للمتكلم من السوق كان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة  
بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى  
يدل عليه صيغة بصير ففسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر \* يقال الماشطة تنض  
العروس فتقعدها على المنصة بفتح ايم وهي كرسيا تترى من بين النساء قوله تعالى  
فانكحوا ما طاب لكم \* أي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاني في آية التحريم \*

ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني الا ان هذا عند التعارض اولى منه

وقيل ماذا با الى الصفة لأن ما سؤال عن الصفة كإمان من سؤال عن الذات ولأن الأناث من العقلاء يجرى مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى \* او ما ملكت ايمانهم \* مثنى وثلاث ورباع \* معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرابع ومحلن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا كذا في الكشف \* وقيل ما طاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز \* ظاهر في الاطلاق اى في اباحة نكاح ما يستطيه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة \* وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الا كهي كما قال تعالى \* ولقد كرنا بنى آدم \* وصيرورتها موطوءة مصيبة للآء المهين ينافي التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة \* الضمير فى لانه للشان \* وقصده اى قصد العدد بالسوق \* فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى \* فانكحوا الى قوله رباع \* وضوحا على الاون وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله ( وحكم الاول ) وهو الظاهر تبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثانى وهو الص عام كما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضى ابوزيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعاً ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالى من قرينة الخصوص يوجب العلم وامل قطعاً عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص فى الجملة وكذا كل حقيقة محتمل للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا فى الميزان \* وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لان الناشئ عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لاتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراش الذى هو دليل الاعلاق والاحتمال الذى هو دليل اعتدال العقل وسيأتى بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى \* وذكر الغزالي رحمه الله فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لا يحتمله ثم قال النص يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة اوجه \* الاول ما أطلقه الشافعى فانه سمي الظاهر نصاً فهو

وحكم الاول تبوت  
ما انتظمه يقينا  
وكذلك الثانى الا ان  
هذا عند التعارض  
اولى منه



منطلق على اللغة ولأمانع في التشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت  
الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب  
على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص  
\* الثاني وهو الأشهر هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد كالمسألة  
مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة  
سمى بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الأثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي  
ما لا يتطرق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو  
بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً وظاهراً  
ومجماً لكن بالإضافة إلى الثلاثة معان لا إلى معنى واحد \* الثالث التعبير بالنص بما لا يتطرق  
إليه احتمال مقبول بعضه دليل أما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج اللفظ عن  
كونه نصاً فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً وبالوضع  
الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا جرح في إطلاق النص  
على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر بعد \*  
فظهر بهذا أن موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشائخنا ظني عند أصحاب  
الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر ( وقوله الآن هذا ) أي النص  
استثناء منقطع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن \* أولى  
منه أي من الظاهر لأن النص لما كان أوضح بياناً كان العمل به أولى ولأن فيه جمعاً بين  
الدليلين بخلاف العكس لا يمكن حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولأننا  
انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعضه فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة  
النص وجب حمله عليه \* ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى  
\* وأحر لكم ما وراء ذلكم \* مع قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث  
ورباع \* فإن الأول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بمجمومه وإطلاقه جواز  
نكاح ما وراء الأربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الأربع فيتعارضان فيما وراء  
الأربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه \* ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة إلا بفتح  
الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة فلا اول ظاهر في نفي  
الجواز عام في كل صلوة لأن لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثاني  
نص لأنه أشد وضوحاً في افادة معناه من الأول لأن استعماله لا نفي الفضيلة واستعمال العام  
في بعض مفهوماته شايع ذابح فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الأول على  
المنفرد أي نفي الفضيلة قوله ( واما المفسر فما ازداد ) أي فكلام ازداد وضوحاً على  
النص لأن احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فإن احتماله قائم فيه \* سواء كان  
ذلك الموضوع بسبب معنى في النص \* بان كان أي النص مجملاً وهو تسامح في العبارة

واما المفسر فما ازداد  
وضوحاً على النص  
سواء كان بمعنى في  
النص أو بغيره بان  
كان مجملاً فلحقه بيان  
قاطع

لان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا \*  
 وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل \* فلحقه بيان قاطع  
 احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعي  
 الدلالة ولا بيان فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان  
 خرج عن حيز الاجال \* ولهذا قال فانسده باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان  
 قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به \* وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان  
 لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما  
 الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه \* وحاصله ان البيان  
 كما يلتحق بالكلام للتفسير يلتحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى في نفس  
 الكلام وهو الاجال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لامعنى في الكلام لانه ظاهر في  
 افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت  
 بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال \* وقيل معنى قوله بمعنى في النص  
 ان البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى \* ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا  
 واذا مسه الخير منوعا \* فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به \* سئل احدهم يحيى  
 ما الهام فقال قد فسر الله ولا يكون تفسير ايين من تفسيره وهو الذى اذنته شر اظهر  
 شدة الجزع واذنته خير يخجل به ومنعه الناس وكفى النظير المذكور في الكتاب \* ومعنى  
 قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكاة ثبت  
 تفسيرهما بقول النبي وافعاله لا بيان متصل به فالتمثال المذكور في الكتاب على التفسير الاول  
 من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكاة على العكس من ذلك  
 والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة \* عام اى معنى \* وانما ذكرهما  
 لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا تزوج النساء  
 وقد ذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم قبلى المراد جبريل  
 عليه السلام \* ويصلح هذا المثل نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فمجد الملائكة  
 ظاهر في مجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجعون  
 انقطع الاحتمال بالكيفية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما \* وحكمه  
 الاجباب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم \* (قوله بلا احتمال تخصيص  
 ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح التوقيم وحكمه  
 اعتقادا في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة \* قال شمس  
 الائمة رحمه الله مثاله ما قال عثمان بن عفان فبين تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاح الان  
 قوله تزوجت نص لا ينكح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه  
 احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع رجحنا المفسر ورجحنا النص

فانسده به التأويل  
 او كان عاما فلحقه  
 ما انسده به باب  
 التخصيص مأخوذا  
 ما ذكرنا وذلك مثل  
 قوله تعالى فمجد  
 الملائكة كلهم  
 اجعون فان الملائكة  
 جمع عام محتمل  
 للتخصيص فانسد باب  
 التخصيص بذكر  
 الكل وذكر الكل  
 احتمال تأويل التفرقة  
 فقطعه بقوله اجعون  
 فصار مفسرا وحكمه  
 الاجباب قطعا بلا  
 احتمال تخصيص  
 ولا تأويل الا انه  
 يحتمل النسخ و  
 التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذ كر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام  
 المستحاضة يتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة يتوضأ لوقت كل صلوة قال  
 لأن الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني  
 لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض  
 الظاهر مع النص او المفسر لما بيننا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لالسوق \* الا انه اى  
 المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لاهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل  
 النسخ ونعني به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي ح الى الكذب او الغلط وهو محال على الله  
 تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق  
 بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل  
 الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا  
 الاحتمال يقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراجعا فاما احتمال النسخ فباق لانه  
 لا يثبت الا متراجعا \* فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة  
 وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما  
 متراد فان ههنا \* سمي محكما فظهر بما ذكر انه لا بد من ككون الكلام في غاية  
 الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسي محكما وهو قول عامة الاصوليين  
 من اصحابنا \* ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل  
 الاوجها واحدا \* وقيل هو ما في العقل بيانه \* وقيل هو النسخ وقيل هو ما وقف عليه  
 ويفهم مراده \* وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه \* والمتشابه  
 على اضدادها \* وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود \* وقيل ما فيه الحلال والحرام  
 والاصح هو الاول لان ما اخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون  
 الانتقاض واحكمت الصنعة اى امتت نقضها وتبديلها \* وقيل هو ما خوذ من قولهم  
 احكمت فلانا عن كذا اى منعه \* قال الشاعر ابى حنيفة احكموا سفهاءكم \* انى اخاف  
 عليكم ان اغضبا \* ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم ممنوع من احتمال  
 التاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل وهذا سمي الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى  
 الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس  
 يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع مالمس فيه احتمال التاويل ولا احتمال  
 النسخ والتبديل لذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون  
 لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته  
 جل جلاله وحدث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات  
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه)  
 انما اختار لفظ المقابلة الذى هو اعلم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم  
 المراد به عن احتمال  
 النسخ والتبديل  
 سمي محكما من احكام  
 البناء قال الله تعالى  
 منه آيات محكمات هن  
 ام الكتاب واخر  
 متشابهات وذلك  
 مثل قوله تعالى ان  
 الله بكل شىء عليم  
 واما الاربعة التى  
 تقابل هذه الوجوه  
 فالخفى اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل \* (قوله ماأشبهه معناه وخفي مراده) قيل ماأشبهه معناه من حيث اللغة وخفي مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشبهه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما \* والاشبه انهما يذئبان عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم \* بعارض غير الصيغة اى خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فبعدا بهذه الوساطة عن اسم السرقة فلماذا خفيت الآية في حقهما \* وقوله لاينال الا بالطلب تأكيد \* وفي قوله وذلك اى الخفي مثل الطراز والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل اية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل القصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ \* والاول ان يقال ذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم \* ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيد بعد \* وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله \* وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولاختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول (قوله ثم المشكل) \* في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل (وقونه وهو الداخل في اشكاله) اشارة الى مأخذه قال شمس الأئمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال \* وقال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لاهتهرون الى الفرق بينهما قوله (وهذا الغموض فى المعنى) اى الاشكال انما يقع لغموض فى المعنى \* قيل نظيره قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه مشكل فى حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالايجاع للتعذر فى الظاهر مرادا ولفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كذلك على ما عرفنا مشكل

ماأشبهه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لاينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اخفى فلان اى استتر فى مصره بحيلة عارضة من غير تبديل فى نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطارار وهذا فى مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل فى اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اى دخل فى الحرم واشتى اى دخل فى الشتاء وهذا فوق الاول لاينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليمتيز عن اشكاله وهذا الغموض فى المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقنا هما بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع ان له شهاً بالظاهر وشهاً بالباطن حقيقة وحكماً أما حقيقة فظاهر واما حكماً فلان الماء لو دخل عين الصائم او كئحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجاً للتعذر كالباطن لان اتصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في اتصاله الى داخل الفم والانف حرج فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب \* قلت هذا معنى قهبي لطيف الا ان ما ذكره لا يصلح نظيراً للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباهاً وليس ما ذكره كذلك لان معنى التطهر لغة وشرعاً معلوم ولكنه اشبهه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباهاً لفظ السارق بالنسبة الى السرار والنباش فكان من نظائر الخفي لامن نظائر المشكل \* وذكر شمس الأئمة الكردي رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى \* إله القدر خير من الف شهر \* ولا بد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهراً فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيه ليلة القدر لالف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لاحتمال فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كأثم قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكأثم قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها \* ومن نظائره قوله تعالى \* فاتوا حرثكم اني شتمتم \* اشتبهه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى ابن فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقربة الحرث وبدلاله حرمة القران في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى \* واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى \* قوارير من فضة \* فالقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نقاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تنشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهي الصفا والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها \* قوله عز اسمه \* فصب عليهم ربك سوط عذاب \* فلا صب دوام ولا يكون له شدة ولا سوط عكسه فاستعير العذب للدوام والسوط لاشدة اي انزل عليهم عذاباً شديداً دائماً \* وقيل ذكر العذب اشارة الى انه من السماء من عند الله ذكر السوط اشارة الى ان ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عدلهم في الآخرة كالسوط اذا فيس الى سائر

او الاستعارة بديعة  
وذلك يسمى غريباً  
مثل رجل اغترب  
عن وطنه فاختلف  
بشكله من الناس  
فصار خفياً بمعنى  
زائد على الاول

ما يعذب به \* وقوله جل ذكره \* فأذاقها الله لباس الجوع والخوف \* فاللباس لا يذوق ولكنه يشمل الظاهر ولا يثرله في الباطن والاذقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعيرت الاذقة لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس اشمول فكانه قيل فاذا قمم ما غشيهم من الجوع والخوف اى اثرهما وصل الى بواطنهم مع كونه شاملهم \* وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الأئمة الكركرى رحمه الله \* واعلم ان معنى الطلب والتأمل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لاتالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون ان يفصل المقصود وكذا اذا نظر في قوله تعالى \* ليلة القدر خير من الف شهر \* فوجدها الا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متواليه والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متواليه ولاتالث لهما ثم تأمل فيهما فوجدها بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي قوله (ثم انجمل) اى بعد المشكل الجمل ومعناه فوجه لانه لما بدأ بيان ادنى درجات الخفاء اولا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء \* ما از دجت فيه المعانى اى تدافعت بمعنى يدفع كل واحد سواء لانه شمل معانى كثيرة \* وقوله المعانى ليس بشرط لصيرورته مجمولا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجمولا اذا انسديه باب الترجيح كما مر \* والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ \* والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعانى تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان النوار ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهو نوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر في القسم الاخير توارده المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم \* وقيل قوله ما از دجت فيه المعانى زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار الجمل \* وقال القاضى الامام هو الذى لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان \* وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به \* قلت لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لا ضير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه \* واعلم ان البيان اللاحق بالجمل قد يكون بيانا شافيا وبصير الجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف وبصير الجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا \* وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان الجمل يمثل هذا البيان

ثم الجمل وهو ما  
از دجت فيه المعانى  
واشبهه المراد  
اشتباها لا يدرك  
بنفس العبارة بل  
بالرجوع الى  
الاستفسار ثم الطلب  
ثم التأمل وذلك مثل  
قوله تعالى وحرم  
الربوا فانه

يخرج عن حيز الاجال الى حيز الاشكال بخلاف الاول \* والى ما ذكرنا اشار القاضي  
 الامام ابو زيد رحمه الله في النجوم بذوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر او الظاهر  
 على حسب اقتران البيان به \* فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال  
 لا بد فيه من الاستفسار اولاً ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب  
 والتأمل ولهذا قدم نظير الجملة الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا  
 على الجملة الذي لم يحتاج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة \* وبيان ما قلنا  
 انه بصير مشكلاً بعد البيان ان الربوا مع اجاله اسم جنس محلي باللام فيستغرق جميع انواعه  
 والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقى الحكم فيما  
 وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملاً فيمساواها الا انه لما احتمل  
 ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسيه مشكلاً فيه لاجملاً وبعد الادراك  
 بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار ما أولاً فيه ايضاً صار تقدير الكلام لا بد من الرجوع  
 الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض \* قبل معنى الطلب طلب  
 المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعدية والاظهارة المراد هو الطلب والتأمل  
 في اللفظ لازالة الخفا كما في المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكرنا لا يختصان بالجملة بل  
 يكونان في المفسر والنص ايضاً قوله ( لا يدرك بمعنى اللغة بحال ) فان مطلق الزيادة  
 التي يدل عليه لفظ الربوا واذاء الدعاء والثناء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم  
 يقيا مرادين يقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخر شرعية امام مع رعاية المعنى اللغوي  
 أو بتدويرها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول \* انقطع به اي بالاعتراب اثره فلا  
 يوقف عليه الا بعد الاستفسار \* و ذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلده  
 ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلده حتى  
 لو شهد لا يحل للقاضي ان يقضى بشهادته ولا للزكي ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلده  
 لتعرف حاله \* فان طريق دركه متوهم اي مرجوم من جهة الجملة وطريق درك المشكل قائم  
 اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة قوله ( الا التسليم )  
 استثناء منقطع من لا طريق \* قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فان التشابهات تكشف  
 يوم القيامة \* وهذا اي ما ذكرنا من تفسير التشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلاً  
 قوله ( وعندنا لاحظ للراشخين الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له  
 موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم \* وعلى معنى مع \* وهذا بيان حكم التشابه \* وان الوقف  
 معطوف على قوله لاحظ \* وفي بعض النسخ وعندنا ان لاحظ هو واضح واختلفوا في ان الراشخ  
 في العلم هل يعلم تأويل التشابه فذهب عامة الساف من الحجابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه  
 لاحظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد  
 عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو  
 مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا \* وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لا يدرك بمعنى اللغة  
 بحال وكذلك الصلوة  
 والزكوة وهو  
 مأخوذ من الجملة  
 وهو كرجل اغترب  
 عن وطنه بوجه  
 انقطع به اثره  
 والمشكل يقابل  
 النص والجملة  
 يقابل المفسر فاذا  
 صار المراد مشتبهاً  
 على وجه لا طريق  
 لدركه حتى سقط طلبه  
 ووجب اعتقاد  
 الحقيقة فيه سمي  
 متشابهاً بخلاف  
 الجملة فان طريق  
 دركه متوهم وطريق  
 درك المشكل قائم قائماً  
 المتشابه فلا طريق  
 لدركه الا التسليم  
 فيقتضى اعتقاد  
 الحقيقة قبل الاصابة  
 وهذا معنى قوله تع  
 وآخر متشابهات  
 وعندنا ان لاحظ  
 للراشخين في العلم  
 من التشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيغير الكلام \* وذهب اكثر اثنائين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعلى ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة \* قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا \* قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا تشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل \* وقال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الاربعة الغمسين والحنان والرفيم والواو ثم روى عنه انه علم ذلك \* وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانما يعلمون تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور \* ويدل على ما ذكرنا مقال مجاهد وابن جريح والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنابه \* وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين \* واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى انه مما لا يشركه في علمه سواء فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على الا الله فبقوله والراسخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه \* والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله وقرأت ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون \* ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لاترغ قلوبنا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم \* وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين ساءم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع \* وروى عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فن قال انا فسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام \* ثم قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لأن من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد انه يعلمه ظاهرا لاحقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى \* وقيل كل

على اعتقاد حقيقة  
المراد عند الله تعالى  
وان الوقف على  
قوله وما يعلم تأويله  
الا الله واجب



متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى \* نسوا الله فنسيهم \* فهذا  
متشابه يمكن رده الى قوله تعالى \* لا يضل ربي ولا ينسى \* الذي هو محكم لا يحتمل التأويل  
فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى  
محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى \* يسألونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها  
عند ربي \* ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهوؤ استزلاله وتشكيكه \* وقيل  
هو الذي حقق العلم لبسط الفروع والاجتهاد حتى رسخ في قلبه \* وقيل هو الذي  
حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل \* وعن النبي صلى الله عليه وسلم \* الراسخ من برت بينه  
وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه \* قوله ( واهل الايمان ) جواب عما  
يقال الخطاب المنزل اما لتعريف اولئك التكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليكنه العمل به  
او يحصل له المعرفة به فاذا انسداد العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده  
بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذلك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة  
بقوله واهل الايمان على طبقتين اى منزلتين في العلم \* منهم من يطالب اى يؤمر \* بالامعان  
اى المبالغة \* في السير اى في الطلب من امعن الفرس اذا تابعد في عدوه \* لكونه مبتلى  
بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا  
اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لثله \* ومنهم من يطالب بالوقف اى بالوقوف  
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللزوم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الاية  
وقف اى وقوف أو معناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها \* فانزل المتشابه محققا  
للابتلاء اى في حقه او تيمنا للابتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى في الابتلاء بانزال  
الجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب  
بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا  
وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفي والاجتهاد وانساب النفس وأعمال الفكر  
قديين الجهد من المقصر والاجتهاد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر  
علومهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم ولولا  
ذلك لاستوت الاقدام ولم تميز الخالص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال  
الناس بخير ما تقاوا توافاذا استواوا هلكوا وقال الله تعالى \* ورفع بعضكم فوق بعض درجات  
ليبلوكم فيما آتاكم \* ووجه اخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على  
كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاغضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما  
وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاء بانزال الخفي والمشكل والمتشابه ليعتب بالتفكير فيما  
سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكير في المتشابه معتقدا  
حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع \* وذكر في عين  
المعاني الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وآله من

واهل الايمان على  
طبقتين في العلم منهم  
من يطالب بالامعان  
في السير لكونه  
مبتلى بضرب من  
الجهل ومنهم من  
يطالب بالوقف  
لكونه مكر ما بضرب  
من العلم فانزل المتشابه  
تحقيقا للابتلاء

تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتبل العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة \* وما استأنس الى التذلل لعز العبودة \* والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجل فيه اجالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التليذ لاستاذة اتقيادا فلا يحرم باستغناء برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلا ما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعظم الوجهين بلوى) اي الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان في الطلب لان العقل جبل على صفة تأمل في غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشده عليه من حله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق سائر الجوارخ اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \*ترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة القليلين، ولهذا اخص به الراشحون في العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام \* ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل \* واعمها نفعها اي في الدنيا بالامن من الوقوع في الزيف والزلل بسبب الاتباع \* وجدوى اي في الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر \* وبلوى وجدوى كلاهما بلا توين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسم واعم نفعاعدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتسمكهم بالمتشابهات في اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسم وطريقة الخلف احكم قوله (ومثاله المقطعات) اي مثال المتشابه الحروف المقطعة اي الحروف التي يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا \* ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله عليه الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التأويل \* وقيل هي من السن الملائكة التي تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه \* وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التي خرجت عن الوجود التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها تترك القرآن لتأويل كذا في شرح التأويلات \* والدليل على انها ليست من المتشابهات تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقيين ولم يقل عن احد منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس رجه الله حين سئل عن قوله تعالى \* الرحمن على العرش استوى \* الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمها نفعاً وجدوى وهذا يقابل المحكم ومثاله المقطعات في اوائل السور

منه غير معقول والايان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة \* ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف \* ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف في كونه متشابه او بين ماهو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه \* وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كقيمتها لان نفس الرؤية ليست بتشابه كذا قيل \* والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لاني نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة \* وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ما عرف \* وقوله وان يكون مرثيا لنفسه وغيره من صفات الكمال لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا اماراة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيبه ولنقصان حيل فيه او لعجزه عن مقاومة الناس في ابدانهم اياه والله تعالى غالب على كل شيء وهو اجل من كل جيل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيحوز ان يكون مرثيا لانه من صفات الكمال \* وقوله والمؤمن لا كرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمنع لعدم الاهل وان كان في نفسه ممكننا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التي لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها \* واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطاقة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرثيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة و اشارة الى الالتزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله ( لكن اثبات الجهة منتهى ) لان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي في جهة من الراى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لاني غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفيته متشابه اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشغل بالتأويل \* ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لانسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئي في الشاهد ذو جهة يتحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تتحقق الشئ بالبصر كما هو \* والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى \* الم يعلم بان الله يرى \* وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي

ومثاله اثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقا في الاخرة بنص القران بقوله وجوه ومثله ناضرة الى ربها ناظرة لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرثيا لنفسه وغيره من صفات الكمال والمؤمن لا كرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة منتهى فصار بوصفه متشابه فوجب تسليم التشابه على اعتقاد الحقبة فيه

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات  
هذه الاوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه  
في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادى قوله ( وكذلك ) اى وكذا ثبت الرؤية  
اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احتراز عن قول من قال لا يوصف  
الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن  
اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع  
تزيينه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في  
الشاهد لان من لا وجه له او لا يده يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال  
فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية  
فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل \* واعلم ان  
في امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم  
ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرجة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية  
ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية  
ايضا چشم خدای وروى خدای ودست خدای وغير ذلك قوله ( ولن يجوز  
ابطال الاصل ) اى لا يجوز الحكم بان القول للرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك  
الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى  
شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك  
الشخص في الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من  
النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية  
وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق  
ثبوتها \* فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد  
لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها \* ويجوز ان يكون  
معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم  
بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له  
والصفات لو ثبتت اكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هى الذات فهى غير الذات  
لا محالة كزيد المالم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغيرة في الازل مناف  
للتوحيد من هذا سوا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم \*  
ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قائمة بخلو الذات عن الصفات \*  
والتعطيل في الاصل تزع الخلى من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جديدها  
من القلائد الا انه يستعمل في التحلية عن الصفات لانها تنزل الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى  
هيئته التى هى صفة لان تزيينه بها \* ويجوز ان يكون مأخوذا من المعطلة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد  
والوجه حق عندنا  
معلوم باصله متشابه  
بوصفه ولن يجوز  
ابطال الاصل بالعجز  
عن درك الوصف  
وانما ضلت المعتزلة  
من هذا الوجه فانهم  
ردوا الاصول  
لجهلهم بالصفات  
فصاروا معطلة

النصوص وتركوها بلا جعل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) اي بالنسبة الى اصل التقسيم \* وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل \* الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه \* وقوله كل لفظ اشارة الى ابن الحقيقة من عوارض الالفاظ والمعاني وكلها الجمل اذا المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا \* واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية ومخرجة والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فتعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم تعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالداية لذوات الاربع او خاصا كالكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة \* ولا يستراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والداية المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لانتقال بينهما معنى او ذانا والآية تقضى بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد \* ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شمرط غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم بعض مسمياته في اللغة كتخصيص الداية بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء ~~عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية هو الشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتهما والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانها يجب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الداية حقيقة في مطلق كل داية فاستعماله في الداية المقيدة على الخصوص يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لافيا وضعت له اولاً وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتهما اولاً في اللغة اذ لا تقضى بين كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازا باعتبار آخر \* واختار بعض الاصوليين في تعريفهما ان الحقيقة ما فيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع الخطاب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية \* والمجاز ما فيد به غير ما اصطلاح عليه في اصل تلك المواضع التي وقع~~

وتفسير القسم الثالث  
ان الحقيقة اسم لكل  
لفظ اريد به ما وضع له  
ماخوذ من حق  
الشيء بحق حقا فهو  
حق وحقا وحقيق

التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز لغوى والشرعى والعرفى  
 ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا  
 التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا  
 صيرورته فى نفسه اسدا بلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الاسد الى الغاية  
 القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ فى غير موضوعه \* ويحجب  
 عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوته مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف  
 للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له فى غير موضوعه حقيقة \* وذكر صاحب  
 المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما هى موضوعه من غير تأويل فى الوضع  
 كاستعمال الاسد فى الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوعه بالتحقيق ولأنا تأويل فيه \* قال  
 وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة فى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هى  
 موضوعه له على اصح القولين ولا نسبها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للاستعارة  
 على ضرب من التأويل \* قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعه بالتحقيق  
 استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقة ما مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع \* قال وقولى  
 بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها  
 فيما هى موضوعه له \* وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية  
 تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة فى غير ما هى موضوعه له مع اننا لانسبها مجازا  
 لعرائها عن هذا القيد \* واعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل  
 من الفعل الذى هو الاصل فى حقوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على  
 موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جارا على  
 موصوف لا يلحقه تاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح \* ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل  
 من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف \* واما بمعنى مفعول من حققت  
 الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى \* والتاء للتأنيث  
 اذا كانت بالمعنى الاول ولشبهه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة  
 كالنظيمة والاكلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كمان التأنيث ثان \* وقال صاحب  
 المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة  
 على الموصوف \* والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة  
 اذا استعملت فى غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعد من اصله  
 اى عن موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعول  
 للوضع او المصدر حقيقة لا لالفاعل فاطلاقه على اللفظ المتقل لا يكون الاجازا ولأن  
 حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فالماضى الالفاظ فلا تثبت  
 ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه \* وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

والمجاز اسم لما يريد  
 به غير ما وضع له  
 مفعول من جاز يجوز  
 بمعنى فاعل اى متعد  
 عن اصله

عرفية ايضا كما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذا استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل \* وذكر الغزالي في المستصفي ان لفظ الحقيقة مشتركة قد يراد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها استعمال في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز \* واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان \* والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له قوله ( ولا ينال الحقيقة الا بالسمع ) آي لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل في طريقه او معناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه \* وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لا يمكن ان تكون ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولا تهدي كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بدفهما من الوضع ولا بد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ في معناه المجازي فلا يفتقر في كل فرد الى السماع وان كان يفتقر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على السبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور \* وذهبت طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محججين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كمنارة مثلا او وجود العلاقة المعتبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها واحتج الجمهور باننا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلي الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط \* وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة  
الا بالسمع ولا تسقط  
عن السمي ابدأ  
والمجاز ينال بالتأمل  
في طريقه ليعتبر به  
ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعبرة وما يكون نقلها  
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولاً عن اهل اللغة كما في جميع المستعملات  
فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظاً بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير نظر الى شيء  
اخر \* والجواب عما ذكرنا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما  
يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي صورتين الاوليين العلاقة  
ليست معتبرة لان مجرد الطول ليس معتبراً وهو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد  
الطول بله وغيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد لا يحصل  
بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع موجود لانها  
من المتقابلات وفي مثله لا يعتبر المجاورة \* واما قولهم لوجاز لكان قياساً او اختراعاً فلا  
نسلم انه لو لم يكن قياساً لكان اختراعاً لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوماً من مجازي  
كلامهم صحة الاطلاق ولكنه ليس كذلك لان افاستقرئنا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة  
للاطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزم بما ذكرتم  
كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياساً او اختراعاً وانتم لا تقولون به \* وقوله  
ولانسقط عن المسمى ابداً) من احدى العلامات الذي يميز بها الحقيقة عن المجاز  
ومعناه ان الحقيقة لا يتنى عن سماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه  
في نفس الامر ولهذا لما يصحح ان يتنى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وضح ان يتنى عن  
الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير  
مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازاً او حقيقة فان  
من تردّد في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انما يصحح منه النفي لو علم كونه مجازاً ويمتنع منه لو  
علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازاً على صحة النفي وامتناعه لزم الدور \* ولو قيل  
المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجازي استعمالهم وعدم وجدانه فيها  
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لا يصلح  
علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان  
يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لامن العلامات \* بل  
المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو  
حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير  
اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصر على عليها بل  
ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعني كما ان النص لا يعرف الا  
بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل  
في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك  
الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسمع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من  
الحقيقة مثال  
اقياس من النص



في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظه فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد إلا أن المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني اللغوية قوله ( وأما الصريح فمأظهر المراد منه ظهورا بينا ) أي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر \* وقيل لا بد فيه من قيد وهو أن يقال بالاستعمال أو بالعرف ونحوهما لتمييز عن المفسر والنص إذا اختلف بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الأثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص إليه أشير في الميزان إلا أن الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه إذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه إلا الحقايق العرفية \* وقيل لأحاجة إلى هذا القيد لأن تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتخصيص والتفسير كما يحصل بكثرته الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من أقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لأن الشرط فيه كون الظهور بينا أي تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الإشارة بالظهور فيقال هذه إشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة أصلا لعدم تمام الانكشاف فيها \* وبؤيده ما ذكره السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله أن الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي أبو زيد وشمس الأئمة رحمه الله أن الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجازا \* قلت هذا كلام حسن إذ الاستبعاد في تسمية النص أو المفسر صريحا وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه إلا أن مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر إذ ظهورهما بالغة لا بالاستعمال فتبين أن ما ذكرنا أولا أصح \* ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في إيراد النظائر بين ما هو مجاز لغوي وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله أنت حر و أنت طالق ونكحت من قبيل الأول وقوله بعث من قبيل الثاني وقوله ( وهذا اللفظ ) أي الصريح . موضوع لهذا المعنى أي لما ظهر المراد منه ظهورا بينا إشارة إلى أنه من الأسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف أو الشرع كالبيع والشراء لأن الأسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة \* وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح بصرح صراحة و صروحة إذا خلص وانكشف \* وتصريح الجمران يذهب عنه الزيد \* وصرح فلان بما في نفسه أي أظهره قوله ( والصريح الخالص من كل شيء ) كلمة من متعلقة بالصريح أي الصريح من كل شيء خالصة قبيل في الصحاح وكل خالص صريح \* ويجوز أن تكون متعلقة بالخالص أي الذي خلص من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحا قوله ( وهو

وأما الصريح فمأظهر  
المراد به ظهورا بينا  
زائدا ومنه سمي  
القصر صرحا  
لارتفاعه عن سائر  
الابنية والصريح  
الخالص من كل شيء  
وذلك مثل قوله  
أنت حر و أنت طالق  
والكنياية خلاف  
الصريح

ما استتر المراد به) أي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي اريد به \* وانما فر خلاف الصريح به لأن خلاف الشيء قديكون نقيضه وقديكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكنائية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان قدير قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر \* وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استنارا تاما ولا يوجد ذلك الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعاً ولا مانعاً فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستنار لانقيضه اذ هو اولي بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثاني عدما وبين ايضا بترك قوله استنارا تاما ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه \* ثم لا بد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستنار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستنار فانه مقصود عندهم لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة \* وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد \* ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلطف بكلام لا فائدة معنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفي الحقيقة مقيد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستنار فلا بدح من قدر مشترك اي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم \* وقال صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ما يلزمه لينقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل للجاد لينقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لاتنا في ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل الجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز يتنا في ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل \* والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم \* وذكر غيره في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي

وهو ما استتر المراد به  
مثل هاء المغاية  
وسائر الفاظ الضمير

الكناية لاحاجة اليه فأن العرب تكنى عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضرير بابى العيناء  
 ولاتصال بينهما بل بينهما تضاد \* مثل هاء المغاربة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت  
 وغيرها لانها للم تميز بين اسم واسم البدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التمييز  
 بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك  
 من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها البدلالة اخرى والصريح اسم لما  
 فهم معناه منه بنفسه \* ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفاظ  
 كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في التعريف لانه يقول انها انما وضعت  
 ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى  
 عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لانها كنيات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعه  
 لان تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلة  
 في التعريف قوله ( اخذت اى الكناية ) من قولهم كنىت وكنوت ) وقع على مذهب  
 الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين  
 فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه \* ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى  
 في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية \* وان كانت واو وهى لغة فيها غير مشهورة  
 ولهذا استشهد لهادون الياى فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها  
 في جييت الخراج جياوة والاصل جباية \* والكناية لغة ان تتكلم بشئ وتريد به غيره  
 فهى من الاسماء المقررة \* والقذور المرأة التى تجتنب الاقدار والريب \* واعرب بحجته اى  
 افصح بها من غير تقية من احد \* والمصارحة المجاهرة \* يعنى انى ربما ذكر غيرها واريدها  
 خوفا من عشيرتها واخفاء لحبتي اياها وربما غلبنى سكر الحبة فأفصح بها من غير تقية من  
 احد واذكرها صريحا \* وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتى  
 تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله ( وتفسير القسم الرابع ) اى باعتبار اصل التقسيم  
 او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال  
 القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر  
 ابواليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولك جميع القوم  
 وكل الدراهم ونفس الشئ \* والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على  
 العكس وهو المراد ههنا \* والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة  
 اى فسرتها وكذا عبرتها \* وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على  
 المعانى عبارات لانها تقسم ما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة  
 الرؤيا ولانها تكلم عما فى الضمير \* واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى  
 من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما  
 اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع خصوص فهذا هو المراد من النص

أخذت من قولهم  
 كنىت وكنوت ومنه  
 قول الشاعر وانى  
 لاكنو عن قذور  
 بغيرها \* واعرب  
 احيانا بها فأصرح  
 وهذه جملة يأتى  
 تفسيرها فى باب بيان  
 الحكم وتفسير القسم  
 الرابع ان الاستدلال  
 بعبارة النص

في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية او غيرها استدلالا بعبارة النص لا غير \* هو العمل بظاهر ماسبق الكلام له المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* والزنا حرام لقوله جل ذكره \* ولا تقربوا الزنا \* فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته \* واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب \* احدى ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصيل منه كالعبد في قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع \* والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية \* والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانه قد بيع الكلب من قوله عليه السلام \* ان من السحت ثمن الكلب \* الحديث فانقسم الاول مسوق ليس الا وانقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لإفادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصيل اذ لا يتأتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سوا كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم \* او في اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع واحل الله البيع وحرم الربوا \* ويؤيد ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم الثابت بعين النص اي بعبارة ما اثبتته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى \* واحل الله البيع وحرم الربوا \* فعين النص بوجوب اباحة البيع وحرمة الربوا والفرقة \* فسوى بين ماهو مقصود اصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بشارته بقوله (والاستدلال بشارته) الاشارة الى ائمة فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لا قبالة الى ما ذل عليه ظاهر الكلام فالنص يشيره اليه \* وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا يسبق له النص تعرض لجانب اللفظ \* والضمير في لكنه واه راجع الى ما وايس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسبق له الكلام لا بد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضي الامام وشمس الائمة رجهما الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكشائية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح \* ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر  
ماسبق الكلام له  
والاستدلال بشارته  
هو العمل بما ثبت  
بنظمه لغة ولكنه غير  
مقصود ولا يسبق له  
النص وليس بظاهر  
من كل وجه فسميانه  
اشارة

كرجل ينظر بصره  
الى شئ ويدرك مع  
ذلك غيره باشارة  
لحظاته ونظيره  
قوله تعالى للفقراء  
المهاجرين الذين  
اخرجوا من ديارهم  
واموالهم انما سبق  
النص لاستحقاق  
سهم من الغنمة على  
سبيل الترجة لما  
سبق واسم الفقراء  
اشارة الى زوال  
ملكهم عما خلقوا  
في دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميائه  
اشارة بالفاء \* وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ماهو  
المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود في ضمن ماهو المقصود والغرض منه التنبيه على  
كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع  
ادراك ماهو المقصود به من كمال قوة الابصار \* واللمحظ النظر بمؤخر العين ويدرك  
غيره باشارة لحظاته اي بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما قبل عليه ليدركه \* الضمير  
في نظيره راجع الى ما في قوله ما ثبت بنظم لغة \* على سبيل الترجة بفتح الجيم اي التفسير  
ومنه الترجان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير \* لما سبق وهو قوله تعالى  
\* ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل \* لاما قبله وهو قوله \* فله وللرسول \* لان  
قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا بذكر العامل لان قوله فله وللرسول والمعطوف عليه  
لانه تعالى هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف  
وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عن اسمه \* ويصرون الله ورسوله \* اليه اشير في  
الكشاف \* وقيل هو معطوف على الاول بغير او كما يقال هذا المال لن يدلكر لعمر وكذا  
في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيان للمصرف آخر \* وعلى التفسيرين  
السوق لبيان مصارف الخمس \* واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة  
الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلقوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه  
تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا ميسرين بمكة بدليل قوله جل ذكره \* اخرجوا من  
ديارهم واموالهم \* والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا بعد اليد عن المال لان ضده الغنى  
وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن  
المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب بالاعظيا  
لعدم الملك حقيقة فلماذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك  
لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه \* وهذه من الاشارات  
الظاهرة التي تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم  
فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه  
وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطعمهم بالكلية عن اموالهم  
فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات  
اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم  
اضلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل \* صم  
بكم عى فهم لا يعقلون \* بهذا الطريق \* والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى \* ولن  
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا \* وليس المراد نفي السبيل الحسى بالايجاع فيرجع  
النفي الى السبيل الشرعى والتكلم بالفقر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل \*

و ما روى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضاء واسر  
امرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل تصدت لفرار فواضعت يدي على بعير الا  
رضا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضاء فركنت الي فركتها وقتلت ان نجاني الله  
عليها فله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال  
عليه السلام \* بئس ماجازيتها لانذر فيما لا يملكه ان آدم وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك  
على اسم الله تعالى \* ولكننا نقول لاجله في الآية لانها تدل على نفي سبيلهم  
على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ايضا انما الكلام في الاموال  
\* او المراد نفي السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله \* فالله  
يحكم بينهم يوم القيامة \* او نفي الحجية كما قال السدي ولا يماذكر من الحديث لانه  
معارض بما روى ان عليا رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا تنزل دارك  
يعنى الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضي الله عنها وقد كان استولى عليها  
عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار \* ولا يقال انما قال ذلك لانه كان  
خر بها ولم تبق صالحة للنزول لان قول علي رضي الله عنه لا تنزل دارك يا أبي ذلك \* وما اول  
بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلماذا استردها منها وجعل  
نذرها فيما لا يملك فلما يصلح ما ذكر من القرآن صار با للفظ الفقهاء الى المجاز يحمل على  
الحقيقة اذ هي الاصل في الكلام \* فالخاصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها  
قطعا مثل العبارة مثلها في قوله تعالى \* وعلى المولود له رزقهن \* وقد لا توجب قطعا  
وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه  
قوله ( وقوله عز وجل ) اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا  
جمله مستأنفة لا محل لها من الاعراب واما مبتدأ وسبق خبره فيكون مرفوع المحل  
واشار عطف على سبق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله  
اي سبق هذا القول لكذا وأشار هذا السوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر  
السوق فانه هذا الكلام \* او الضمير المستكن في اشار والبارز في بقوله يرجعان الى ما دل عليه  
قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكأنه هو مراد المصنف اي سبق  
هذا القول لكذا وأشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا \*  
او الباء في بقوله زائدة وأشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اي سبق  
قول الله وهو على المولود له الى اخره لكذا وأشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفي  
الكل بعد \* ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اي وعلى  
الذي ولد له وهو الاب \* وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المقضوب  
عليهم \* رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن \* بالمعروف اي من غير اسراف  
ولا تقتير نظر اللجانين \* او تفسيره ما ذكر بعده في الآية \* ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود  
له رزقهن وكسوتهن  
سبق لاثبات النفقة  
واشار بقوله تعالى  
وعلى المولود له الى  
ان النسب الى الاباء

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بتدليل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهم يحتجّن الى ما يقمن به ابدانهم لان الولد انما يغتذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هي الى التستر فكان هذا من الحواج الضرورية كذا في التيسير \* وان كان المراد منها المنكوحات بتدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الرضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح \* وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب \* وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشياً والام عجمية بعد الولد قرشياً في باب الكفاة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس \* ولهذا قيل ( شعر ) وانما امهات الناس اوعية \* مستودعات والانساب آباء \* وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الاباء اى الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظهار الاترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى \* واخشوا يوماً لا يجزى والد عن ولده \* الآية قوله ( والى قوله ) اى قول النبي عليه السلام انت ومالك لايبك \* روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال انلى مالا وان والذى يحتاج الى مالى قال انت ومالك لوالدك \* وفي رواية لو لوالدك كذا في المصابيح \* وذكر في الكشاف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفاً وانا قوى وفقيراً وانا غنى فكنت لامنعه شيئاً من مالى واليوم انا ضعيف وهو قوى وانا فقير وهو غنى ويخجل على بماله فبكى عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الابى ثم قال للولد انت ومالك لايبك \* وذكر الامام ظهير الدين البخارى في فوائده ان شيخاً اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق على من ماله فتزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ تدانسا في ابنه ايانا ما قرع سمع بمنلهما فاستنشداه فانشدها الشيخ وقال \* غدتك مولودا ومنتك يافعا \* نعل بما احنى عليك وتنهل \* اذ اليلة ضاقتك بالسقم لم ابت \* لسقمك الابا كياً اتمل \* كاني انا المطروق دونك بالدى \* طرقت به دونى وعينى نهمل \* فلما بلغت السن والغاية التى \* اليها مدى ما كنت فيك اؤمل \* جعلت جزائى غلظة وفظاظة \* كارك انت المم المتفضل \* فليتك اذ لم ترع حق ابوتى \* فعلت كالجار الجاور يفعل \* تراه بعد الخلف كانه \* برد على اهل الصواب مؤكل \* فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لايبك \* بهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على تبرت حقيقة التملك لكنه لما تخلف بالاجماع بقوله عليه السلام \* الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين \* ثبت به حق التملك في ماله فيملكه

والى قوله عليه  
السلام انت ومالك  
لايبك وقوله

عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الحوايج الاصلية وبغوض ان لم يكن كذلك وان له  
 تأويلا في نفسه فلا يعاقب بالتلاف ولده كالا يعاقب بالتلاف عليه وقد عرف بحقيقة في موضعه  
 فالنص المذكور بشارته ايدهذا الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل  
 صحة الحديث لقوله عليه السلام \* وما وافق فاقبلوه \* فهذا معنى قوله و اشار الى قوله انت  
 ومالك لايتك قوله ( تعالى وحله وفضاله ) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن  
 الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينهى به والغرض هو الدلالة على  
 الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته \* ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدي اذا الطفل  
 يحمل باليد في هذه المدة بخلاف المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل  
 في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابي حنيفة  
 رحمه الله في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا \* ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى \* حولين  
 كاملين \* وفضاله في عامين \* على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا لتعارض \* وان  
 كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فلاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك  
 لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل يتمسك به بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين  
 يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يظم درجة فدرجة حتى يبس اللبن  
 ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حواين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك  
 الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للاثناء بالابتداء كذا في المبسوط \* ثم  
 هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب  
 في جانب الام بقوله \* جلته امه كرها \* اي ذات كره على الحال او جلادا كره على الصفة  
 للمصدر والكره المشقة \* ثم زاد في البيان بقوله \* وحله وفضاله ثلثون شهرا \* اي  
 مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه  
 المدة \* وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال علي او ابن عباس رضي  
 الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر  
 وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فهم برجها فقال علي او ابن عباس رضي الله  
 عنهم امانها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى  
 \* وحله وفضاله ثلثون شهرا \* وقال عز اسمه \* والوالدات يرضعن اولادهن حولين \*  
 كاملين \* فبقي ستة اشهر للحملها فاخذ عمر بقوله واثني عليه ودرأ عنها الحد \* قال ابو  
 اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدعة فهمه وقد اخفى  
 هذا الحكم على الصحابة فلما ظهره قبلوا منه \* ولا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل  
 على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتي بيانه  
 ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله  
 فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحله وفضاله  
 ثلثون شهرا سبق  
 لاثبات منة الوالدة  
 على الولد وفيه  
 اشارة الى ان اقل مدة  
 الحمل ستة اشهر اذا  
 رفعت مدة الرضاع  
 وهذا القسم هو  
 الثابت بعينه



( فان قيل ) العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان  
 المنة ذكر الاكثر المعتاد لاذكر الاقل النادر كافي جانب الفصال ( قلنا ) قد قيل  
 نزلت الآية في ابي بكر رضى الله عنه جلته امه بمشقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر  
 وقيل نزلت في الحسن والحسين رضى الله تعالى عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة كذا  
 في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواها لثلا يؤدى الى الكذب \* ولان  
 هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان لا يعيش اذا ولد الاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل  
 في هذه المدة موجودة لاحالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما  
 للمنة لاحالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لاحد الجانب القلة فيه بل لا يقين  
 في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر  
 لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير  
 كانه قيل قد جلته ستة اشهر لاحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه  
 الاحسان اليها \* دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده \* وقيل  
 هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى الغوى \* ويسميتها عامة الاصوليين فحوى  
 الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح \* وفي الاساس عرفت في فحوى كلامه اى  
 فيما تسحت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو ازار القدر \* ويسميتها بعض اصحاب  
 الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق  
 قوله ( بمعنى الصلغة ) اى بمعناه الغوى لا بمعناه الشرعى \* ولغة تميز \* لاجتهادا ولا  
 استنباطا ترادف وهذا نفي كونه قياسا \* واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرف المعنى  
 المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهركف الاذى  
 عن الوالدين لان سوق الكلام ابيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشم بطريق  
 التنبه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى \* ان الذين يأكلون اموال  
 اليتيم ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما  
 لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ يقول السلطان للجلاد اذ امره بقتل ملك  
 منازعه لاتقله اف ولكن اقتله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف  
 ويعول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا  
 بحث \* ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعيا كافي تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان  
 احتمل ان يكون غيره هو المقصود كافي ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى  
 ظنية \* ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن  
 بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على  
 ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلته جامعة مؤثرة كدفع الاذى  
 يكون قياسا اذ المعنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميها جليا \* وليس كما ظنوا

واما التاب بدلالة  
 النص فالتاب بمعنى  
 النص لغة لاجتهادا  
 ولا استنباطا مثل  
 قوله تعالى ولا تقل  
 لهما اف هذا قول  
 معلوم بظاهره معلوم  
 بمعناه وهو الاذى

على ما ذهب اليه الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءاً من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلاً جزءاً مما تخيلوه فرما كما لو قال السيد عبده لا تعظ زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الدرّة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتاً قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس \* ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتى القياس ونفاته الاما نقل عن داود الظاهري لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله ( وهذا معنى يفهم منه لغة) اى الاذى يفهم من التأنيف لغة لا رأياً كعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود اىصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه بالبعد الموت لم يبرف كذلك معنى الاذى من التأنيف \* ثم تعدى حكمه اى حكم التأنيف وهو الحرام الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه \* ولما تعلق الحكم بالابناء في التأنيف صار في التقدير كأثر قيل لا تؤذ هما فثبت الحرمة عامة \* ولا يقال ينبغي ان يحرم التأنيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعماله بجهة الاكرام لان العبرة بالنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كما في اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا \* لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد فيكون ظنياً وانه لا يظهر في مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتاً بالنص وعرف قطعاً ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لا غير كطهارة سور الهرة لما تعلق بالطوف في قوله عليه السلام الهرة ليست نجسة الحديث كان سور الهرة الوحشية نجساً مع قيام النص لعدم الطوف \* وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضرورى او بمنزلة لاننا نجد انفسنا كنة اليه في اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأى غيرهم فيه فلا يكون قياساً لا انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله ( وانه يعمل عمل النص) اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياساً من اصحاب الشافعي لانه ثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياساً من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد \* وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كعباً من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمنزل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذى علته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً \* ويؤيده ما ذكرنا فى الغزالي فى المستصفي وقد اختلفوا فى تسمية هذا القسم قياساً او بعد تسميته قياساً لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياساً اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة فى الاسامى فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأى والاجتهاد كعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص \*

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة قوله ( واما الثابت باقتضاء النص الى آخره ) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتفاضه اي طلبه \* قيل في تفسير المقتضى هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه \* وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ \* وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاه النص ليحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصححه شرعا \* واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانه عن اللغو ونحوه فالخامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين \* وقيل الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء واثبت به هو حكم المقتضى \* ومثاله المشهور قولك لعيرك اعتق عبدك عنى بالف ففس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى واثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى \* والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص \* ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت \* والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات \* واللام فيه بدل الاضافة \* والقاء في فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اولى لتعليل اشتراط تقدمه عليه \* وهى في فصار لبيان كونه نتيجة للجمله الاولى \* وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يبد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وانما سمى هذا الشيء بالمقتضى لانه امر اقتضاء النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف الشروط على الشرط فقدم لاحالة ولما اقتضى النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه \* ويؤكد هذا الوجه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم \* ورأيت في بعض النشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فشيء لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحاً فصار متناول النص . مضافاً الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص واذ لم يصح لا يكون . مضافاً الى النص كقوله عليه السلام \* شراء القريب اعتاق \* اضافة الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعاً الى ما في متناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فلاقتضاه بمعنى المقتضى وبقراً بشرط التنبؤين والجملة بعده صفة له \* وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت \* والمقتضى بمعنى المفعول \* والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير \* وهى فى فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء \* وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالمراد بعمل النص في اثباته اى لم يوجب الا بشرط تقديم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافاً الى النص ايضا بواسطة فلا يكون ثابتاً بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص \* قال شمس الأئمة فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس \* ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فثبت بشئ زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتاً بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله ( وعلامته الى اخره ) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتصحبه ثلاثة اقسام \* ما يضمن ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام \* رفع عن امتى الخطاء الحديث \* وما يضمن لصحته عقلاً كقوله تعالى اخبارا \* واسئل القرية \* وما يضمن لصحته شرعاً كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسمو الكل مقتضى ولهذا قالوا فى تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد \* ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام \* وخالفهم المصنف وشمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما يضمن صحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً وسموه محذوفاً ومضمراً وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فإنه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتى الكلام فيه مشروحاً ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة \*

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما يريد به فاما قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق فى القرية ما يضيف اليه بل هذا

فقال وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي بصير مفيدا لعنايه  
ووجبا لما تناوله \* وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اي لا يتغير ظاهر الكلام عن  
حاله واعرايه عند التصريح به كذا قيل بل يبق كما كان قبله \* ويصلح نصب الحياء اي  
المذكور لما يريد به من المعنى اي لا يتغير معناه ايضا \* وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه  
وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن  
حاله واعرايه كما في قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما يريد به لتغير معناه  
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان  
يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله ولكنه لا يبقى صالحا لما يريد به لان دلالة حال  
العبد وهو تمرده على مولاه بهذا الزوج يدك على ان عرض المولى رد العقد والتارك فانه  
يسمى طلاقا لابقاء النكاح وانه في ولايته فيصح الامر فلوثبت الاجازة اقتضاء لم يبق  
قوله طلقها صالحا لما يريد به وهو ايجاب التاركة بل بصير امرا للعبد بالطلاق وليس في  
ولايته ذلك فلا يصح الامر \* بخلاف ما اذا زوجوه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث  
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما يريد به كما كان لانه يملك التطبيق بعد الاجازة  
كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا \* وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى  
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما يريد به من تصحيح الكلام  
وذلك بان يمكن اتبائه تبعاً للمقتضى \* قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق  
الاقتضاء اذا كان تابعا للصرح لأن المقتضى يصير تابعا للصرح في الثبوت فينبغي  
ان يكون تابعا في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت أو يكون مثله لأن  
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع  
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وأن كان الطلاق لا يقع على اليد لا بعد وقوعه على  
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها في الذكر والثبوت لانه  
يؤدى الى ان يصير الاصل تبعاً لاصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بخلاف  
بيننا وبين الشافعي الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما  
الاختلاف في عمومه هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبد كافر بهذا العبد  
عن يمينك لا يثبت الاعتناق اقتضاء لان اهلية الاعتناق اصل لثبوت التصرفات فلا تثبت  
تبعاً وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذا وخطبوا بها ثبت الايمان مقتضى  
تبعها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان \* وكذلك ذكر في دعوى الجامع  
اذا ادعى على اخرايك اخي لابي وامى فان كان يدعى عليه حقا صححت الدعوى وقبلت  
الشهادة على ذلك والافلا لان الاخوة حق بيني على البنوة على الغائب وذلك اصل  
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى  
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاء وتبعاله فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الامل اذا ثبت اى صرح به  
 ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها \* والضمير فى اليه راجع الى  
 القرية على تاويل المذكور او السؤال هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق  
 فيه ان التأنيت انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكور بزيادة حرف على صيغة  
 التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان  
 كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيت واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب  
 وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيتهما للم يمكن مرتبا على التذكير  
 اذ ليس لهما مذكر لابتقصان حرف التأنيت ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير  
 والتأنيت سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل  
 معرفة بخلاف المعرفة والنكرة لان تأنيتهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشئ  
 فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت  
 فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ  
 وهذه شئ وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفه قتين ان التذكير  
 والتأنيت اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح المفصل \* ولهذا قال  
 جارا لله فى المفصل فى الضمير والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل بهمة  
 ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيت \* وليكن هذا على ذكر  
 منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله ( من باب الاضمار ) جعله من باب  
 الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار له اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب  
 بلدة وقوله الله لافعلن بالجرو الحذف بخلافه كقوله تعالى \* واختر موسى قومه \* اى من  
 قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من النظر من هذا القبيل فكان تسميته  
 بالمحذوف اولى وما ذكره ههنا توسع \* ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحريم وهو قوله  
 تعالى قحير رقية لانه فى معنى الامر اى فحرروا رقية مقتضى الملك لان تحريم الحر لا يتصور  
 وكذا تحريم ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحريم رقية لملكه ثم اذا قدر  
 مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما يريد به وهو التكفير \* وذکر السيد الامام  
 ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى \* وصاحبهما فى الدنيا عروفا \* ولا يتحقق  
 المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه \*  
 هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه \* وبيان ترتيبها اى فى البعض  
 لانه لم يبين الترتيب فى الكل \* والفصل الرابع اى من البيان فكأنه جعل بيان معانيها  
 لغة فضلا وبيان معانيها شرعا فضلا وبيان ترتيبها عند التعارض فضلا وبيان الاحكام  
 رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان  
 صحة المقتضى انما  
 يكون لصحة المقتضى  
 ومثاله الامر بالتحريم  
 للتكفير مقتضى للملك  
 ولم يذكر هذا لبيان  
 معرفة تفسير هذه  
 الاصول لغة وتفسير  
 معانيها وبيان ترتيبها  
 والفصل الرابع فى  
 بيان احكامها والله  
 اعلم بالصواب

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام \* من تعلم بابا من العلم \* اي نوعا منه قوله ( يتناول الخصوص ) اي مدلوله \* قطعا تميز اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه \* ويقينا اي ثبوتا في ذاته من غير شك \* واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد \* بلا شبهة تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقي فيه شبهة لاحالة \* والغرض من التأكيد مرتين المبالغة في نفي قول من قال انه ليس بقطعي لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلي فلماذا قدمه \* لما يريد به اي لاجل ما يريد بالخصوص من الحكم الشرعي \* ومن البيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومه لما يريد به من تعلق وجوب الترتيب به \* يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ وجوب العمل به فيما هو موضوع له لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة \* وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في اليقين فاما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين \* لا يخلو الخاص عن هذا اي عن تناول الخصوص بطريق القطع في صل الوضع لانه وضع لذلك \* وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على الخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير اي قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل \* فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما يقم عليه دليل الحق بانعدم فلا يمنع القطع به الا يرى انه لم يمنع احدهم من دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم هذا هو المسموع من الثقات \* وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحية لان يراد به غير الموضوع له و ارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه ان لفظ الاسد الموضوع للميوان الخصوص في قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال و ارادة الشجاع هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لاحالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله ( لكن لا يحتمل التصرف ) استدرالك من قوله واحتمل التغير بطريق البيان \* وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته اواز الالفه الخفيا وهي لازمة فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت او نفي المنفي وكلاهما فاسد \* من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا ان

باب معرفة احكام  
الخصوص اللفظ  
الخاص يتناول  
الخصوص قطعا  
ويقينا بلا شبهة  
لما اريد به من  
الحكم ولا يخلو  
الخاص عن هذا في  
اصل الوضع وان  
احتمل التغير عن اصل  
وضعه لكن لا يحتمل  
التصرف فيه بطريق  
البيان لكونه بينا  
لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان قوله تعالى \* والمطلقات الآية \* وقوله قلنا نحن جلة مستأنفة لا محل لها من الاعراب قوله تعالى والمطلقات يتربصن \* خبر في معنى الامر اى وليربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء \* ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء \* او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف \* والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبده الله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان في الترجيح قلنا لو حل اللفظ على الاطهار انقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينقص ذلك الطهر في حق العدة لاحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لا مسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انقضت عدة السحاضة تم وهو محسوب من العدة عند من حل القروء على الاطهار فيصير العدة قروءين وبعض قروء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة والالسة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لايجرى في الاعلام بخلاف ما اذا حلنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لاحالة فيكون علاج هذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه \* ولا يلزم عليه قوله تعالى \* الحج اشهر معلومات \* حيث اريد شهر ان وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى \* واذا قالت الملائكة يا مريم \* جبريل عليه السلام ومن قوله عز وجل \* فقد صبغت قلبو بما \* قلنا كما فاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجلا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال \* فان قيل \* في الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين \* احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يحتمل التفصان لا يحتمل الزيادة \* والتانى ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدللت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار \* قلنا \* الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعيبه وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزئة ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضرت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالاربعة فوجب تمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قلنا المراد به الحيض لانا اذا حلنا على الاطهار انقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قروئين وبعض الثالث واذا حلنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال



النجزؤ والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احتراماً عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا في الاسرار \* وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤتة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والخطبة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير \* وبما يؤيد كدان المراد من اقروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى \* واللأى يئسن من الحيض \* الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقراأت المرأة اذا حاضت بكذا في الكشف قوله ( والواحد لا يحتمل المثنى ) تأكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكده لان الفرد يطلق على الاعداد التي ليست بزواج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى \* فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله ( ومن ذلك ) اى ومن الخاص الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى \* واركعوا \* قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم \* ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امراً بان يصلى مع المصلين معنى في الجماعة كانه قبل واقبوا الصلوة وصلوها مع المصلين لانفردين كذا في الكشف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لما فيكون ذلك علينا اوجب \* ويراد قوله تعالى اركعوا \* واسجدوا \* لاثبات فرضية الركوع كما اوردته شمس الائمة احسن \* وقوله اركعوا خاص في حق المؤمن به وان كان عاماً في حق المأمور بقوله ( وهو الميلان عن الاستواء ) يقال ركعت الخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحني قامته من الكبير \* بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلاً ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز \* وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمي له في الناس راعياً \* فلا يكون الخلق التعديل وهو الظمانينة في الركوع والسجود وتمام القياس بين الركوع والسجود والقعدة بين السجودتين \* به اى بالركوع او بقوله تعالى \* واركعوا \* بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي على وجه يكون فرضاً كالركوع \* بياناً صحيحاً لان من شرط الخلق خبر

ومن ذلك قوله تعالى  
واركعوا مع الراكعين  
والركوع اسم لفعل  
معلوم وهو الميلان  
عن الاستواء بما يقطع  
اسم الاستواء فلا  
يكون الخلق التعديل  
به على سبيل الفرض  
حتى تفسد الصلوة  
بتركه بياناً صحيحاً  
لانه بين نفسه بل  
يكون رفعا لحكم  
الكتاب بخبر  
الواحد لكنه يلحق  
به الخلق الفرع  
بالاصل ليصير واجبا  
ملحقاً بالفرض كما هو  
منزلة خبر الواحد  
من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بنجر الواحد وقد عدم هنالاه بين نفسه فلم يصح لعدم شرطه \* وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل \* ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل \* كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تبعا للكتاب لا مطلقا قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى \* وليطوفوا \* اى طواف الزيارة وطواف وتعطوف بمعنى \* بالبيت العتيق اى من الجبارة والعرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان \* او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر \* او القدم لانه اول بيت وضع للناس \* وهذا فعل \* اى الطواف الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذا المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا \* قال شمس الأئمة الطواف موضوع لفة معنى معلوم \* فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله \* عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها \* ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال \* وذكر فى الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة \* بل كان نسخا محضا لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشترط الطهارة بغيره فيكون نسخا محضا فلا يصح بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام الا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ايج فيه الكلام \* لكنه اى شرط الطهارة يزداد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ النص مجمل لان نفس الطواف ليس مراد بالاجاع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلتحق خبر الطهارة بيانه ﴿ فلنا ﴾ اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالتخصص فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز النقصان عن هذا العدد كالحودود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقديره للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداده فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالأكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كانية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكما ان العظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفه بوجه كأنه اتى بالكل \* واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتبه ولكنه مكروه \* ولئن

ومن ذلك قوله تعالى  
وليطوفوا بالبيت  
العتيق وهذا فعل  
خاص وضع لمعنى  
خاص وهو الدوران  
حول البيت فلا يكون  
وقفه على الطهارة  
عن الحدث حتى  
لا تغد الا بها عملا  
بالكتاب ولا يانا بل  
نسخا محضا فلا يصح  
بنجر الواحد لكنه  
يزاد عليه واجبا ملحقا  
بالفرض كما هو منزلة  
خبر الواحد من  
الكتاب ليثبت الحكم  
بقدر دليله

سئلنا انه غير معتبه كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال لاسماعيل عليهما السلام اتنى بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فاقامه ثم بالثاني ثم بالثالث فناداه قد اتانى بالحجر من اغثنى عن جرك ووجد الحجر الاسود في موضعه ففرقنا ان ابتداء الطواف منه فناداه قبل الافتتاح به لايكون معتداه كذا ذكر في المبسوط \* ولكن لاتزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بنجر الواحد ايضا \* والاشبه ان يقال انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل بمجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف وناء الفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشى فالتحقق خبر العدد والابتداء بيانه لانه يصلح لبيان اجاله فاما خبر الطهارة فلا يصلح لبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بنجر الواحد \* ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عليه السلام بيانه لانه بين اجاله دون خبر التثنية لان اللفظ لا يحتمله \* واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتكمن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا ينجر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى تقدم ذكره والفاء في فاما اشارة الى تعليل كون مفهوم الاية من هذا الباب \* وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اى كل واحد منهما معنى كما في قول المتنبي (شعر) حشأى على جردى من الهوى \* وعينى فى روض من الحسن ترع \* اى كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح \* فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعى \* فى ذلك اى فى الوضوء بقوله عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* او بالقياس على التيمم لان اشتراطها فى البدل يدل على اشتراطها فى الاصل لان البدل لا يخالف الاصل فى الشروط \* عملا بالكتاب لانه ساكت \* ولا يانا لانه بين \* والواو فى وهو للحال \* والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضحا للتبريد او لتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده \* بل اضراب عن مفهوم الكلام \* على الوصف الذى ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء الدليل لافرضا كما قاله الخصم \* ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية فى التيمم مع انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص اذ التيمم القصد \* وبطل شرط الولاية وهو ان يتابع فى الافعال ولا يفرق والذى يقطع التابع جفاف العضومع اعتدال الهواء \* وانما شرطه مالك وابن ابي ليلى والشافعى فى قوايه القديم بفعل النبي عليه السلام وانظ على الموالاتا فلوا جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز \* قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ فى عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس اعمال الصلوة اذا اشتغل فى خالها بعمل اخر كذا فى المبسوط \* والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا اذا  
قمتم الى الصلوة  
فاغسلوا وجوهكم  
فانما الوضوء غسل  
ومسح وهمه لفظان  
خاصان لمعنى معلوم  
فى اصل الوضوء فلا  
يكون شرط النية فى  
ذلك عملا به ولا يانا له  
وهو بين لما وضع له  
بل يجب ان يلحق به  
على الوصف الذى  
ذكرنا وبطل شرط  
الولاية والترتيب  
والتسمية كما ذكرنا

المدكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة  
امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب \*  
والتسمية وهي ان يسمى الله تعالى في ابتداء الوضوء وبختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله  
على الاسلام \* وانما شرط التسمية اصحاب الطواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله  
عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم \* لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا يسان له بل هو  
نسخ لموجه بخير الواحد \* فان قيل \* فهلا قاتم بوجوب النية واخوانها كما قاتم بوجوب  
التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (قلنا) للانع من القول بالوجوب وهو لزوم  
المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة  
لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط الشروط من غير  
عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل  
الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء  
اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا  
من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والاقرب الى التحقيق ان ذلك اتفاوت  
درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة \* قطعي اثبوت والدلالة كالنصوص  
المتواترة \* وقطعي اثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة \* وظني اثبوت قطعي الدلالة  
كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني اثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني  
فبالاول ثبت الفرض وبالتالي والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون  
ثبوت الحكم بقدر دليته \* فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعراب بالاعادة  
ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعي اثبوت يثبت به الفرض  
لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني اثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان  
لا تجوز صلواته يعني اذا تركه \* وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت  
محدثا كده بالنون المؤكدة \* فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه  
اماثوب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة \* وكذا خبر التسمية  
لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجمع اعضائه ومن توضأ ولم يسم  
كان طهورا لما سابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شاذ \*  
وكذا دليل المواالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على الموضحة  
والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه \* وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه  
عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت  
هذه الدلائل ظنية اثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله ( وصار مذهب  
المخالف غلطا من وجهين ) لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما ثبت بالكتاب  
لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كن

وصار مذهب  
المخالف في هذا  
الاصل غلطا من  
وجهين احدهما انه  
حط منزلة الخاص  
من الكتاب عن  
رتبته والثاني انه  
رفع حكم الخبر  
الواحد فوق منزلته

سوى بين شريف ومن هو ادنى منه في المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه في مكان الشريف او حط درجة الشريف ان اجلسه في مكان الادنى \* ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان مائت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لانقول به بل نقول مائت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل ومائت بخبر الواحد موجب للمعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فاني يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الخاص الذي ذكرناه \* اعلم ان الصحابة رضوا الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطى الزوج الثاني بهدم حكم ماضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لا بهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله \* ومبنى المسئلة على ان الزوج الثاني اي اصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية المحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية \* تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للمحرمة بقوله جل ذكره \* فان طلقها \* اي الطلقة الثالثة \* فلا يحل له من بعد اي بعد ذلك التطلق \* حتى تنكح اي تزوج \* زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية في اثبات ما بعده بل هي منهية فقط فاذا انتهى الغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان الموقفة ينتهي الحرمة الثابتة بها للغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكافي الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وتكذا الحكم في تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة \* ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده فلا بد من ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول \* لا مانع ونحن لانكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب ام يظهر اثره اصلا كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا باتهاء الاجارة \* فن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضى ذلك بل يقتضى كونه غاية فقط \* بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى

ومن ذلك قوله تعالى  
فلا يحل له من بعد  
حتى تنكح زوجا  
غيره قال محمد  
والشافعي رحمهما  
الله قوله حتى تنكح  
كلمة وضمت لهنى  
خاص وهو للغاية  
والنهاية فمن جعله  
محدنا حلا جديدا  
لم يكن ذلك عملا بهذه  
الكلمة ولا يانا لانها  
ظاهرة فيما وضعت له  
بل كان ابطالا  
ولكنها تكون غاية  
ونهاية والغاية  
والنهاية بمنزلة البعض  
لما وصف بها وبعض  
الشيء لا ينفصل عن  
كله فيلغو قبل وجود  
الاصل

بخلافه فيكون لبطالا \* ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة \* فتلغو بالناء اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلفه في رجب قبل الاستشارة حنت لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فلا استشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة \* ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس الزوج غاية كاذب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذا اصابة بعده شرط للحل بالاجاع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضى به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به \* لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقفة وكون الزوج اتى مع الاصابة غاية فكأنه قيل هذه الحرمة مغية الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به \* فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فمن جعل الزوج \* ولكنها استدراك من حيث المعنى ايضا كاذكرنا \* والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى \* والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون عملا بل يكون ابطلا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية \* والنهاية تأكيد للغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله ( والجواب الى اخره ) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطى التحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطى فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكن كما اسندنا الى الذى هو الوطى الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم ولبك قائم \* ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى \* قالوا وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره \* وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة فى الوطى الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح في بنى فلان اى هى ذات زوج منهم كذا فى الصحاح وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى تصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطى اليها البتة لانه لم يسمع فى كلامهم اضافة

ينذكر ويراد به الوطى وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتي فى موضعه وقد اريد به العقد هنا بدلالة اضافته الى المرأة لانها فى فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطى فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لانها لا تحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رافعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعتة وقالت ما وجدته الا كهديبة ثوبى هذا فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودى الى رافعة فقالت نعم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا حتى تدوقى من عسيلته ويدوق من عسيلتك

الوطى والنكاح الذى بهما الى المرأة واوجاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجز ان يسمى  
 المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغة \* واما اضافة الزنا اليها فليس  
 بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كاهواسم للوطى الحرام من الرجل  
 ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها \* ولئن سلمنا ان النكاح  
 ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحبل متعلق بالوطى الذى هو فعل الزوج ولا  
 يلزم الوطى من التمكين لاحالة فثبت انه ثابت بالسنة \* ثم فى هذا الطريق اعمال السنة  
 والكتاب جميعا فكان اولى بما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه  
 لان الوطى انما يسمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا \* واعلم ان  
 الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول  
 لا يتضح الا بان يجعل الوطى مثبتا للحل ولو ثبت الوطى بالكتاب كما ذكرنا لا يحصل  
 المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام المصوم حينئذ \* وانما ثبت الدخول  
 بالسنة وهى ما ذكره الشيخ فى الكتاب \* والمرأة هى تيمية بنت ابي عبيد القرظية \*  
 وقيل عايشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية \* ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك  
 ابن عمها \* وقيل ابن سمائل \* والزيير بفتح الزاى لا غير واتهامها له باللعنة قولها  
 مامعه الامثل هدية الثوب وهو نظير ما حكى امرأه عن عنين فقالت حلت منه بواد  
 غير ذى زرع \* واعسليتان كتابتان عن العضوين لكونهما مظاتي الالتذاذ \* وصفرت  
 بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا \* ويقال انما نثت لانه اريد  
 به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة \* والتأكد بالتعرض  
 للجانبين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل \* وقوله تدوق ويدوق اشارة الى  
 ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط \* وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف  
 وراوى الحديث عايشة رضيت الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضيت الله  
 عنهم من غير قصة رفاعة \* وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما  
 واحد \* وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشيبى فقال عليه السلام  
 لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبت حتى قبض النبي عليه السلام  
 ثم اتت ابا بكر رضيت الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسنى  
 فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعى اليه  
 فلما قبض ابو بكر اتت عمر رضيت الله عنهما فقال لها لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجنك فنعها  
 كذا فى التيسير قوله ( وفى ذكر العود ) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله  
 العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدى ان تنتهى حرمتك  
 اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه غشبي عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد  
 الذوق ثبت العود لاحالة لان منكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون  
 الانتهاء اشارة الى  
 التحليل وفى حديث  
 اخر

لم يكن قبل ولا بعده من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراف الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به \* وعبرة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة رحمه الله في اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله ( لعن الله المحلل والمحلل له ) سماه محلا والمحلل حقيقة من ثبت الحل كالمحرم من ثبت الحرمة والبيض من ثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل \* والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له بل لاثبات العن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة \* والحق العن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسدان تزوجها بشرط التحليل او لقصد تغيير المشروع ان لم يشترط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلق \* واما الحاق العن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والسبب شريك المباشر في الاثم والثواب \* والاشبه ان الغرض من العن اظهار حساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعدمضاجنة غيره اياها واستمتاعها بالحقبة العن اذ هو الايق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بهت لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالنيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه للم يمكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نصحته يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غايه ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غايه ايضا اذ لا منافاة بين كونه غايه وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كقوله تعالى \* ولا جنبوا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا \* فالاعتسال مثبت للطهارة ومنه الجنبية لانه لما ثبت الطهارة لم تبقى الجنبية وكافي قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستيذان منه حرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الابتلاء تطليقات كالحل الاول ( فان قيل ) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غايه له كالطلاق للنكاح ( قلنا ) ما رافع الشئ قصدا فهو قاطعه ولا يطلق عليه اسم الغايه كالطلاق فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غايه لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشئ ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه ومستلنا من هذا القيل ( فان قيل ) سلطنا منه مثبت للحل ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منكوحته

لعن الله المحلل و  
المحلل له



لم ينعد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانياً وههنا الحل ثابت كما انه غير منتقص لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجدوا يمكن اظهار فائدته لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الاثلاث تطليقات مستقبليات فيجب اعتباره كاليقين بعد اليقين والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل بأيمن الاولى والحرمة بالظهار الاول لان في الانعقاد فائدة وهي تكرار التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرجوع او ضم ماله الى مال الغير فاشترهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او حسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث وواحدة او اثنين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كذا اذا عقدا البيع بالف ثم جدها بانقص او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء ﴿ او يقال لما عرفنا الثلاث محرما للمحل بالنص حكمتنا بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او المطلقتين لتام علة زوال الاول والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور قوله ( قُتِبَ الدُّخُولُ زِيَادَةً ) اى على النص وانما تركه لكونه مفهوما \* بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة \* يحتمل \* الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص \* واثبت اى لم يثبت الدخول \* بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل \* وثبت شرط الدخول به اى بالحديث \* بالايجاع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتأخرين \* ومن صفته اى صفة الدخول التحليل \* ويجوز ان يكون الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اى والحال ان الدخول ثبت بالحديث مو صوفا بصفة التحليل \* واتم ابطلم هذا الوصف وهو التحليل \* عن دليله وهو الحديث حيث قلم باشرط الدخول وانكرتم صفة التحليل \* عملا اى لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان اظن عابدا عليكم \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامر من قولنا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة رضى الله عنهم بصعب الخروج عنها والله التوفيق قوله ( ومن ذلك ) اى ومن الخياص الذى مر ذكره قوله تعالى \* الطلاق مرتان اى التطبيق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة \* ولم رد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى \* فارجع البصر كرتين \* اى مرة بعد مرة ونحوه قولهم ليك وسعديك وحنانيك \* وقوله جل ذكره \* فامساك بمعروف او تسريح باحسان \* تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم \* وقيل معناه الطلاق الرجعى مرتان لانه لارجعة بعد الثلاث فيكون

قُتِبَ الدُّخُولُ زِيَادَةً  
بِخَبَرٍ مَشْهُورٍ يَحْتَمَلُ  
الزِّيَادَةَ مِثْلَهُ وَمَا ثَبَتَ  
الدُّخُولُ بِدَلِيلِهِ  
الْإِبْصَافَةَ التَّحْلِيلِ  
وَتَبَيَّنَ شَرْطُ الدُّخُولِ بِهِ  
بِالْإِجْعَاعِ وَمِنْ صِفَتِهِ  
التَّحْلِيلُ وَأَتَمَّ إِبْطَلْتُمْ  
هَذَا الْوَصْفَ عَنْ  
دَلِيلِهِ عِلْمًا بِمَا هُوَ سَاكِنٌ  
وَهُوَ نَصُّ الْكِتَابِ  
عَنْ هَذَا الْحُكْمِ اعْنَى  
الدُّخُولُ بِاصْلِهِ  
وَوَصْفَهُ جَمِيعًا وَمِنْ  
ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى  
الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ الْآيَةُ

المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف \* ويدل عليه قوله تعالى \* فامسك بمعروف \* اى رجعة برغبه لاعلى قصد اضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعهما حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعهما رجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها \* وقيل بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث \* وقوله تعالى \* فان خفتم \* اى علمتم او ظنتم وهو خطاب للحكام \* ان لا يقيما اى الزوجان \* حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزهما فلا جناح عليهما اى لا اثم على الرجل فيما اخذوا على المرأة فيما افتدت به نفسها اى لا يكون دفعها اسرافا واخذها ظلما \* هذا تفسير الآية \* ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم \* وفائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فيفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالص على ما ذكره فى الكتاب قوله ( ذكر الطلاق مرة ) يعنى بقوله عز اسمه \* والمطلقات يتربصن \* وذكره مرين بهذه الآية \* واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لالى المرتين فحسب اى اعقب المرء باثبات الرجعة بقوله وبهولتهن والمرتين بقوله فامسك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطلقين كما هى مشروعة بعد تطلقه كذا قيل \* والظاهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر فى هذه الآية لا غير اذا السوق يدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى \* الطلاق مرتان \* ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره \* والمطلقات يتربصن \* اذ لا حاجة له الى التمسك به \* وانما يحسن ذلك التفسير لوقال ومن ذلك قوله تعالى \* والمطلقات يتربصن \* وقونه الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك \* ويدل على ما ذكرنا بيان وجه التمسك ايضا \* والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالنفرق فيها مقصود ايضا حتى لا يحل ارسال التطلقين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جعلا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع واثبت بابك مرة ومرتين فاصادقتك ويراد مع الاولى لانه نصح ثلاث مرات وانا ثلاث مرات \* ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامسك بمعروف لا غير فافهم قوله ( فانما بدأ بيان وجه التمسك اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بتذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء \* وبحث الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء

فالله تعالى ذكر  
الطلاق مرة ومرتين  
واعقبهما باثبات  
الرجعة ثم اعقب  
ذلك بالخلع بقوله  
تعالى فان خفتم  
ان لا يقيما حدود الله  
فلا جناح عليهما فيما  
افتدت به فانما بدأ  
بفعل الزوج وهو  
الطلاق ثم زاد فعل  
المرأة وهو الافتداء  
وتحت الافراد  
تخصيص المرأة به  
وتقرير فعل الزوج  
على ما سبق فاثبات  
فعل الفسخ من الزوج  
بطريق الخلع لا يكون  
علا به بل يكون رفعا

اي لا يكون الافتداء الامن جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص وبصير تقدير الكلام فلا جناح  
عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء \* وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف  
الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما - ثم خص جانبها مع انها  
لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في  
اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه \* وورثه  
ابواه فلامه التثنية فصاركه صرح بان فعله في الخلع طلاق \* فمن جعل فعله في الخلع  
فسخا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا  
( فان قيل ) ذكر في اول الآية الطلاق لافعل الزوج صريحا فثبت بالبيان السكوتي  
هذا القدر وبصير في التقدير كانه قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا يطلقها مجانا فلا جناح  
عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع  
وكلامنا في الخلع ( قلنا ) بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جيلة  
بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبي  
صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام  
اردين عليه حديقتي وتملكين فقالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا بل حديقتي فقط ثم قال  
يا ثابت خذ منها ما اعطيتها واخل سيديها ففعل فكان اول خلع في الاسلام ( فان قيل )  
لو كان الخلع طلاقا صارت التطبيقات اربعا في سياق الآية ( قلنا ) المراد بقوله تعالى  
الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق  
في مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعدد بتعدد الذكر فكذلك  
ههنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان  
النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا يرى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت  
به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاة ففسخ قبل التمام فكان  
في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام  
العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسحا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا  
قوله ( ومن ذلك قوله تعالى ) فان طلقها الآية الصريح يلحق البائن عندنا وعند  
الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا ينونة  
فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات وانه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذ اطلق  
امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطى اما  
المختلعة اذ اطلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع \* ورأيت في  
بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق  
الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اولا اصح \* قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك  
النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة \* واستدل الشيخ بالآية

ومن ذلك قوله تعالى  
بعد هذا فان طلقها فلا  
تحل له من بعد الوفاء  
حرف خاص لمعنى  
مخصوص وهو  
الوصل والتعقيب  
وانما وصل الطلاق  
بالافتداء بالمال فواجب  
صحته بعد الخلع فمن  
وصله بالرجعي  
وابطل وقوعه بعد  
الخلع لم يكن عملا به  
ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو الوصل والتعيب فيكون هذا تنصيحا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع \* فمن وصله اى الطلاق او قوله فان طلقها بالرجعي بمعنى باول الآية لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا \* واعلم ان ما ذكره الشيخ مشكل فانه ذكر في شرح التأويلات هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى \* وذكر في الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المراتين فوصله بالآية الاولى وكذا في عامة التفاسير \* ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعية ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزين العقيلي رضى الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يسبق التمسك به في المسئلة كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين ففرقنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعة لانه بصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبة على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع \* واجاب الامام البرغرى في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل لافى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطبيق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لاننا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالعماني الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله ( قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تنبغوا مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل بما يحرم ارادة ان يكون ابتغواكم باموالكم \* ويجوز ان يكون ان تنبغوا بدلا مما وراء ذلكم \* والاموال المهور \* محصنين فى حال كونكم ناكحين غير زانين ثلاثضعوا اموالكم وتفقرؤا

ومن ذلك قوله تعالى ان تنبغوا باموالكم محصنين فانما اجل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع ليعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخي البذل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الرطى كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم \* ومفعول ان تنفقوا مقدر وهو النساء \*  
 فالله تعالى احل الانتفاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون  
 الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والتمتع وغيرهما لقوله تعالى  
 \* غير مسافحين \* فيجب المال عند العقد اسمية واما وجوبا بايجاب الشرع \* وقوله عن  
 الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل  
 بتراخي الى الوطئ قوله ( في المفوضة ) بكسر الواو وبفتحها \* واعلم ان التفويض  
 هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد الصحيح هو ان تأذن المرأة للملكة لامر هاتيا كانت  
 او بكرا لوليها ان تزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فتزوجها وليها  
 ويقول زوجتكها بلا مهر او بسكت عن ذكر المهر او السيد تزوج امته بلا مهر او بسكت  
 عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب \* ولو دخل بها  
 وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها \*  
 والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون  
 رضاها مفوضة ففي انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في  
 التهذيب للامام محبي السنة رحمه الله \* ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة  
 الملكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اى اذنت في التزويج بلا مهر ومفوضة  
 بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى الام مفوضة بالفتح  
 فهذا معنى فتح الواو وكسرها \* فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى  
 زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح  
 الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد  
 كذا كرنا فلا يتاخر الخلاف \* وذكروا فى الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله  
 ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لا يستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال  
 وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل  
 وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم  
 وانكحوا الايامى منكم \* فانه باطلا فبديل على ما ذكرنا والمطلق يجزى على اطلاقه  
 والمقيد على تقييده \* قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة  
 بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه  
 شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه فكذا بشرط المال ( قوله تعالى قد علمنا ما  
 فرضنا عليهم ) اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين فى الأزواج والاماء كذا فى  
 الكشف وقيل النفقة والكسوة والمهر \* وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور فى امتك  
 فى أزواجهم ومن العوض فى امائهم واحلنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك  
 الاصطفاء من الغنمة ماشئت \* فعلى هذا القول استدلل الشيخ فى تقدير المهر فقال الفرض

فى مسألة المفوضة  
 ومثله قوله تعالى  
 قد علمنا ما فرضنا  
 عليهم فى أزواجهم  
 والفرض لفظ خاص  
 وضع لمعنى مخصوص  
 وهو التقدير فمن لم  
 يجعل المهر مقدرًا  
 شرعا كان مبطلا  
 وكذلك الكناية فى  
 قوله تعالى ما فرضنا  
 لفظ خاص يراد به  
 نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدر بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار مجمل فالحق السنة بياناً به وهى ماروى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديراً لازماً فمن لم يجعله مقدرًا كان مبطلاًه لاعاملابه \* ولكن للخصم ان يقول لاسلم ان الفرض خاص في المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجز في الشئ \* ومنه قيل فرض القوس الجز الذى يقع فيه الوتر \* والفرض للحديدة التى يجزها \* والفرض للسهم المفروض الذى فرض فوقه وفرضه النهر ثلثته التى منها يستقى \* والفرض الايجاب ايضاً وهو مشهور \* والفرض البيان ايضاً قال تعالى \* سورة انزلناها \* وفرضناها اي بيناها في قول غير واحد من المفسرين \* وقال \* قد فرض الله لكم فيما فرض الله له \* اي بين في قول جماعة \* والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركاً لا خاصاً \* آوهو خاص في القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من أئمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازاً فيهما ثم على التقديرين حله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الأزواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للأزواج عليهم ولهذا فرضه عامة اهل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي للاماء شئ \* ويدل ايضاً على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه انى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر ابطالاً لقوله ( فدل ذلك ) اي مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته \* والتقدير بافظ الفرض وان تقدير العبد امثال به قيل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ولكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ما ليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقوم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب في حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر في ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الفرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكره لا يفيد هذا الفرض ويلزم منه انهما لو اصطالحا على الخمسة يكون ذلك اظهاراً للمقدر ايضاً كما لو اصطالحا على العشرين \* والذى يخطر ببالي ان هذا جواب سؤال مقدر وهوان يقال لو كان المهر مقدرًا بما ذكرتم ينبغي ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتباراً باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضاً فلا يكون المهر مقدرًا \* فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امثال به فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والتك في المهر و التقدير فيه كان ابطالاً لوجب هذا اللفظ الخاص لاعلا به ولا يباله لانه بين

الايرى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لامهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل  
ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لاحتمال كالتزام الزيادة في الزكوة  
بخلاف جانب القصاص لانه ترك لامثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد  
امتثال به اى بتقدير الشرع \* فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر اى  
اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي حيث قال ان  
شاء اوجب المهر في العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا  
ويؤثر في فساد العقد كنفى الثمن عن البع يصح ويفسد البع \* والتقدير فيه اى في المهر  
كما جعله الشافعي حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى رأى الزوجين كان  
ابطالا \* ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفًا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفًا  
على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله ( ومن  
ذلك ) اى ومن الخاص المذكور قوله تعالى \* والسارق والسارقة الاية \* رفعهما على الابتداء  
والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر  
فاقطعوا ايديهما و دخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط \* ايديهما ايديهما ونحوه فقد صنعت  
قلوبكما اكتفى بثنية المضاف اليه عن ثنية المضاف \* واريد باليدين اليدين بدليل قراءة  
عبدالله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا \* مفعول لهما كذا في الكشف  
\* و ذكر في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما  
الجمع فلذلك قال الايدي لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم  
لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة  
كالجمع بين تدكير المعنى وتأنيث اللفظ \* وفي عين المعاني وقرأ ابن عباس والسارقون  
والسارقات فاقطعوا ايمانهم والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع  
من اثنين لانهما اثنان من اثنين \* واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع نفي الضمان عن  
السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده واستهلكه لا يضمن كالموتلف  
خيرا وهو ظاهر المذهب . وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا  
استهلكه وقال الشافعي رحمة الله عليه القطع لا يفي ضمان العين عنه بل العين في حق  
الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى  
امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل  
معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من  
ضروراته ايضا لانها مختلفان \* اسما وهو ظاهر و مقصودا لان احدهما شرع  
جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل  
الآخر الذمة \* وسببا لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة  
على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا

ومن ذلك قوله  
تعالى والسارق  
والسارقة فاقطعوا  
ايديهما جزاء بما  
كسبا وقال الشافعي  
رحمه الله القطع  
لفظ خاص لمعنى  
مخصوص فاني يكون  
ابطال عصمة المال  
علا به فقد وقعت  
في الذي ايتم

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وكقوله عز \* فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه السلام \* على اليد ما أخذت حتى ترد \* فيجب القول به فن قال بان القطع بوجوب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام \* لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه \* وقد ايتى ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله \* انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المالك عملا به \* والجواب ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها \* مقرون بقوله والسارق والساوقة وقد يجوز ان يتغير النص بدليل يقترب به كقولك انت حرنص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء أو الشرط تغير موجهه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى \* فاقطعوا ايديهما \* بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء \* وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشجيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه \* ثم بيان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد قتيين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لالحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كحسب عصير اغبير والوطى في حالة الحيض \* ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له باتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقة حقا لنفسه خالصا فعرضا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للبشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه \* وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا \* فان قيل \* لان سلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسبنا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب حقا لله تعالى يدل على خلوص الجنابة الداعية الى الجزاء واقمة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرعه مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكاله يستدعى كمال الجنابة ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون في غيره



كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام  
 وشرب خمر الذي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة ( فلنا ) بل الحرمة واحدة  
 لانما انجد القطع يجب الابعال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيفا  
 لصيانه على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب  
 الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية  
 على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه  
 مقضيا به وجب الضمان \* وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى  
 لالحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر اليها وان لم يكن حقه مضمونا بالدية \*  
 وكذلك شرب خمر الذي لان الحد بشرها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر  
 نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان \* ثم استدل الشيخ  
 رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل على لمة \* على كمال المشروع وهو القطع  
 في مسئلتنا مثلا \* لما شرع له وهو السرقة او الزجر \* والضمير المستكن راجع الى  
 المشروع والبارز الى ما \* يعني تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود  
 الذي شرع له لانه ما خوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال \*  
 وعليهما سرودتان قضاهما \* داودا و صنع السوابغ تبع \* اى احكهما و اتهمهما كذا قيل \*  
 فعلى هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالفقضاء اصله قضاي \*  
 وجزء بالهمز اى كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة  
 اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه هموزا  
 فواجده في كتب اللغة التي عندى واصل الشيخ وقف عليه \* واذا دل لفظ الجزاء  
 على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان  
 يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه  
 بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط  
 الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالفصص \* والفرق بين النكستين ان الاولى استدلال  
 باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه الغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد  
 وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا \*  
 واستدل شمس الأئمة رحمه الله في المبسوط بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال  
 فلوا وجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسحا لما هو ثابت بالنص  
 قوله ( ولا يلزم ان الملك لا يبطل ) جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانه قد  
 السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم  
 يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل ببق العبد كما كان حتى يثبت له  
 ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك  
 لا يبطل لان محل  
 الجناية العصفوهى  
 الحفظ ولا عصمة الا  
 بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكا \* فاجاب وقال اشترط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا يتحقق بدون الملك لان ماليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لالذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقى ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حق الله تعالى قوله ( قوله فاما بعين المالك فشرط ) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قدمنا ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبدية من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى \* فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل يظهر السبب بخصوصه عند الامام فان السرقة هي الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للعقد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كما كتبنا ومتولى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن \* ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الابكون المسروق مملوكا للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو فدا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لا بطلانها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة \* وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلهذا كان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك \* والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ ( فان قيل ) قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه ( قلنا ) الفتوى على ان الملك باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والقالة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمسجد والرباطين على ملك الواقف ايضا لانه لا صلة كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حيد الملة والدين رحمه الله في فوائده وقوله حجة وان كان مخالفا لظاهر الرواية \* وذكر الامام فخر الدين البرغري في طريقته في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستقرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها للغير ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين المالك  
فشرط ليصير خصمه  
متعينا لالعينه حتى  
اذا وجد الخصم  
بلا ملك كان كافيا  
كالمتكاتب ومتولى  
الوقف ونحوهما  
فلذلك تحولت  
العصمة دون الملك  
الاترى ان الجناية  
تقع على المال  
والعصمة صفة للمال  
مثل كونه مملوكا  
فاما الملك الذي هو  
صفة للمالك كيف  
يكون محلا للجناية  
لينتقل

السرقه وفيما ذكرنا ان عدم الملك فليد ثابتة وهي كافية للمخصومة \* ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى اخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لا ينتقل \* وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال لاعلى المالك والملك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لامن اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجاز ان لا يسقط كما في الحجر \* فان قيل \* العصمة صفة للعاصم لا للمالك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق \* قلنا \* تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدى كالضرب مثاله تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثير ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسبة لا محالة فصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير \* ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطى ويمنع اى سببية الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول \* ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالملك لا اتصاف المال بالملوكية فلماذا جعل الشيخ العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك قوله ( وكيف ينتقل وهو غير مشروع ) يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لاننا نعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا سائبية في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما في يده لولا فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلماذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك \* واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما ثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما في الحجر والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يدفع كثير من الاسئلة \* ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتفقه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل \* ولا يقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته في حق وجوب القطع \* لانا نقول قدينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للقصد وبالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ايسر باتمام للقصد بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في المبسوط ( فان قيل ) لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر ( قلنا ) انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك لعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مقتصرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه ( فان قيل ) القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وطلان الضمان ابطال حقه فيمنع القول به ( قلنا ) ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لا يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة يجعل المحل محرم تناول حق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خيره من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حبة فكذلك هذا \* واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد رحمه الله لان المسروق منه قد حقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعدي فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يقضى برفع القصاص والخسران الذي الحق به فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله ( ومن هذا الاصل ) او من القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل  
 ﴿ باب الامر ﴾

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى العبد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو الاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهي  
 وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه  
 بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن  
 حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك  
 كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى  
 الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر \* ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن  
 جريح والكسائي والاختفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى \* ذلك الكتاب \* هذا الكتاب \*  
 واعلم ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر الذي بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ  
 تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة \* فقبيل هو القول المتقضى طاعة المأمور باتيان  
 المأمور به \* وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر  
 لاشتقاقهما منه \* وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة  
 الامر وعلى التقديرين يلزم الدور \* وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو  
 غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها \* وقيل هو اللفظ الداعي الى  
 تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر  
 لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى امرا \* وعلى  
 انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب  
 قائلها الى الحق وسوء الادب \* وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء  
 واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض  
 المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء فاراد بالقتضاء ما يقوم بالنفس  
 من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا \* وبقوله فعل  
 غير كلف احترز عن النهي \* وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما  
 ذكرنا \* واذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام  
 فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن  
 لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي قوله  
 ( فان المراد ) الفاء في فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص \* المراد  
 بالامر اى الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا موجد له الا الوجوب \* يختص بصيغة  
 لازمة اى لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص  
 هنا لما نشير اليه \* ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة  
 وقد يكون على العكس كـ بعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ  
 المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من اقسام الاخير \* والغرض من تعرض جانب  
 اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر  
 يختص بصيغة لازمة  
 عندنا ومن الناس  
 من قال ليس المراد  
 بالامر صيغة لازمة  
 وحاصل ذلك ان  
 افعال النبي عليه  
 السلام عندهم  
 موجبة كالامر وهو  
 قول بعض اصحاب  
 مالك والشافعي  
 رجهما لله

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعليل \* ومن التعرض  
لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعد في  
خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفوا في ان صيغة افعال خاصة في الوجوب  
ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها \* ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود  
الكلى من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص \* وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة  
المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه  
اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى  
بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى  
هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة تأكيذا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص  
بالصيغة اما ذكرها في قوله ليس المراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم  
يفهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيجوز الكلام \*  
واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامراسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر  
فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن  
الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا  
على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفقد الايجاب  
فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عليه السلام  
عندهم اى عند ذلك البعض الذى دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر  
المتف عليه وهو صيغة افعال \* وصورة المسئلة انه اذا نقل اليها فعل من افعاله عليه السلام  
التي يست بسهو مثل الزلات والاطيع مثل الاكل والشرب ولاهى من خصائصه مثل  
وجوب الضحى والسواك والتهمجد والزيادة على الاربعة ولا بيان لمجمل مثل قطعه  
يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى \* فاقطعوا ايديهما \* وتيمم الى المرفقين فانه بيان  
لقوله لجل ذكره \* فامسحوا بوجوهكم وايديكم \* هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام  
بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا \* فعند مالك في احدي الروايتين عنه وابي  
العباس بن شريح وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من  
اصحاب الشافعي يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه \*  
وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع \* واما اذا كان  
بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الآخر بالاجماع \* ثم اختلفوا  
فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك  
لفظ العين بين مسمياته \* وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان  
بين الانسان والفرس \* والخاص ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان ثبت كل واحد  
بثبوت الآخر وينبغي باتفاقه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلماذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي  
 الاشتراك واثباته وتارة لنفي الوجوب عن غير الصيغة واثباته فافهم \* واحتج من قال بالاشتراك  
 اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى \* وما امر فرعون برشيد اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشيد  
 والفعل انما يوصف به لا القول \* وقوله عز ذكره \* وامرهم شورى بينهم \* اى فعلهم \* وقوله  
 جل ثناؤه \* تنازعتهم في الامر \* اى فيما تقدمون عليه من الفعل \* وقوله عز اسمه اخبارا \* التعجيب  
 من امر الله \* اى صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق  
 الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا  
 وقوله ولولم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب والايجاب مستفادا بالفعل اى حاصل  
 به ومفهوما منه لما سمي الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه يصير اذذاك لغوامن  
 الكلام \* واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه  
 لا اتصال بينهما صورة بلاشبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء  
 والاتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت  
 كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر \* ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز  
 فالعمل على الحقيقة اولى لانهما هي الاصل \* وبالسنه وهى ما روى انه عليه السلام شغل  
 عن اربع صاوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال \* صلوا كما رايتونى اصلى \* وما روى  
 انه عليه السلام قال في حجة الوداع \* خذوا عني مناسككم فانى امرؤ مقبوض \* فجعل المتابعة  
 لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله  
 تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا الرسول \* ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه  
 بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة  
 في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد يجمع  
 الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما \* واحتج  
 من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالشئبية والشان فيجب  
 جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر للمشارك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد  
 منهما خلاف الاصل \* واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا  
 بين القول المخصوص والفعل لمسبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك  
 للمعاني على السواء والامر بخلافه \* وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا  
 يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك \* وفي نفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك  
 المعنوي لمافهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسمى ح اعم من كل واحد منهما ولا  
 دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيون على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة  
 الكتب وهو تعرض لنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن  
 الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله  
 تعالى وما امر فرعون  
 برشيد اى فعله ولولم  
 يكن الامر مستفادا  
 بالفعل لما سمي به وقال  
 عليه السلام صلوا  
 كما رايتونى اصلى  
 فجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا لي مطابق ما ذكره في اول الباب \* فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت  
 دلالات على المعاني المقصودة فكأنه اراد بكلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان  
 كان لا يتقاده اللفظ و اراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعاني  
 التي قصد المتكلم القاءها الى السامع و اراد ان يبينها له هي العبارات لا غير \* ولا يجوز  
 قصور العبارات عن المعاني اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة  
 عليه الى شىء اخر لان المهمات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة فاما وقوع  
 المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسما على  
 حدة اذا ضم الى المشترك صار مترادفين \* وكانه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا  
 ان العبارات هي الموضوعة للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها تنهاية  
 لتركيها من حروف تنهايات والمعاني غير تنهاية فلا بد من ان يكون غير العبارة دالا عليها  
 ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهمات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا  
 يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتج الى  
 التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني  
 المقصودة \* واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات  
 وانها لا تقصر عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه  
 اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال \* ولكن اشخ  
 ادرج دليلا اخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال  
 مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب \* قالوا وهذا على مذهب  
 الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال  
 وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف \* ولكن لاحاجة الى هذا التأويل ههنا لانه  
 في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان  
 يقال ضرب مختص بالماضى ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال و اراد بقوله مختصة بعبارات  
 ان معنى الماضى مختص بالصيغة الموضوعة له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيًا للمترادف الذي  
 هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعة  
 له كذلك لانه من اعظم المقاصد ان الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو  
 بالاختصاص بالصيغة اولى \* الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة وثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة لزم منه  
 الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل \*  
 ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل  
 دليلا واحدا \* وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارة  
 غير قاصرة عنها لما بينا ان المهمات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى اثبت بالامر صيغة  
 موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا  
 رجم الله بان  
 العبارات انما وضعت  
 دلالات على المعاني  
 المقصودة ولا يجوز  
 قصور العبارات عن  
 المقاصد والمعاني  
 وقد وجدنا كل مقاصد  
 الفعل مثل الماضى  
 والحال والاستقبال  
 مختصة بعبارات  
 وضعت لها فالمقصود  
 بالامر كذلك يجب  
 ان يكون مختصا  
 بالعبارة وهذا  
 المقصود اعظم  
 المقاصد فهو بذلك  
 الاولى



كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارة الموضوعه لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعه له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله ( واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة ) يعنى واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعه في اصل اللغة وهى صيغة افعال مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لاحالة فتكون لازمة له \* والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع \* وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانث على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد دونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله ( الابدليل ) اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فتح ينفي اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل \* ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب عن انفصل بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر \* قال المصنف في شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثرا لانه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله ( وقد قال النبي عليه السلام ) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهى ما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلى فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احد يهما قدرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الآثار وفي رواية ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعها عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلواته قال ما حملكم على القائلكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وايصل فيهما كذا في المصابيح \* وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال واياكم مثلى يطعمنى ربي ويسقيني ففى انكار النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالأمر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتلوا به \* قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا \* وقوله عليه السلام يطعمنى ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك ان دونه من الاولياء بطريق الكرامة \* ويجوز ان يكون ذلك كناية عما تقوى به الروح من القرية والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم \* وذكرك للشناق خير شراب \* وكل شراب دونه كشراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الابدليل الاترى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن مسمياتها ابد او اما الجواز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا يبنى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال انى ابيت عند ربي يطعمنى ربي ويسقيني فثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله ( ولانكر تسميته مجازا ) جواب عن تسميهم بقوله تعالى \* وما امر فرعون  
 برشيد + فقال انالانكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى  
 بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب \* وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل  
 من يتولاه بامر به فقيل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كانه قيل ما امر به كما قيل  
 شان وهو مصدر شانت اي قصدت سمي به المشؤن اي المطلوب واليه اشار شمس  
 الأئمة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله  
 \* فاتبعوا امر فرعون \* اي اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به \*  
 وفي المطالع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذها هو ما امر فرعون  
 برشيد اي بذى رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد قوله ( والني عليه السلام دعالي  
 الموافقة بلفظ الامر ) جواب عن تسميهم بقوله عليه السلام صلوا اي المتابعة اتما وجبت بقوله  
 صلوا الا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى \* اطيعوا  
 الله واطيعوا الرسول \* كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شي آخر يوجب الامتثال به \* قال الغزالي  
 في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتوني اصلي وخذوا عني  
 مناسكتكم وهذا وضوء ووضوء الانبياء من قبلي \* بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه  
 وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل \* واما قولهم  
 اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمك لهم فيد لان الامور جمع الامر بمعنى  
 الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح  
 واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لاجمع امر وهو حق لان فواعل في اثلاثي  
 جمع فاعل اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواثب وضاوب فاما فعل فليجمع على  
 فواعل البتة لكنه قيل او امر جمع أمر مجازا كأن صيغة فاعل جعلت آمرة وجمعت على  
 او امر كما جمع نهى على نواهي بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اي نهى \* واما قولهم  
 هو متواطى اي مشترك معنوي ففاسد ايضا لان ذلك يؤدي الى رفع المجاز والاشتراك اصلا  
 لان الاشتراك في امر مام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة \* وقولهم المجاز  
 والاشتراك خلاف الاصل فلنا كل ما هو خلاف الاصل بصير موافقا له اذا دل عليه  
 الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا والله اعلم قوله ( ومن ذلك ) اي ومن  
 الخاص

ولانكر تسميته مجازا  
 لان الفعل يجب به  
 فسمى به مجازا او النبي  
 عليه السلام دعالي  
 الموافقة بلفظ الامر  
 بقوله صلوا كما  
 رأيتوني فدل  
 ان الصيغة لازمة  
 ومن ذلك

(باب موجب الامر)

﴿ باب موجب الامر ﴾

أي حكم الامر \* الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك  
 المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

( وهذا )

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد \* متعين او مبهم قوله ( واذا ثبت خصوص الصيغة ) اي لزومها للبنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اى انفراد المعنى وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعيना مع ان الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك او الاجال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشترك والاجال يتخللان به الا ان الاشتراك والاجال وقعا لعوارض قد ذكرنا وسندكرها ايضا ان شاء الله تعالى ( فان قيل ) انه في بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظى ( قلنا ) لا يتم خصوص اللفظ الابيان خصوص المعنى اعنى تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع اعنى واحد على الانفراد فلا بد من التعرض لجنب خصوص المعنى ليم خصوص اللفظ قل هذا جعله من اقسام الخاص \* واعلم ان صيغة الامر استعملت اوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجهها \* اللوجوب كقوله تعالى \* اقموا الصلوة واتوا الزكوة \* ولتذب كقوله تعالى فكاتبوهم \* وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى \* واشهدوا اذا بئتم \* والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله \* وللاباحة كقوله تعالى \* فكلوا مما مسكن عليكم \* وللإكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين \* وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله \* وللإهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم \* وللتسوية كقوله تعالى اصبروا ولا تنصروا \* وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر \* اى ما سمعهم وما ابصرهم \* وللتكوين وكال القدرة كقوله تعالى \* كن فيكون \* وللإحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون \* وللإخبار كقوله تعالى \* فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا \* وللتهديد كقوله تعالى \* اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت \* ويقرب منه الأنداز كقوله تعالى \* قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر \* وللتعجيز كقوله تعالى \* فأتوا بسورة من مثله \* وللتسخير كقوله تعالى \* كونوا فردة خاسئين \* وللتمنى كقول الشاعر الابي الليل الطويل الأنبلى \* وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما \* كل مما يليك \* وهو قريب من الندب اذا لادب مندوب اليه \* وللدعاء كقولك اللهم اغفرلى \* اذا عرفت هذا فقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل اتمامهم ذلك من القرائن \* انما الذى وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقعية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشترك اللفظى كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعى وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبخ من مواجبه \* وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشترك اللفظى وقيل

واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه مجمل في حق الحكم لا يجب به حكم الابدليل زائد

بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة  
 فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا \* وقيل هو مشترك في الايجاب والندب  
 لفظا وهو منقول عن الشافعي \* وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل  
 لهما وهو ترجيح الفعل على الترك \* وقال ابو الحسن الأشعري في رواية والقاضي  
 الباقلاني والغزالي ومن تبهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط  
 او فيهما معا بالاشراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع  
 اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لادحام المعاني فيه وحكم الجمل التوقف  
 لان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه \* وقال مشيخ سمرقند  
 رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا  
 يعتقد فيه ندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب  
 والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لاحالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج  
 عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقعية \* فاما عامة  
 العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في واحد هذه المعاني عينا من غير اشراك ولا  
 اجال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجاعة من المعتزلة كابي الحسين  
 البصرى والجبائي في احد قوله الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه \* وذهب  
 جاعة من الفقهاء والشافعي في احد قوله وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجاز فيما  
 سواه \* وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك  
 رحمه الله قوله ( واحتجوا ) اى الطائفة الاولى من الواقعية بان صيغة الامر استعملت في  
 معان مختلفة وهى ما ذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقى  
 والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشراك الذى هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب  
 العمل به الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرهما لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا  
 مرجح \* والتفريق التمييز والاحكام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التفريق لا  
 يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعال كذا ان استطعت كقوله تعالى  
 \* فاتوا بسورة من مثله \* فأت بها من المغرب \* والمراد منه النبي اى الاتيان بالسورة او  
 الشمس من المغرب ليس بوجوده مقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان  
 المأمور به كقوله تعالى \* فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر \* اعملوا ما شئتم \* فان المأمور  
 قادر على الكفر والايان جميعا لان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهى  
 منه اى لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعال فانك تستحق به  
 العقاب \* ثم قوله تعالى \* واستفرز \* اى استخف واستزل وهيج من استطعت منهم على  
 المعاصى بوسوستك ودعائك الى الشر من قبل التهديد لآمن قبل التوبيخ الذى ذكره الشيخ  
 كذا في الكشاف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والقويم واصول شمس الأئمة

واحتجوا بان صيغة  
 الامر استعملت في  
 معان مختلفة للايجاب  
 مثل قوله تعالى اقيموا  
 الصلوة وللندب  
 مثل قوله وانفخوا  
 من فضل الله و  
 للإباحة مثل قوله  
 واذا حلتم فاصطادوا  
 وللتقريب مثل قوله  
 تعالى واستفرز من  
 استطعت منهم  
 وللتوبيخ مثل قوله  
 تعالى ومن شاء فليؤم  
 من شاء  
 فليكفروا اذا اختلفت  
 وجوهه لم يجب  
 العمل به الا بدليل

واصول ابي اليسر وغيرها الاترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاعواء فاني يكون هذا من باب التقرير \* ولا حاجة الى ذكر التقرير ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا بين المعاني الجمازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره \* وما ذكرنا هو التمسك للباقيين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيدا لنا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لاتفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل حتى اذا قدرنا اتفقاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافي فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلنا قطعنا انها ليست بالقاظ مترادفة على معنى واحد كما اننا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قديعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل \* وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لاتفعل وانهما لا يثنان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل وهذا امر نعله بالضرورة من اللغات فلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك وانه تهديد الذي هو المنع بخلافه وكذا قوله اجت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فيبقى الاشتراك بين الندب والوجوب \* ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والجاز \* ثم الواقية اعما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في تحاليل شدة الخوف والمرض الى غير ذلك \* واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكثرزون الذهب والفضة الآية \* واما في الصوم فبقوله \* كتب عليكم الصيام \* وقوله عز اسماء \* فعدة من ايام اخر \* ويجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات نوازرت على طول مدة النبوة لا تخصي قوله (واعامة العلماء) اي الذين قالوا بان الامر مع جبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل \* والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل \* وكان عبارات لاتقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتاج الى شيء آخر على ما بيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني اى كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس \* ولا يثبت الاشتراك اى في العبارة الا بعراض لما مر ان العرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يحمل به

واعامة العلماء ان  
صيغة الامر لفظ  
خاص من تصاريف  
الفعل وكان العبارات  
لاتقصر عن المعاني  
فكذلك العبارات  
في اصل الوضع  
مختصة بالمراد  
ولا يثبت الاشتراك  
الا بعراض فكذلك  
صيغة الامر

فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الرفع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه اذ اول وقد اشتهر ذلك اركان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الرفعان بين الاقوام \* أو الابتلاء ان كانت توقيفية وقدم بيانه فكذلك صيغة الامر لا بد ان تكون مختصة بمعنى خاص في اصل الرفع \* واللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى \* ثم الاشتراك ثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص \* السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اي جمعهم كذا في الصحاح \* أو بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر في الفائق انه امر فاعل من سار اذا بقي ومنه السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اي صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الاصلى الابعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقية فانها لمعنى خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل غير كقولنا \* ويجوز ان يكون معاه كسائر الالفاظ التي يحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الأئمة فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الابعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام \* ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقي والمجازي فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما ثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلى واريده هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذي يسمونه قرينة لازمه فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا برحى يفهم منه الانسان الشجاع لا غير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شيء معين \* ثم المخصوص لما استدلوا باستعمال الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقى نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام المخصوص دون الاشتراك اجاب عما تسكوا به فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله \* ثم قد ثبت الاشتراك الصوري اي المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص \* والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله ( واما الذين قالوا

لمعنى خاص ثم  
الاشتراك انما يثبت  
بضرب من الدليل  
المغير كسائر الفاظ  
الخصوص ثم الفقهاء  
سوى الواقفية  
اختلفوا في حكم  
الامر قال بعضهم  
حكمه الاباحه وقال  
بعضهم النذب وقال  
مامة العلاء حكمه  
الوجوب

( بالاباحه )

بالإباحة قالوا الفاء في جواب املازم لكن المشايخ قديتر كونها كثيرا لان نظرهم كان الى  
 المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه \*  
 قالوا ان مائت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعه \* وقيل هو  
 احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على  
 الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لموجهه لاجمالة \* فثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت  
 بالامر وهو الاباحه كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ  
 وهو متيقن \* وفي القويم قالوا الامر لطلب وجود الأمور به ولا وجوده الا بالاتجار  
 فدل ضرورة على الفتح طريق الاتجار عليه وآدناه الاباحه \* واما النادبون فقالوا لا يجوز  
 ان يكون موجه الاباحه لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل  
 راجحا على جانب الترك وليس في الاباحه ذلك لان كليهما فيها سواء وللممكن بد من الترجيح  
 ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناه للمتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى  
 الطلب قد تحقق فلامعنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح  
 بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به \* قال الشيخ رحمه الله  
 الا ان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد \* خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول  
 لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله (لانه)  
 الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لعناء المحصوص وهو طلب الفعل بما ذكر  
 من الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكاله  
 بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دلان  
 الفعل مطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو  
 الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب فيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب  
 العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في  
 الوجوب وجب القول به اذ لا قصور في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعه لذلك  
 ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة يملك الالتزام \* وكان قوله لا قصور في دلالة  
 الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية التكلم  
 كقوله تعالى «اعلموا ما شئتم انه بما تعملون بصير» فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها  
 على موضوعها وهو الايجاب \* وقوله ولا في ولاية التكلم احتراز عما اذا اقترن بالتكلم  
 ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كافي الدعاء والالتماس \* قال ابو اليسر  
 الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض  
 والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة  
 الوجوب مضافا الى الامر السابق فن جعل الامر للإباحه او الندب جعل النقصان اصلا  
 والكمال بعارض وهذا قلب القضية \* ولا حجة للنادبين في قوله عليه السلام «اذا امرتكم

اما الذين قالوا  
 بالاباحه قالوا ان  
 مائت امرا كان  
 مقتضيا لموجهه  
 فثبت ادناه وهو  
 الاباحه والذين  
 قالوا بالندب قالوا  
 لا بد مما يوجب ترجيح  
 جانب الوجود  
 وادنى ذلك معنى  
 الندب الا ان هذا  
 فاسد لانه اذا ثبت  
 انه موضوع لعناء  
 المحصوص به كان  
 الكمال اصلا فيه  
 فثبت اعلاه على  
 احتمال الادنى اذ لا  
 قصور في الصيغة  
 ولا في ولاية التكلم  
 والحجة لعامة العلماء  
 الكتاب والآجاع  
 والدليل

بامر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانهوا \* حيث فوض الامر الى مشيئتنا وهو دليل الندية لاننا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ماشئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واحد \*  
ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية \* والاجماع اي دلالة لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة قوله ( قوله تعالى انما قولنا لشيء \* الآية قولنا مبتدا وان نقول خبره وكن ويكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود اي اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقب ذلك بلا توقف \* وهذا مثل لان مرادنا الله لا يتمتع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر الامر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع الممثل ولا قول ثمه \* والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يتمتع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار ما يؤول اليه \* واعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجادها وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول الخلق بايجادها وكالقدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقب المتكلم بهذه الكلمة بلا صنع اخر منهم اليس يكون ايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله يسر على الله بكثير \* وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وتعلق وجود الاشياء بكلامه الازلي وهذه الكلمة دالة عليه لان كانت من حرف وصوت او كان للكلام وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التأويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر - وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا حاجة الى تليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة اليجاد وسهولته \* وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى \* واذا قضى امرا فاما يقول الله كن فيكون \* انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعدما وجد \* لاجاز ان يكون خطابا للعدوم لانه لاشيء فكيف يخاطب ولا جاز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كاش وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان \* واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن اليجاد والتكوين موافقا للمذهب

المعقول اما الكتاب  
قوله تعالى انما قولنا  
لشيء اذا اردناه ان  
نقول له كن فيكون



الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر \* وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآى التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدأ والخبر بخلاف سائر الايات \* فقال وهذا عندنا اى معنى الآية عندنا و اراد بقوله عندنا نفسه واقرائه دون السلف المتقدمين \* على انه الضمير للشان والظرف خير المبتدأ مرفوع المحل \* اريد به اى بالنص \* ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التي هى اوجز الكلمات لابتكها احدث وتكون ونحوهما \* والتكلم معطوف على ذكر \* والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة \* وقوله لا مجازا وبل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل \* ولو قيل لا مجازا وبل كلام بالرفع عطف على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذلك ان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا لافي وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف في الوصف لافي الاصل \* وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلمها بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدى الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا \* وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلما في الازل وانما صار متكلمها بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدى الى التعطيل وقد مر شرحه \* ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته في اليجاد بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا من الامر مقر ونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة لليجاد اى للامر اذا اليجاد ليس الا الامر على هذا القول \* وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلولم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيه فاشبعته واطعمته فاروته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذى لا يسهفه \* وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة باليجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب واليجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا \* والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشئ بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجرى سنته في اليجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية \* ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن اليجاد بل كلاما بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته في اليجاد بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة لليجاد بعبارة الامر

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لالامر الوجود وجعل اليجاد على حقيقته  
 لا عبارة عن الامر وقال معناه ولولم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة لليجاد  
 يعني لولم يكن للامر اثر في الوجود كما ان اليجاد اثر فيه لم يستقم ان يضم الامر الى  
 اليجاد في تكون الاشياء ووجودها لان الشئ \* انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك  
 الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم \* قال فان قيل فاذا حصل  
 الوجود باليجاد فافائدة هذا الامر \* فلناظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى بيث من في  
 القبور بعثه ولكن وسطه نفخ الصور لاظهار العظمة \* او يقال دلت الدلائل العقلية  
 على ان الوجود باليجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول  
 بوجوبها من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال  
 بالتأويل \* قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ما ذكر هذا الشارح  
 فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق باليجاد او لا يتعلق به اصلا بل هو علامة  
 تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع  
 وعين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك  
 لا يجوز لانه يؤدي الى افتقار صفة اليجاد الى شئ \* آخر في اثبات موجبه وذلك دلالة  
 نقصان تعالى صفاته عن ذلك \* ولا يلزم علمه الارادة فان الوجود موقوف على  
 الارادة ايضا كما هو موقوف على اليجاد ولم يلزم منه نقصان صفة اليجاد لان الارادة من  
 اسبابه او شرائطه ولا تاثير لها في الوجود وكلاهما فيما هو مؤثر فيه الا ترى انه لا  
 واسطة بين الوجود وبين اليجاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلة لا من قبيل  
 الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة  
 للوجود وثبوت معلول واحد بعلمين محال \* وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا  
 النص على المدعى لان الوجود لما يتعلق باليجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود  
 قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل  
 الوجود متعلقا بالخطاب لا باليجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه  
 الاية \* يؤيده ما ذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لان يكون مجازا  
 عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه  
 سابق على المحدثات اجمع يريد به ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى  
 بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج  
 الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتأهى \* وقد استدل الشيخ ايضا في نسخة  
 اخرى بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن اليجاد  
 فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر اليجاد كنى بالامر عن اليجاد والكناية لا يصح  
 الالمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر لليجاد ثم

الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب \* والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لما سئذ كرهه والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب للسبب ( فان قيل ) فعلى ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الاتري الصبي والمجنون ايسا بما مورين لعدم الفهم والمعدوم اسوء حالهما ( قلنا ) هذا امر تكويني لا امر تكليفي فلا يتوقف على الفهم بل يتوقف على الامكان الاتري ان امر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلي القائم بذات الله تعالى او بامر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه في علمه الى هذا اشير في عين المعاني \* واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذالم يتعلق به فائدة وقد يتعلق به اعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح \* وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عليه السلام بهذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا قوله تعالى ( ومن آياته الاية ) اي ومن آياته قيام السموات والارض واستمسا كهما بغير عمد \* قال الفراء ان تدوما قائمتين اي ثابتين تماما لمنافع الخلق \* بامرهم بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمتين \* وقيل باقامته وتدبيره \* وسياق كلام الشيخ يدل على ان القيام عبارة عن الوجود عنده \* ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك ظاهر وهو ما ذكر في الكتاب \* ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقيقة اذهي مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا \* وان كان كناية عن اليجاد فهو ما ذكر الشيخ في شرح التقيوم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامرا ايجابا حتى يحتمل المأمور على اليجاد فيحصل الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله ( قوله تعالى ( فليحذر الذين ) الاية يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفني عنه اذا عرض عنه وانت قاصده \* ويلقاه الرجل صادرا عن الماء فساله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا \* فن الاول قوله تعالى \* وما اريد ان اخالفكم الى ما نهيتكم عنه \* يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبدالها دونكم \* ومن الثاني قوله عز ذكره \* فليحذر الذين يخالفون عن امره \* اي الذين يخالفون المؤمنين عن امره اي يعرضون وهم المناقون والمخالف لابده من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير \*

وقال ومن آياته ان تقوم  
السماء والارض  
بامره فقد نسب  
واضاف القيام الى  
الامر وذلك دليل  
على حقيقة الوجود  
ومقصودا بالامر  
وقال الله تعالى  
فليحذر الذين  
يخالفون عن امره

والضمير في امره لله سبحانه \* اول الرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو بمن هو مفترض الطاعة امر \* ويؤيده ما ذكر عن المبرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شئ \* كما يكون من بعضكم لبعض اذا كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى \* استجبوا لله والرسول اذا دعاهم \* وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل \* ان تصيهم قنزة محنة في الدنيا ويصيبهم عذاب اليم في الآخرة \* ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذا المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره \* وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجادل لفظا موضوعا الاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والام يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى \* ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سور لانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تجس الاناء فلاما اولى \* ولا يقال لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا وامثاله يدل عليه ايضا الاترى ان النبي عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق \* لانا نقول لادلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لانشاء وكلامنا فيه ولهذا يجرى فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء وبصير كناية عن الامر فتح يثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لاني امرتك به \* كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحار والحروف مثل من وعن والى وعلى \* الابدليل كالحقوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدى حرو وكدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله \* تعالى وقالوا الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن \* وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده \* وسبق الذين كفروا \* وسبق الذين اتقوا \* عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا بالجملة

وكذلك دلالة  
الاجماع حجة لان  
من اراد طلب فعل  
لم يكن في وسعه ان  
يطلبه الا بلفظ الامر  
والدليل المعقول ان  
تصارييف الافعال  
وضعت لمعان على  
الخصوص كسائر  
العبارات فصار  
معنى الماضى للماضى  
حقا لازما الابدليل

كانه تحقق ومضى \* وكذلك الحال اي كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال  
 اصبغة المضارع لازم الابدليل \* واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج عن  
 موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول  
 الرجل كل مملوك املكه فهو حرانه يتناول حاهو في ملكه في الحال ولا يتناول ماسمى ملكه على  
 ما عرف في شرح الجامع الصغير فكذلك صبغة الامر لطلب المأموره فيكون المأموره  
 حقا لازما بالامر في اصل الوضع ليفيد الامر فائده \* وقوله الاترى متصل بقوله حقا  
 لازما \* او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو  
 الوجود الاقوله تعالى \* فليحذر الذين \* فانه يدل على ان موجب الوجوب فاستوضح ذلك  
 بقوله الاترى ان الامر فعل متعد الى آخره ( فان قيل ) لا يستقيم ان يكون الايتار  
 اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللزوم الغوى فالايثار ليس كذلك لانه متعد يقال  
 ايتار زيد عمرا واللازم انما سمي لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير \* وان  
 اراد به اللزوم الحقيقي الذي ينتفي للزوم بانتفائه فالايثار ليس كذلك ايضا لان الامر  
 يتحقق بدون الامتثال الاترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايثار بدون الايتار  
 منهم ولهذا صح ان يقال اخرته فلم ياتر كما صح ان يقال امرته فائتر ولا يصح ان يقال  
 كسرته فلم ينكسر ( قلنا ) انا لانكسر ان الايتار متعد في ذاته ولكن ما هو متعد الى  
 مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل  
 والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما اي مطاوعا لما  
 هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فعلمه واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب  
 فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا  
 فيصلح ان يكون الايتار لازما له \* واما قوله الايتار ليس بلازم حقيق له لتحقيق  
 الامر بدون فاجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتار لازم الامر  
 في الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر  
 حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتر كما يقال كسرته فانكسر فكما لا يتحقق  
 الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايتار بالنظر الى الاصل  
 الا ان الايتار لوجعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتار بنفس الامر  
 لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وقبه تزوع الى مذهب الجبر  
 فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه  
 مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان  
 الوجود لازما له \* وقوله حقا اي ثابا حال عن الوجوب \* وقوله بالامر متعلق بحقا  
 قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب  
 الزاخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال  
 ان يكون من الاستقبال  
 لا يخرج عنه  
 موضوعه فكذلك  
 صبغة الامر لطلب  
 المأموره به فيكون  
 حقا لازما به على  
 اصل الوضع الاترى  
 ان الامر فعل متعد  
 لازمه ايتار ولا وجود  
 للمتعدى الا ان يثبت  
 لازمه كالكسر لا  
 يتحقق الا بالانكسار  
 ففضية الامر لغة  
 ان لا يثبت الا بالامتثال  
 الا ان ذلك لو ثبت  
 بالامر نفسه لسقط  
 الاختيار من المأمور  
 اصلا

مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعينين واثبتنا بالامر كعدم ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الايتار فان الايتار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتار يحصل الايتار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى \* كونوا قردة خاسئين \* وقد حصل الايتار عقيب الامر وقد انبأنا عن الايتار عقيب الامر في قوله عز ذكره \* كن فيكون وتجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه \* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرهم \* فعرفنا ان الايتار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله (وللمأمور ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى \* وما نشأؤن الا ان يشاء الله رب العالمين \* وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختار في كماله مختار ان باختيار خود جزان نكندت كه او خواهد \* ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى للملم يسمع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على المشي الى القتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة \* وفي حله على هذا الوجه نفي مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفارقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفارقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم قانبت الشيخ امر بين امرين كما هو دأب اهل السنة في ترك القلو والتقصير \* ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وايض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقفية \* فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استعماله في معان مختلفة \* مثل التحريم كقوله تعالى \* لا تأكلوا الربوا \* والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد \* والتزير كقوله تعالى \* ولا تمنن تستكثر \* والتحقير كقوله تعالى \* ولا تمدن عينيك \* وبيان العاقبة كقوله تعالى \* لا تعتذروا \* والارشاد كقوله تعالى \* لا تسالوا عن اشياء \* والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشى في نعل واحد وح بصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجتماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يبطل الحقايق كلها) لانه ما من كلام الاوفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله (الاترى ان لم ندع

وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانته واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك محال الاترى ان لم ندع انه محكم

انه محكم أى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكننا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله ( واذا اريد بالامر الاباحة او النذب) الى قوله وهذا اصح \* جمع الشيخ بين الاباحة والنذب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فيقولوا يختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به النذب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وابى بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدرا الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعى \* قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به النذب فهو مجاز فيه \* وذهب بعض اصحاب الشافعى وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ \* وشبهتم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والنذب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به النذب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه \* وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو عين المعنى الحقيقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا \* ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز ووجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد \* والدليل على ان النذب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا ينتفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز \* وليس هذا كانهام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشتمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا واشتمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا \* وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع لا يطلب المنع من القبض والنذب مغاير له لا لمحال \* ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلوية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها \* يوصحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم \* واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادى في اصوله ان المباح غير ما موربه عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر  
الاباحة او النذب  
فقد زعم بعضهم انه  
حقيقة وقال الكرخى  
والجصاص بل هو  
مجاز لان اسم الحقيقة  
لا يتردد بين النفي  
والاثبات فلما جار  
ان يقال انى غير  
مأمور بالنفل دل  
انه مجاز لانه جاز  
اصله وتعداه ووجه  
القول الآخر ان  
معنى الاباحة او  
النذب من الوجوب  
بعضه في التقدير  
كانه قاصر لا مغاير  
لان الوجوب  
ينتظمه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر بطلب تحصيل المأموره وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به التدب فان فيه طلب تحصيل التدب اليه \* والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الابان يجعل مشتركا بين الايجاب والتدب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنى وهو ان يجعل موضوعا للادن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة \* وكذا القول بانه حقيقة في التدب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او بالمعنى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان \* واذا حققت ما ذكرنا من عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم \* وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر وجهه ما ذكر في بعض الشروح ان التدب والاباحة ليسا بمعايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرف في مسألة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والتدب فلم يكونا معايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا \* ولكن لقائل ان يقول قدينا ان معنى التدب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور التدب والاباحة بدون الوجوب فكان معايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما \* وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب \* وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشئ ولا علم ومنه قوله تعالى \* زعم الذين كفروا ان لن نبعثوا \* وقوله عليه السلام \* بتس مطية الرجل زعموا \* قوله ( ويتصل بهذا الاصل ) اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه \* واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجب التوقف او التدب والاباحة قبل الحظر فكذلك يقول ببعده ومن قال بان موجب الوجوب قبل الحظر فعاتمهم على ان موجب الوجوب بعد الحظر ايضا \* وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع \* هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعل عارضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى \* واذا حلتم فاصطادوا \* لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل  
ان الامر بعد الحظر  
لا يتعلق بالتدب  
والاباحة لا محالة بل  
هو لا يجاب عندنا  
الا بدليل استدلالا  
باصله وصيغته



الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى \* فاصطادوا \* اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله \* وان كان الحظر وازدا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه \* وذكر في المتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لولم يتقدمه حظر من وجوب او نيب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح \* احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى \* واذا حلتم فاصطادوا \* فاذا قضيت الصلوة فانتشروا \* فاذا تطهرن فاتوهن \* وقوله عليه السلام \* كنت نهيتكم عن الدباء والحتم والنقير والمزفت الا فاتبذوا \* وكقول الرجل لعبد ادخل الدار بعدما قاله لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب \* وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه \* واحتج العامة بان المقضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري \* كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى \* فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين \* وقوله عز اسمه \* ولكن اذا دعيتم فادخلوا \* وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفس \* وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر \* وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق \* وكالامر بالحدود بسبب الجنائيات بعدما كان ذلك محظورا \* وكقول الرجل لعبد ادخل الدار فانه لا نسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق \* وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخوانها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالشهاد عند المباينة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله (ومنهم من قال بالندب والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وانتفوا من فضل الله \* انه

ومنهم من قال بالندب  
والاباحة لقوله تعالى  
واذا حلتم فاصطادوا  
لكن ذلك عندنا بقوله  
تعالى واحل لكم  
الطيبات وما علمتم من  
الجوارح مكاتبين  
لا بصيغته

امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتريه \* وعن ابن ٧ قال انه لم يجزى ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضها بعد الانصراف كذا في التيسير \* وذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله \* يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب \* قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة \* الآية وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى العصر وان شئت فاعدل على انه امر اباحة قوله ( ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب ) اى وما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خصوصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبياناه

( باب موجب الامر )

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين \* وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطبيقات جلة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة \* والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب الالفة الدوام او التكرار \* ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند أكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال \* وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه \* واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار \* فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر اذا قام دليل يمنع منه ويحكي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم \* وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله \* والفرق بين الموجب والمحمول ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحمول لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* او المقيد بوصف كقوله

٧ سيرين نبيحه  
ومن هذا الاصل  
الاختلاف في الموجب  
(باب موجب الامر)  
في معنى العموم  
والتكرار قال بعضهم  
صيغة الامر توجب  
العموم والتكرار وقال  
بعضهم لا بل تحتمله  
وهو قول الشافعي  
وقال بعض مشايخنا  
لا توجيه ولا تحتمله الا  
ان يكون معلقا بشرط  
او مخصوصا بوصف  
وقال عامة مشايخنا  
لا توجيه ولا تحتمله  
بكل حال غير ان  
الامر بالفعل يقع  
على اقل جنسه  
ويحتمل كله بدليله  
مثال هذا الاصل  
رجل قال لامرأته  
طلق نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بالسارق والسارقة فاقطعوا يكرره بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر لتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره \* وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا لتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجبه لان المقيد عين المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليه وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي \* قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء \* وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا يحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجهه بدليل يدل عليه قوله ( او قال ذلك لاجنبى ) اى قال لاجنبى طلق امرأتى وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تملكا وتقويا ايضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثنائي توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويمتلك الرجوع عنه قوله ( واقع على الثلاث عند بعضهم ) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة وثلثين وثلثا جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او اثنتين فينبغي ان يقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بدليل والنية دليل \* وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى اثنين او ثلاثا فهو على مانوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او اثنتين وان نوى ثلاثا فعلى مانوى \* فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقتها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم ينزل اليه اشير في البسوط قوله ( لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر ) الباء تعلق بالطلب \* واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه \* والذي صفة المصدر اى لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقدغلي واشتد

او قال ذلك لاجنبى  
فان ذلك واقع على  
الثلاث عند بعضهم  
وعند الشافعي يحتمل  
الثلاث والثنائي  
وعندنا يقع على  
الواحدة الا ان ينوى  
الكل وجه القول  
الاول ان لفظ الامر  
مختصر من طلب  
الفعل بالمصدر الذي  
هو اسم لجنس الفعل  
والمختصر من الكلام  
والمطول سواء \*

واسم الفعل اسم عام  
لجنسه فوجب العمل  
بعمومه كسائر الفاظ  
العموم ووجه قول  
الشافعي هو ما ذكرنا  
غير ان المصدر اسم  
نكرة في موضع  
الاثبات فوجب  
الخصوص على  
احتمال العموم الاترى  
ان نية الثلاث صحيحة  
وهو عدد لا بحالة  
فكذلك المثني الاترى  
الى قول الاقرع بن  
حابس في السؤال  
عن الحج العامنا هذا  
ام للابد ووجه القول  
الثالث الاستدلال  
بالنصوص الواردة  
من الكتاب والسنة  
مثل قوله تعالى اقم  
الصلوة لداؤك  
الشمس وان كنتم  
جنبا فاطهروا واحتج  
من ادعى التكرار  
بحديث الاقرع بن  
حابس حين قال في  
الحج العامنا هذا  
يارسول الله ام للابد  
فقال عليه السلام  
بل للابد فلو لم يحتمل  
اللفظ لما اشكل عليه

مع قولك هذا خبر سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء\* واسم الفعل  
وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف  
الاستفراق \* وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد  
والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما يمكن القول به واجب  
كما في سائر الفاظ العموم \* واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهى في طلب الكف عن الفعل  
مثل الامر في طلب الفعل وأنه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا  
لنهي فكذلك الامر بوجه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه  
لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدى  
الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء  
الكلمة من الكل وكلاهما فاسد \* واحتج الفريق الثانى بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب  
الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء  
للحاجة الى تصحيح الكلام و بالنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام  
فيه لانه ايسر في صبغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص  
وتكهنها تقبل العموم بدليل يقترب بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الاترى الى  
قوله تعالى \* لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا \* ووصف الثبور بالكثرة ولو لم  
يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها \* وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان  
المصدر في النهى نكرة في موضع النفي فيعم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهى في موضع الاثبات  
فخص اذا قام دليل على خلافه \* فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودها عليه قرينة دالة  
على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رأيت اليوم الا زيد دليل على ان المستثنى  
منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان  
النبي صلى الله عليه وسلم قال \* ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا \* فقال الاقرع بن  
حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لوقلت نعم لو جئت ولما استطعتم  
فسأله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام ولوقلت نعم لو جئت دليل واضح  
على ان الامر يحتمل التكرار \* وقول الشيخ الاترى الى قول الاقرع متصل بقوله على  
احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن \* وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة  
في القرآن مثل قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* فانه يتكرر بتكرار الدولك لتقيده به وقوله تعالى  
\* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه يتكرر بتكرار الجنابة لتعلقه به \* والسنة مثل قوله عليه السلام  
\* ادوا عن تمونون \* وقوله \* في خمس من الابل السائمة شاة \* اذ معناه ادوا عن خمس من الابل  
السائمة شاة \* و بان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت  
العلة وجد المعلول بل اقوى منها لان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان  
المعلول لا ينتفى بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

المتعلق بالشرط \* واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كازعم بعضهم ان هؤلاء  
فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقزع \* والاحتجاج بطريقتين \* احدهما  
ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لفة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى  
كالوقال جوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون  
مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما \* ولا يعارض بانه لو كان موجبه  
التكرار لما اشكل عليه ايضا كالوقال جوا لكل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار  
ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حله على موجب حرج عظيم فاشكل عليه  
فلذلك سأل \* الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله  
\* ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم \* الى انتفاء التكرار لضرورة نزوم الحرج والاك ان  
موجب التكرار \* والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم  
يحتل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشبهه على السامع اذا كان  
من اهل اللسان ولما احتملها والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب  
القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله ( ولما ان لفظ الامر اي سلمنا ان صيغة  
الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء  
قدرته معرفا كقال الفريق الاول او منكر كقال الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطبيقا و  
التطبيق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما تركيب من الافراد والتركيب  
وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا  
يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بوجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد  
من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل  
دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد \* وقوله مثل قول الرجل متصل  
بجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد \* وقوله وكذلك اي وكلفظ الفعل  
الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد \*  
والصادر اي سائر المصادر التي تقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض \*  
والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل  
الامر التكرار \* وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على مازعه الخصوم  
ولهذا قال وهما اي تطابقا والتطبيق اسمان مفردان اي صيغتي جمع ولا عدد قوله  
(وكذلك الامر) عطف على النظير اي ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال  
في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد \* والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر  
او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر  
قوله ( الا انه اي المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواس عا يقال انه لما كان فردا غير  
محتمل للعدد ينبغي ان لا يوضح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شهة كما لا يوضح

ولذا ان لفظ الامر  
صيغة اختصرت  
لمعناها من طلب الفعل  
لكن لفظ الفعل فرد  
وكذلك سائر الاسماء  
المفردة والمصادر  
مثل قول الرجل طلق  
اي اوقعي طلاقا و  
افعلي تطبيقا او  
التطبيق وهما اسمان  
فردان ليسا بصيغتي  
جمع ولا عدد وبين  
الفرد والعدد تناف  
وكما لا يحتمل العدد  
معنى الفرد لم يحتمل  
الفرد معنى العدد ايضا  
وكذلك الامر بسائر  
الافعال كقولك  
اضرب اي اكتسب  
ضربا او الضرب  
وهو فرد بمنزلة زيد  
وعروو بكر فلا يحتمل  
العدد الا انه اسم  
جنس له كل وبعض  
فالبعض منه الذي هو  
اقله فرد حقيقة وحكما

نية التثنية عندكم \* فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن  
بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعدد فانك اذا عدت الاجناس  
وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعنق والبيع والاجارة وكذا وكذا \*  
كان هذا اي الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها \* الاتري انه يصح وصفه بالوحدة فيقال  
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات  
ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحيده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني  
ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس  
بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات  
مالا يحتمله \* وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين \* احدهما انه فرد من حيث هو  
جنس وان كان ذا اجزاء اي افراد في الخارج كزيد وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه  
ظاهر \* والثاني ان الانسان الذي هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو  
آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اي اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق  
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثالث \* فصار هذا الاسم الفردي الطلاق  
او اسم الجنس \* وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده  
ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله ولا تعمل نية التثنية اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا  
معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا \* ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا  
عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما سندا كرو هو وان يكون فردا  
صيغة او دلالة اي ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذ هو متعدد \* ولا حكما  
كالكل اذ هو دونه \* ولا صورة اي صيغة كماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو  
ظاهر \* ولا معنى كالنساء في قوله لا تزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو  
ليس كذلك ( فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولوقرن به على سبيل التفسير لاستقام  
كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم  
يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم اباي اما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل  
التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل  
التغير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغير موجه الى وجه  
اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر  
ولاثنتين ولو قال الى شهر او الآ واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنتان \* ولهذا قالوا اذا  
قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال  
لامراته طلقثك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء تبين ان عمل هذا القران  
في التغير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له \* يوضحه انه  
لو قال لامراته امرتك بيدك فطلق نفسك او اختارى فطلق نفسك فقالت طلق نفسي او

واما المطلقات الثلث  
فليست بفرد حقيقة  
بل هي اجزاء متعددة  
ولكنها فرد حكما  
لانها جنس واحد  
فصارت من طريق  
الجنس واحدا الاتري  
انك اذا عدت  
الاجناس كان هذا  
باجزائه واحدا  
فكان واحدا من  
حيث هو جنس وله  
ابعض كالانسان فرد  
من حيث هو آدمي  
ولكنه ذو اجزاء  
متعددة فصار هذا  
الاسم الفرد واقعا  
على الكل بصفة انه  
واحد لكن الاقل فرد  
حقيقة وحكما من كل  
وجه فكان اولى  
بالاسم الفرد عند  
اطلاقه والاخر محتملا  
فاما ما بين الاقل والكل  
فعدد محض ليس  
بفرد حقيقة ولا حكما  
ولا صورة ولا معنى  
فلا يحتمله الفرد

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للمفسر وهو اختارى او امرك بيدك لان طلق  
تفسيره ولو قال اختارى تطليقة او امرك بيدك فى تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها  
فهى رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعيا  
كذا فى الجامع الصغير للتمر ناشى \* فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام  
المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا فى التقيويم واصول  
شمس الأئمة وقال الغزالي فى المستصفى فان قيل فلو فسر بالسكر ارفقد فسر به بمحتمل او كان ذلك  
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقتل زيداً وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان  
هذا تفسير بماليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور  
لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسر به بعدد مخصوص كسبعة او عشرة  
فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد \* وان اراد استغراق  
العمر فقد اراد كلية الصوم فى حقه فان كلية الصوم شىء فرد اذله حد واحد وحقيقة  
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك  
باينا للمراد لا استيناف بزيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة  
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو  
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه  
لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالتمة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله  
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولو لا احتمال لوقوع من  
وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة  
فهو كإرادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فوضوح لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى  
لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك الزوجية  
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله \* وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل  
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق  
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل فى قوله صم الايام السبت صم الايام  
كلها الايام السبت او صم الاسبوع الايام السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقتك فى اقتضاء  
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كان معنى الامر افعل فعل الطلاق  
فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه  
نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود الخبر به ليصح فان  
الخبر خبر وان كان كذباً ولا اثره فى ايجاده ايضا لان الخبر به لا يصير موجوداً بالاخبار  
فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحاً فى الحكمة بان يكون صدقاً فكان  
ثابتاً ضرورة الصدق وهى برتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فاقضى ما كان  
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر فى ايجاد المأمور به على ما بينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية  
 الثلاث كذا في مختصر التقيوم \* واما ما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر  
 للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او  
 ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيد الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق  
 بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضى التكرار بتكرار  
 الدخول فكذلك قوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* واذ زالت الشمس فصل كقول  
 الرجل لزوجاته من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها فن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها \*  
 واما تكرر او امر الشرع فليس من موجب الالة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال \* والله على  
 الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* ولا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان احالوا ذلك  
 على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد  
 الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما  
 اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما  
 الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا \*  
 يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر بثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط  
 لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة \* واما الشرط المذكورة  
 فيما استشهدوا فعلى او في معنى العلة فلها تكرر الاوامر بتكررها قوله \* وكذلك  
 سائر اسماء الاجناس \* اي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جميعها او باقيها  
 في وقوعه على الاقل واحتماله لكل دون العدد \* اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة  
 ثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في بين الشرب او دلالة بان كانت  
 صيغته صيغة جمع قرنت به الام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم في بين الكلام \* فاما  
 قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يحتمله اللفظ \* فان نوى  
 كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل نيته \* وقدرا منصوب بلا يحتمله المقدر وليس  
 من شرط ما دخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى \* فاما  
 البيت فلا تقهر \* ونحوه قوله ( واما الفرد دلالة الى آخره ) اعلم ان اللام للتعريف  
 فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهدا بالذكرا وبقيره من الاسباب فهي تعرف  
 ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من  
 افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى \* كما ارسلنا الى فرعون  
 رسولا فقصي فرعون الرسول \* اي ذلك الرسول بعينه \* وان لم يكن ثم معهود فهي لتعريف  
 نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن  
 واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس \* ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة  
 للتوحد والتكثير لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء  
 الاجناس اذا كانت  
 فردا صيغة او دلالة  
 اما الفرد صيغة فمثل  
 قول الرجل والله لا  
 اشرب ماء او الماء  
 انه يقع على الاقل  
 ويحتمل الكل فاما  
 قدرا من الاقدار  
 المتخللة بين الحدين فلا  
 فكذلك لا اكل طعاما  
 او ما يشبهه واما الفرد  
 دلالة فمثل قول الرجل  
 والله لا تزوج النساء  
 ولا اشترى العبيد ولا  
 اكل بنى ادم ولا اشترى  
 الثياب ان ذلك يقع على  
 الاقل ويحتمل الكل لان  
 هذا جمع صار مجازا  
 عن اسم الجنس لانا  
 اذا ابقيناه جمعا لغا  
 حرف العهد اصلا  
 واذ جعلناه جنسابي  
 اللام لتعريف الجنس  
 وبقي معنى الجمع من  
 وجه في الجنس فكان  
 الجنس اولى قال الله  
 تعالى لا يحل لك النساء  
 وذلك لا يختص بالجمع  
 فصار هذا وسائر  
 اسماء الجنس سواء



ولغيره بحسب اقتضاء المقام فإن امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا  
كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى \* ان الانسان لفي خسر \* وقوله جل ذكره \* الرجال قوامون  
على النساء \* وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى  
اخبارا عن يعقوب عليه السلام \* واخاف ان يأكله الذئب \* ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو  
الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا \* وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام  
الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان  
يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد  
به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد  
في تناول الجنسية والجمعية وفي جنس الجنس لاني وحادانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال  
فيما تعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على  
الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل  
الدرهم الاثلاثة \* ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف  
فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للعنين فاما جعله مجازا  
عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد \* قلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى  
الجمعية اى لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اى صار كاسم المفرد المعروف باللام  
وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزوم الغاء حرف  
التعريف لانه اما العهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن  
صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لعدد معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا  
مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضى ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس يتاقيه  
لان اسم الجنس دلالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن الوارض وكون الجمع مقصودا  
مع قطع النظر عنه متافيان \* ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة  
مجازا عن الفرد لم يبلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن  
مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا وتوهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى  
من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية \*  
وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* ولم يكن  
الخطير متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى  
\* والخيل والبغال والحمير \* اريد به الجنس لا الجمع \* واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء  
وفلان يحال الناس وانما يراد به الجنس فهذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد  
دلالة \* قال شمس الاسلام الاوز جندى فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اى  
بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته \* ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالمنى على ما في  
يدى من الدارهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لادرهم واحد ولا قوله  
لا اكله الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابى حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد \* لانا نقول انما يجعل اللام في الجمع الجنس اذا لم يمكن  
 صرفها الى معهود حتى لو امكن تصرف اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت  
 الفقهاء تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا ان قولها ما في يدي عام  
 يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه \* وكذا ايام الجمعة  
 وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما \* فاما ابو حنيفة رحمه  
 الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا  
 المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع \* اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل  
 فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه  
 هو المتيقن به وهو الكل لولا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا \* فان نوى الكل  
 صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يبحث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من  
 حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابالية كذا في شرح الجامع  
 للمصنف \* وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف  
 الظاهر اذا الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه  
 تخفيف عليه ايضا \* وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشتري  
 الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل \* وكذا لو حلف لا يكلم بني آدم لانا اذا  
 جلتنا على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها التعريف بمنزلة اللام والتعريف لشيء من  
 انواع الجمع واذا جلتنا على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى \*  
 فان نوى الكل في هذه المسائل صحت نيته ولا يبحث ابدا \* قال شمس الاسلام قالوا  
 واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى  
 حقيقة كلامه \* وعن ابي القاسم الصفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا  
 تثبت الابالية فصار كانه نوى المجاز \* ولا يذهب بك الوهم كاذب بالبعض الى انه ينبغي ان لا  
 يعتقد اليمين عند اداة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير  
 متصور كالم يعتقد في قوله لا شرب الماء الذي في الكوز ولما فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم  
 لان شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل  
 فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور \* فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري  
 عبيدا فهذا على الثلاثة مما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع  
 وادناه ثلاثة \* فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصداقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى  
 قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابنية وفيه تخفيف فلا يصدق  
 قضاء \* فان نوى الواحد مما ذكر صحت نيته لان الجمع بذكر ويراد به الواحد فقد نوى  
 ما يحتمله لفظه وفيه تغليب عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا  
 وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليب لانه نوى الخصوص في العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء \* واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه  
 والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم واين وعند الخليل كلمة التعريف ال  
 كهل وبل وانما استمر التحفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله انما حرف العهد وقوله  
 بقي اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقى الالف واللام كما قال غيره  
 قوله ( وانما اشكل ) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقرع فقال  
 لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكروه بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات  
 متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال  
 النامية ولهذا تكررت بتكرار التمام وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم  
 يصح ادائه قبله وبالبيت الذي ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سئل لانه لا يكون الامر  
 للتكرار لغة \* ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اي لو قلت نعم يجب في كل عام  
 لوجبت فريضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب  
 الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح التقوميم \* السارق لا يؤتى على  
 اطرافه الاربعة عندنا ولكن يجبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رحمه الله يؤتى على  
 الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع و اضافها الى السارق والسارقة فوجب  
 الاستغراق كقولك عبيدك ايدى اليسار كاليمن في الحكم بمطلق الاسم كافي الطهارة  
 ولا يحتمل على اليمن لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم \* ولان فيه ابطال  
 صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فنبت ان اليسار محل القطع  
 كاليمن وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمن وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع  
 الان في المرة الثانية ثبتت المحلثة للرجل بالسنة وبالاجاج فلا يوجب ذلك انتفاء المحلثة  
 الثابتة بمطلق الكتاب \* ولنا قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه \* فاقطعوا ايمانها \* وهذه  
 القراءة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانها من الايدي  
 فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمن كان  
 القيد زيادة وصف ثبت فيه كافي قوله تعالى \* فصيام ثلاثة ايام متتابعات \* فيرتفع الاطلاق  
 بالقيد ويوجب الحمل بالاجاج وكان كرجل قال لا خراعتق عبدا من عبيدي ثم قال عنيت  
 سالما والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص  
 متناولا لليسرى لم يقطع الرجل مع بقاء البدلان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى  
 غيره \* واذا ثبت التقيد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله  
 تعالى \* فقد صغت قلوبكم \* كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما نذكر فثبت ان اليسار  
 لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا  
 بالقياس اذ لا مدخل له في الحدود \* ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه  
 فقال وعلى هذا الاصل اي على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد \*

وانما اشكل على  
 الاقرع لانه اعتبر  
 ذلك بسائر العبادات  
 وعلى هذا يخرج ان  
 كل اسم فاعل دل  
 على المصدر لغة مثل  
 قوله تعالى والسارق  
 والسارقة لم يحتمل  
 العدد حتى قلنا  
 لا يجوز ان يراد  
 بالآية الا الايمان  
 لان كل السرقات  
 غير مراد بالاجاج  
 فصار الواحد  
 مرادا وبالفصل  
 الواحد لا يقطع الا  
 واحد

يخرج ان كل اسم فاعل \* وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم  
 الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر \* وقوله لم يحتمل  
 العدد خبران ( فان قيل ) فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم  
 فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يقله تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة وان  
 جعل راجعا الى المصدر لا يخلوا التركيب عن نوع خلل اذا خبر لا بد ان يكون محكوما به  
 على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقرير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك ( قلنا )  
 دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كما سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين  
 قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن  
 ان المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى  
 هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر \* ورأيت  
 في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يراد السؤال \*  
 ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما  
 لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي  
 توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدى الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت  
 وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل الذي فعل سرقة  
 والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما \* ثم ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدان  
 جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة  
 لسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة \* ثم هذا اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى  
 او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولوا فعلا وبقرائة ابن مسعود رضى الله عنه ان  
 قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مراد بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى  
 قلنا الى اخره \* ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمينى  
 وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرفت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة  
 منها يد \* وذكر في طريقة الخلف للإمام البرغرى بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها  
 لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الا سرقة  
 واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الايد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها  
 لقطع اليدان كلاهما بالمرّة الاولى لأن العقوبة المذكورة جزء جنابية واحدة كالجلد مائة في الزنا  
 وآجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليدين عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليدين ( فان قيل )  
 قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار  
 والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك ( قلنا ) قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر  
 في مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره ببقاء محل الحكم وهو  
 البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليدين ويقطعها مرة

لم يبق حكم المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فللهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله ( وموجب الامر الى آخره ) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كما كثر الواجبات\* والى مخير كما حد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين\* وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما يذكر فالشيخ ذكرامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين \* قيل معناه الواجب بالامر نوطان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوطان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لأن كلامنا في موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة\* وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الوقت وغير الوقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب \* والذي يدور في خلدي ان معناه ان موجب الامر الثابت بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب \* يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء \* وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيم الاولين الذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا لخل بالمعنى \* ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل \* وقاصر \* وقضاء بمثل معقول \* وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما في هذا التقسيم كالتحجض ثم بعد الباب بهما المتركب منهما من التمحض منهما فحصل الاقسام ستة \* وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتاب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التوقيم ثم حكم الوجوب شيان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونقل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التوقيم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النقل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله ( وهذا تنوع في صفة الحكم ) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنوع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا الاشارة الى الباب لالى ما ذكرنا من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا قلب الباب به والتنوع المذكور يتناول غيره كما يتناول على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنوع في صفة الحكم ولكن اعادة لفظه هذا في قوله وهذا باب اى ذلك

وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنوع في صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوطان اداء وقضاء والآداء ثلثة انواع آداء كامل محض وآداء قاصر محض وما هو شبهه بالقضاء والقضاء انواع ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

\* وذلك اى حكم الامر \* وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض \* بمثل معقول اى مماثلته مدرك بالعقل \* وبمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا لانه خلاف العقل اذ العقل حجة

من حجج الله تعالى ولاتناقض في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل  
 قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اي عينه \* بالامر الباء للسببية وهى تتعلق بالواجب  
 لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر \* واطافة الواجب الى الامر توسع  
 لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر  
 اضيف الوجوب اليه \* وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم  
 وتسليم غير الموقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة  
 لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها ( قلنا ) لما شغل  
 الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب  
 كانه عينه \* او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة  
 او ايتاء ربع العشر الذى به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل  
 للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على  
 سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله ( والقضاء اسم لتسليم مثل  
 الواجب به ) اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كذا ذكره شمس الأئمة  
 فقال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه وكذا ذكره القاضى الامام  
 ايضا \* ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وان كان مثلالواجب فان من  
 صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو  
 صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء  
 عن الفائت لا يصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها  
 ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا ووصفا \* لان ذلك ليس من  
 عنده الا ترى كيف اكد شمس الأئمة رجاء الله بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا  
 اختير في المنتخب ما ذكره شمس الأئمة رجاء الله قوله ( وقد يدخل في الاداء قسم اخر )  
 أى يزداد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير الاداء عنده قسمين  
 تسليم عين الواجب كذا كرنا وتسليم عين المندوب اليه \* قال القاضى الامام في التقويم الاداء  
 نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا  
 فقال الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر \* وعلى قول من جعله حقيقة  
 في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء لثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح  
 اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع \* والتعريف  
 الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضى الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من العمل  
 بعينه \* وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين  
 ايضا \* والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به \*  
 قال الامام بدر الدين رجاء الله انما ذكر هذا يعنى قوله يدخل في الاداء قسم آخر احترازا عما

والاداء اسم لتسليم  
 نفس الواجب بالامر  
 والقضاء اسم لتسليم  
 مثل الواجب به كمن  
 غصب شيئا لزمه  
 تسليم عينه وورده  
 فيصير به مؤديا واذا  
 هلك لزمه ضمانه  
 فيصير به قاضيا وقد  
 يدخل في الاداء قسم  
 آخر وهو النفل على  
 قول من جعل الامر  
 حقيقة في الاباحة  
 والندب

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعاً يقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ نحن في تفسير الاداء الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضاً علينا قوله ( فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف ) وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبني على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك \* واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقاً بالواجب لانه نفل كما قبل الشروع قوله \* قال الله تعالى متصل \* بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة \* وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان بلي سدانة الكعبة فوجه اليه علياً رضي الله عنه فابي ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضي الله عنه يده واخذه منه فسراحتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجعلى السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً رضي الله عنه اليه فرده اليه والطفه في القول واعتذر اليه فقال لعلي رضي الله عنه اكرهت واذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في شأنك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فاقى النبي عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في يولده الى اليوم \* وامانة في الاصل مصدر سمي به الشيء الذي يؤتمن عليه \* ثم الآية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضي الله عنه الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع \* وذكر في عين المعاني قد دخل في هذا الامراء الفرائض التي هي امانة الله تعالى التي حملها الانسان وحفظ الحواس التي هي ودايع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه في وقته مراعي حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذا خيانة في الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لاداء كذا في بعض الشروح \* واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة \* ثم من لم يجعل الامر حقيقة في الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اى المقدر شرعاً والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان واجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداء على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهي اتيان مثل الاول ذاتاً مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان \* فعلى هذا اذا فعل تانياً في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة \* وعبرة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل تانياً في وقته المنضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لثلاث مافعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى

والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحذور بشرط الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة \* ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء مافعل او لافي وقته المقدر شرعا والقضاء مافعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة مافعل ثانيا في وقت الاداء خلل في الاول \* فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل \* وقوله او لا احتراز عن الاعادة \* وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء \* وقوله في تعريف القضاء استدراكا احترازاعا اذا فعل لا يقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل \* وقوله في تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء \* وقوله لخلل اى لفوات شرط سواء كان مفسدا او لم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لا تسمى اعادة \* ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ما ذكرنا وما ذكره لا يشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فصل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذى ذكره جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق \* وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى \* ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها \* وقال عليه السلام \* ادوا عن تمونون \* و \* ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع \* الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى آخره واذ ائبت انه اداء كان الحد الذى ذكره فاسدا لعدم انعكاسه \* واما لم يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة اوركنا آخر من الصلوة مثلا فهى داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت \* وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقضا لافاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الخبر بسجود السهو \* وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محمدا خلافا لهم \* واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في وقته عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لما منع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحائض واما عقلا كالصلوة في حق النائم والمغمى عليه \* فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقى



مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات اجابه في الوقت سمي قضاء \* وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفأنت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لاء فيه للحجة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت واجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج \* وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأني له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسبب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من اداؤها \* وذكر في الميزان في هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة للعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ما عرف من مسئلة المجنون والله اعلم قوله ( فسمى الاداء قضاء ) كما في قوله تعالى \* فاذا قضيت مناسككم \* اي اديتم وانتم امور الحج \* وقوله عز اسمه \* فاذا قضيت الصلوة \* اي اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر لقول عابشة رضى الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على اداها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله ( لان القضاء لفظ متسع ) بالكسر اي عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة للعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اخص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا وشرعا قوله ( وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا ) اي بقريته يعني لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمي او غيره في قولك رأيت اسدا يرمي او في الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين فقريته قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس فقريته الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله ( لان للاداء خصوصا ) دليل على اشتراط التقييد يعني ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان  
القضاء لفظ متسع  
وقد يستعمل الاداء  
في القضاء مقيدا لان  
للاداء خصوصا  
بتسليم نفس الواجب  
وعينه لان مرجع  
العبارة الى الاستقصاء

لانه في اللغة ينبي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عماز مه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلماذا يحتاج الى التقييد بقريظة فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقريظة \* وقال القاضي الامام وشمس الأئمة رجهما الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الآخر \* والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقريظة والقاضي الامام وشمس الأئمة نظر الى العرف او الشرع فوجد لكل واحد منهما خاصا معنى فجعله مجازا في غير ما اختص كل واحد به \* وفي بعض النسخ الا ان اللاداء خصوصا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبي عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبي عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور \* وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رجه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجمتين كما في قوله تعالى \* فن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى \* ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقريظة ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا بقريظة \* وقوله نفس الواجب وعينه ترادف \* وقوله في الثلاثي اي الثلاثي المجرى منه اي من الاداء لان الاداء من منشعبه الثلاثي يقال ادى يؤدى اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا \* وقوله يأدو ذ كرفي الصحاح يقال الذئب يأدو وللغزال اي يخثله لياكله واختلف الخداع وادوت له واديت اي خثته وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشئ ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه في عاقبه \* ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوقتية جائز \* فاما صححة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق \* وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فتحري شهره وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان \* وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد \* وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يندكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ \* وان ضم اليه الذكرباللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقة ح وليس كلامنا فيه \* واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرف في موضعه قوله ( واختلف المشايخ ) اي مشايخنا واللام بدل الاضافة \* في القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصده ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثي منه ( شعر ) الذئب يأدو وللغزال باكله اي يحتمل ويتكلف فيخثله واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبي عن شدة الرعاية واختلف المشايخ في القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها واذ اذانت عن وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال صامتهم يجب بذلك السبب

ابتداء ام بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب  
اذ لا يثبت بالسبب الانفس الوجوب \* وان شئت اجمعت السبب كما اجمعه الشيخ فقلت يجب  
القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره \* وقال بعض الشارحين معنى قوله  
بنص مقصود بسبب ابتداء في غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له \* ويدل على صحة الوجه  
الاول ما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب  
بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا فات المضمون  
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا في الامر الموقت اذا  
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ  
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس  
الاثم رحمه الله ايضا \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى  
المأمور دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى  
دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر \* والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف  
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف  
ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند  
العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل  
بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء  
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق \* احتج  
من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها  
وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا  
ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى  
بامر واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر  
كن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان  
مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول الامر  
كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون الفعل  
مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك \*  
ولا يقال نحن لاندى انه يتناول من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكننا  
نقول المأمور لمافات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد \* لانا  
نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهياتها فلا يمكن  
اثبات المماثلة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت  
ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام  
\* من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله \* فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

في الوقت ولما لم يمكن إيجابه بالأمر الأول توقف على دليل آخر ضرورة \* قال أبو اليسر  
رحمه الله ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة  
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فان اداء الركعتين  
لما عرفت قرينة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقاهمهما في وقت آخر  
بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قرينة في تلك الايام شرعا  
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات \*  
واحتج من قال بانه يجب بالأمر الأول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجود القضاء في الصوم  
والصلوة قال الله تعالى \* فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخرى \* اي فافطر فعليه  
عدة من ايام اخرى وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك  
وقتها \* وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا  
عليه بالأمر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه بالاداء  
او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم  
الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح  
مسقطا لان خروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه  
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك  
الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر  
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الائتم ان تعمد التفويت والى عدم  
الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرة  
عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد ( فان قيل )  
لانسلا ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث  
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل  
موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك  
القدرة لفوات وصفه وهو اليسر ( قلنا ) هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم  
ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس  
او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف  
الاماكن وكان هذا كمن امر بان تصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى  
يجب ان تصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت  
فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت  
تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كن  
اتلف مثلبا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود  
وهو المثل معنى فيجب عليه اقيمة كذا ههنا \* قال الشيخ ابو العين رحمه الله القضاء مثل الاداء

وإن لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق إزالة المأثم لا في إحراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالومئ وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق إزالة المأثم لافي حق إحراز الفضيلة \* ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لأننا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذى قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبدهل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بأنه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما \* وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبعضى الوقت بتحقيق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضي الوقت \* وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عند لكونه بدعة فبعضى الوقت بتحقيق القوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لولا ما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء \* لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريع الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان اورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريع عن ذلك الواجب فكذا هنا \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الفريقى الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب ادؤه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن ادؤه واجبا وكانت امانة عنده بضمن بالتقويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند القوات وله مثل مشروع عنده مملوثة وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتابات والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبيان ذلك) اى بيان الوجوب بذلك السبب \* في هذا اى في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة \* وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل \* وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اى سقط منتها الى غير مثل بان لم يجب من جنسه \* والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا \* فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به \* وهكذا الكلام يشير الى ان ثمره الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريقى الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه \* ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى في هذا اليوم اربع ركعات فضى اليوم والشهر ولم يف بالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخروجات السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروطا له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذرو هو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر ، واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المندور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المندور صومه او اغى عليه في اليوم المندور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلة فتظهر ثمرة الاختلاف \* ولكن ما ذكر شمس الأئمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله ( وهذا اقيس ) اى قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول \* واشبه بمسائل اصحابنا اى وافق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقصوها بالنهار بالجماعة جهرا امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقصوها بالليل لم يجهرا امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعا كما ذكر شمس الأئمة رحمه الله وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق \* ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيهما في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول \* لانا نقول السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار يوم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الائمة عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو افتتحها في الوقت قائماً ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعداً وبأيماء ولو افتتحها قاعداً ثم زال العجز كان له ان يتمها قائماً فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء ( فان قيل ) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادراً على المثل والاسقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضاها بالنهار

وهذا اقيس واشبه  
بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرآءة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى في فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذة مولانا بدر الدين الكردي رحمهما الله \* واجيب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نقلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن ثبت ذلك في ضمن الفعل لان يعينه بالقول ابتداء وكان للاب ان يملك جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان يملكها ابتداء ونظائر كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق وجب قضاؤها بالتكبير اى في غير ايام التشريق \* والمسئلة على اربعة اوجه \* ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كما ليرى اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود \* وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقدر اقلو كبر للفاتة يكون زيادة على ذلك المقدر \* وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب القوات \* وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بالقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاتميمة وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في المرض يقضيها بايماء \* وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة \* فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب القوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز جندى في شرح الجامع \* وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروعا فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياط فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كافي الاداء (فان قيل) انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغى ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية (قلنا) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك يخص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (ويتفرع عن هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا في صلوة  
فاتت عن ايام التشر  
يق وجب قضاؤها  
بلا تكبير لانه لا تكبير  
عنده في سائر الايام ثم  
لم يسقط ما قدر عليه  
بهذا العذر ويتفرع  
من هذا الاصل مسئلة  
النذر بالاعتكاف في  
شهر رمضان اذا  
صامه ولم يعتكف انه  
يقضى اعتكافه ولا  
يجزى في رمضان اخر  
قالوا الان القضاء انما  
وجب بالتفويت ابتداء  
لابلنذر والتفويت  
سبب مطلق عن  
الوقت فصار كالنذر  
المطلق لكننا نقول انما  
وجب القضاء في هذا  
بالقياس على ما قلنا لا  
بنص مقصود في هذا  
الباب واذا ثبت هذا  
لم يكن بد من اضافته  
الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند آخرين مسألة النذر بالاعتكاف  
وهي ان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه  
العلمي او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متابعا بصوم مبتدأ وعند  
الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف وزفر رحمه الله لانه  
التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضاءه في شهر آخر لانه يلزمه  
بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل \* وجه الظاهر على  
مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لآب الدليل الذى تعلق  
به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لا يخص القضاء بوقت دون وقت  
كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف  
شهرًا متابعا لانا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف  
بصوم مقصود \* واما الفريق الثانى فانه يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك  
مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل  
احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقصى فيه لم يجز عندنا خلافا  
لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعاً لوجوده قصد اكاله الطهارة  
ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلى  
المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضى لاداء المنذور فان توضأ  
لصلوة اخرى يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا \* ولنا انه اذا لم يعتكف  
حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول  
او صار ذلك النذر مطلقاً عن الوقت على القول الثانى فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان  
الصوم وان كان شرطاً لها لکنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلاً  
ولما اثر النذر في ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام  
رحمه الله \* واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة  
مذهبهم بوجهين \* أحدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجباً لسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل  
فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب  
الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل  
ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثانى انه لو كان  
واجباً بما توجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في رمضان  
الثانى كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه وصحة اداء  
الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذى يجب  
به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان الاخر اشارة  
الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت  
فلهذا لم يفصل بينهما \* وقوله لکننا نقول استدرائنا قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر



كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا \* في هذا اى فى النذر \* بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم  
 \* لا ينص مقصود وهو التفويت \* وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم \* فى هذا  
 الباب وهو النذر \* واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى  
 ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله ( الا ترى  
 انه يجب بالفوات مرة ) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم  
 ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغنى عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره  
 اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور بمنزلة نذر ابتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختار او لا اختيار  
 فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت  
 يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول \* وصورة الفوات فى مسألة الاعتكاف بان  
 مرض مرضا لا يمنع من الصوم ويمنع من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله ( الا  
 ان الاعتكاف ) جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب  
 زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف  
 الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به او الاعتكاف الواجب الذى هو  
 مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان  
 الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له وما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تعالى \*  
 وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن  
 عن ابي حنيفة رحمه الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى  
 الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على  
 المساهلة والمساهمة حتى يجوز صلوة النقل قاعدا مع القدرة على القيام ورا كى مع القدرة  
 على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو  
 معتكف ما قام تاركه اذا خرج فثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا فى المبسوط \* غير انه امتنع  
 وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف \* بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت \*  
 وهو معنى قوله واتما جاء هذا النقصان اى عدم انتضاء الاعتكاف صوماله اثر فى ايجابه  
 بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واصلاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم  
 من جهة العبد لشرفه \* او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر  
 شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام \* من تقرب فيه بمخلة من خصال  
 الخير كان كن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كن ادى سبعين فريضة فيما سواه \*  
 فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة \* وماتت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة  
 حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فوات الوقت اصلا لانه لا يمكن  
 من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك مترددا لاستواء الحيوة والمات فى هذه المدة  
 فلا يثبت به القدرة \* فسقط اى استدراك ماتت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

الا ترى انه يجب  
 بالفوات مرة  
 وبالتفويت اخرى  
 الا ان الاعتكاف  
 الواجب بالنذر مطلقا  
 اثر فى ايجابه واتما جاء  
 هذا النقصان فى  
 مسألة شهر رمضان  
 بعارض شرف  
 الوقت وماتت  
 بشرف الوقت فقد  
 فوات بحيث لا يمكن  
 من اكتساب مثله  
 الا بالحيوة الى رمضان  
 آخرو هو وقت مديد  
 يستوى فيه الحيوة  
 والموت فلم يثبت  
 القدرة فسقط

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت \* فبقى اى الاعتكاف مضمونا في الذمة \* باطلاق  
 الاعتكاف اى باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد  
 خروج الوقت \* ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود  
 ولم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف  
 الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك \* فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا  
 التفويت كالنذر المطلق والعامه جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق \*  
 ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم  
 ان لا يتأدى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لو كان  
 النذر مطلقا ابتداء \* لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون  
 باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت  
 لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العليتين قوله ( وكان هذا احوط الوجهين )  
 قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذى وجب به الاداء واجبا بسبب اخر مقصود  
 والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول  
 يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى \* والاولى ان يقال الوجهان  
 ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر  
 ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فيجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط  
 النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط  
 اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذى مهدناه  
 بالطريق الذى قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التى تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت  
 السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم والصلوة \* فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به \*  
 والرخصة الواقعة بالشرف وهى الاكتفاء بصوم الوقت لان احتمال السقوط والعود الى  
 الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن  
 الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني \* وفي بعض النسخ والنقصان  
 بالواو والنصب عطف على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط حرج الى الزيادة والنقصان  
 يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فتحمل الكلام \*  
 ولان السقوط في قوله لان احتمال السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى  
 الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله  
 ( وفي غير الموقته ) كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات \* ابدأ اى في  
 العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت \* وهذا على مذهب من قال الامر  
 المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين  
 بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان يفوته لا يصير قضاء لان معنى

فبقى مضمونا باطلاقه  
 وكان هذا احوط  
 الوجهين لان ما ثبت  
 بشرف الوقت من  
 الزيادة احتمال السقوط  
 فالنقصان والرخصة  
 الواقعة بالشرف  
 لان احتمال السقوط  
 والعود الى الكمال  
 اولى واذا عاد لم يتأد  
 في رمضان الثاني  
 والاداء في العبادات  
 يكون في الموقته  
 في الوقت وفي  
 غير الموقته ابدأ

هذا الامر افعال في الوقت الاول فان اخرت ففي الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء  
 لا قضاء \* فاما عند الباقيين منهم اذافات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة  
 الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرطه ههنا  
 كذا في الميزان وغيره \* على ما تبين من بعد يعني قبيل باب النهي \* والمحض منه اي الخالص  
 الكامل من الاداء \* هو الذي يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كاشرع مثل الصلوة بجماعة لان  
 هذه صلوة توفرت عليها حقه من الواجبات والسنة والاداب لما بيننا ان الاداء ينبي عن الاستقصاء  
 وشدة الرعاية وفيها ذلك \* وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر  
 في رمضان والترابيح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان  
 فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالا صبيغ الزائدة \* فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب  
 فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة  
 كما نطق به الحديث \* الجهر ساقط اي وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب  
 السجدة بتركة \* ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كما مع الجماعة  
 او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اما قوله والشارع مع الامام في الجماعة  
 اي الذي شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اي كاملا اي بين القسمين الاخرين قوله  
 (والمسبوق ببعض الصلوة) اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر  
 مؤد ايضا لانه يؤديها في الوقت \* لكنه منفرد في اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق  
 فيما فرغ الامام من ادائه \* فكان اي المسبوق فيه مؤد اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا  
 ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين \* أحدهما ان صفة الجماعة موجودة  
 ههنا في البعض بخلاف المنفرد \* والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة  
 وسجود السهولوسها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريم لانه ادركها مع الامام وهي شيء  
 واحد ولهذا لا يصبح اقتداء الغير به فكان الذي صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمه  
 والمسبوق منفردا في البعض اداء لتحريمه فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن  
 نام خلف الامام ثم اتبه بعد فراغه \* او احدث اي صار محدثا وهو المسمى باللاحق اي الذي  
 ادرك اول الصلوة وفاته الباقي \* مؤد اي باعتبار بقاء الوقت اداء \* يشبه القضاء باعتبار  
 فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه \* ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل  
 واحد مع كونهما متساويين \* وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لاعلى العكس لانه باعتبار  
 اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع \* ثم من المعلوم ان القضاء يقوم  
 مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهول  
 لوسها كالمقتدى وكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض  
 صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا بعبه حقيقة وبعضه حكما \* بوضع ما ذكرنا  
 ما قال محمد رحمه الله في ايمان الجامع لوقال عبدى حران صليت الجمعة مع الامام فسبق فيهما ركعة  
 لم يحنت لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلان المسبوق منفرد لا امام له \* ولو افتتح مع

على ما تبين ان شاء الله  
 تعالى والمحض ما يؤديه  
 الانسان بوصفه  
 على ما شرع مثل  
 الصلوة بالجماعة فاما  
 فعل الفرد فاداء فيه  
 قصور الا ترى ان  
 الجهر عن المنفرد  
 ساقط والشارع مع  
 الامام في الجماعة  
 مؤد اداء محضا  
 والمسبوق ببعض  
 الصلوة مؤد ايضا  
 لكنه منفرد فكان  
 قاصرا ومن نام خلف  
 الامام او احدث  
 فذهب يتوضأ ثم  
 عاد بعد فراغ الامام  
 فهنا مؤد اداء يشبه  
 القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذي يقضى مثل ما انعقد له احرام  
الامام مقتدبه كذا ذكر الشيخ في جامعه ( فان قيل ) قد جعل صاحب الشرع المسبوق  
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا ( قلنا ) قد بينا ان استعمال احدي  
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط  
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا  
باعتبار حاله \* ويؤيده ما ورد الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم  
فانتموا \* اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله ( الاترى انهم ) اي المشايخ  
استدلوا على شبه القضاء \* في الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بتغير مجال  
بالاتفاق \* ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام \* ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ ضرورة  
\* فدخل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام \* اونوى الاقامة اي في موضع الاقامة  
والوقت باق اذ لولم يكن باقيا يصلي ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلي ركعتين باعتبار  
معنى القضاء \* ولو تكلم اى هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزال شبه  
القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه \* وعكس هذه المسئلة  
مسافر احدث فانقل ليأتى مصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوضأ ويصلي اربعا  
\* فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقبيا وبعدما  
صار مقبيا في صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة  
العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه عن ذلك فاذا تكلم فقد  
ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط  
بعد اى بعد وجود المغير ولو تكلم اى هذا الرجل المسبوق \* فالخاصل ان المسبوق يصلي  
اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام اولم يفرغ تكلم اولم يتكلم لانه مؤد \* وكذا  
اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه \* فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق  
فانه يصلي ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه اما ان يعتبر اللاحق بالمسبوق  
نظرا الى انفراد حقيقته او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلواتهما انها تتغير  
بالمغير فكذا اللاحق \* وانا نقول اللاحق مع لونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل  
مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فانه مع الامام وجعل كانه خلف الامام في  
الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام  
اذا فاته الاداء بعذر وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان  
معناه ان يؤدى شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقى  
بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة \* وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم  
يتغير في نفسه فلا يتغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منقرد مؤد شيئا عليه  
في الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الحال فيعجز ان تعمل نية الاقامة

الاترى انهم قالوا في  
مسافر اقتدى بمسافر  
في الوقت ثم سبقه  
الحدث او نام حتى  
فرغ الامام ثم سبقه  
الحدث فدخل مصره  
للووضوء اونوى  
الاقامة وهو في غير  
مصره والوقت باق  
انه يصلي ركعتين  
ولو تكلم صلى اربعا  
ولو كان الامام بعد لم  
يفرغ او كان هذا  
الرجل مسبوقا صلى  
اربعا كل في المسئلة  
الاولى

واصل هذا ان هذا مؤد ﴿ ١٤٩ ﴾ باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه

خلف الامام لانه  
في الحقيقة خلفه  
فصار قاضيا لما  
انعقد له احرام  
الامام بمثله والمثل  
بطريق القضاء انما  
يجب بالسبب الذي  
اوجب الاصل فلم  
يغير الاصل لم يغير  
المثل فاذا لم يفرغ  
الامام حتى وجد من  
المقتدى ما يوجب  
اكال صلوته تمت  
صلوته بنية اقامته  
او بدخول مصره  
لانه مؤد في الوقت  
فاما اذا فرغ الامام  
ثم وجد ما ذكرنا  
فانما اعترض هذا  
على القضاء دون  
الاداء فاذا لم يغير  
الاداء لم يغير القضاء  
كما اذا صار قضاء  
محضاً بالفوات عن  
الوقت ثم وجد المغير  
واذا تكلم فقد بطل  
معنى القضاء وعاد  
الامر الى الاداء  
فتغير بالمغير لقيام  
الوقت بخلاف  
المسبوق ايضا لانه  
مؤد ولهذا قلنا في  
اللاحق لا يقرء  
ولا يسجد للسهو  
بخلاف المسبوق لما

في تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على  
خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء فجاز في البقاء \* ولانه منفرد فيما سبق وائر التغير  
يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله ( فان قيل ) نية الامام انما لم  
تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة  
( قلنا ) المقتدى تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط  
شمس الأئمة رحمه الله قوله ( واصل ذلك \* استدلالا بالالحكم على صحة المذهب ثم بين  
المعنى فيه فقال واصل ذلك أي أصل ما دعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق \* ان هذا  
أي اللاحق \* وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام في لقول زفر رحمه الله فانه  
جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء كدينا \* فصار  
أي اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله البناء تتعلق بقضايا والضمير عالم الى ما وفي هذه  
العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام  
نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفرغ الامام لان المتابعة والمشاركة  
للمتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا \* فلما يتغير الاصل أي مادام الاصل  
وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق  
الاصل \* وقد تم هنا بيان الاصل \* ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا  
لم يفرغ الامام وقد وجد المغير في صلوة المقتدى تمت صلوته لعدم المانع للمغير من العمل  
لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعترض المغير يؤثر فيه قوله ( بخلاف  
المسبوق ) متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يغير الاداء لم يغير القضاء \* وانما  
قال ايضا ثلاثيهم ان مسألة المسبوق تخالف مسألة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك  
لولا فقوله ايضا يدل على ان مسألة التكلم توافق مسألة المسبوق وانهما تخالفان مسألة  
اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفها  
على مسألة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا  
﴿ قوله واما القضاء فنوعان ﴾ أي القضاء الخالص نوعان فاما الذي شابه معنى الاداء  
فقسم آخر \* او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل  
فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل  
معقول او غير معقول \* ثم تسميته بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بانقسام  
الاول كان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب  
بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا \* وتقدير الكلام اما القضاء  
فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى اخره وانما اختصر اعتمادا  
على ما ذكره في اول الباب ﴿ قوله فمثل الفدية ﴾ في باب الصوم ( فانها شرعت خلفا عن  
الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله \* والفدية والفداء

ببعضها قاض لما انعقد له احرام الجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول فكما ذكرنا واما بمثل غير معقول فمثل الفدية في الصوم

البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله ( وثواب النفقة ) اى الاتفاق في الحج باحجاج النائب \* واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضاً حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازها بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحح البدن اذا حج بماله رجلاً على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثم التأخرون من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الأمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الاتفاق لانه فعلة فيثاب عليه وانما يسقط عن الأمر الحج ايمان الاتفاق سبب واقامة السبب مقام السبب اصل في الشرع اولان الواجب عليه اتفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما بقدر عليه وهو اتفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذمياً لا يجوز ولو كان الفعل ينقل الى الأمر لشرط اهليته لاهلية النائب كافي الزكوة ولا يقال لما لم تجر النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال \* لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الابنية الفرض او يطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الأمر \* وقال بعضهم الحج يقع عن الأمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة \* حجى عن ابيك واعتمرى \* وقال رجل يارسول الله ان ابي مات ولم يحج افيحزني ان احج عنه فقال نعم \* وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور على ما سذكروه فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامناً \* يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق ولم يحج لا يسقط ثبت ان النيابة في الفعل \* واذ ثبت هذا قلنا قوله و ثواب النفقة في الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لاعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الاتفاق \* ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهراً ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامرته وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كافي المدورات المتعينة قوله ( لاصورة ولا معنى

وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب لانا لانقل المماثلة بين الصوم والفدية لاصورة ولا معنى فلم يكن مثلاً قياساً واما الصوم فنقل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج ممائلة بوجه لكانا جوازنا بالنص

اما عدمها صورة فظاهر \* واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء  
 الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا الى  
 رأيا وفي قوله لانا لنعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما بعده وكذلك  
 ليس بين افعال الحج ونفقة الاجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق \* وانما جاء التفرقة  
 من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهي انه لما صرف طعام يوم الى مسكين  
 فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه خظها من الطعام  
 يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه عن احد بين الاتفاق وافعال الحج فكان  
 الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكننا استدراك من حيث المعنى  
 يعنى للمالم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الاتفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكننا  
 يجوزناه اى المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اى وعلى  
 المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا \* فدية طعام مسكين نصف صاع من براوصاع من  
 غيره عندنا \* وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم  
 فرخص لهم في الافطار والفدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اى يكفونه على  
 جهدهم وعسروهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه  
 غير منسوخ \* ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اى بصومونه جهدهم وطاقهم ومبلغ  
 وسعهم كذا في الكشاف \* وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى  
 الذين يطوقونه اى يكفونه فلا يطيقونه \* وفي قراءة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين  
 لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت يجمع عليه  
 قوله (وهذا مختصر) اى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه \* او وهذا النص مختصر  
 اى حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى \* بين الله لكم ان تضلوا \* بالاجماع اى باجماع  
 القائلين بانه غير منسوخ \* او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن معناه يجمع  
 عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لاحاطة فيكون  
 النص مختصرا ضرورة \* ويمكن ان يجرى على ظاهره اى هذا النص مختصر بالاجماع اما  
 عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى  
 الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره  
 رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم قوله (و ثبت ) اى قيام الاتفاق  
 مقام الافعال في الحج بحديث الخنعمية وهي اسماء بنت عيسى من المهاجرات والحديث المذكور  
 في الكتاب \* وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان  
 فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابى شيئا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم  
 قال وقال رجل ان اختى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبي عليه السلام \* لو كان عليهما دين  
 ا كنت قاضيه \* قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الراحلة

قال الله تعالى وعلى  
 الذين يطيقونه فدية  
 طعام مسكين اى  
 لا يطيقونه وهذا  
 مختصر بالاجماع  
 وثبت في الحج بحديث  
 الخنعمية انها قالت  
 يا رسول الله ان ابى  
 ادركه الحج وهو شيخ  
 كبير لا يستمسك على  
 الراحلة افيجزئني  
 ان احج عنه فقال  
 عليه السلام ارأيت  
 لو كان على ابيك دين  
 فقضيته اكان يقبل  
 منك فقال نعم قال  
 فدين الله احق

اي لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والشدات عليها \* اعجزتني بالهمز اى يكفيني  
 علوجب في ذمته \* ان احج عه بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسى واؤدى  
 الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لادلالة في الحديث على ان  
 الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباهما كان  
 امرها بذلك وانفق عليها \* وفي بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى امر  
 احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به \* ارايت اى اخبرني وكان هذا  
 اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرويه  
 ارايت ضالة كذا اى اخبرني عنها \* اما كان يقبل منك وفي عامة الكتب من المبسوط  
 وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا يستقيم جوابا للذكور ههنا  
 لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيًا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل  
 فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للذكور في عامة  
 الكتب فبين انه هو الصحيح \* ورايت في الاسرار في حديث الختمية ارايت لو كان على  
 ابك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق \* ومعنى قوله احق اى  
 بالقبول لانه اكرم الاكرمين فالولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير  
 او الاتفاق الذى لا يقدر الاعليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل \* وقيل  
 معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفي بعض النسخ فقضيت به بالياء وذلك  
 بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة حير \* قال شاعرهم يام عمرو لم ولديته \*  
 ميمما بالكبر والتهه \* ليتك اذجئت به هكذا \* كما بذرتيه اكلتيه \* كذا في الجوامع  
 الجمادية \* قيل وفي حديث الختمية دليل على ان اباهما كان امرها بالحج حيث قاس  
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير  
 واتما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب  
 الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار في  
 القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر \* والظاهر انه عليه السلام  
 قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اى وجه تصل اليهم من المديون  
 او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا تدل على الامر بوجه  
 قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله ولكننا جوزناه بالنص اى  
 ولعدم تصرف الرأى فيما لا تدركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط لان  
 ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد  
 واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى  
 الاثم لانه ايس لذلك الوصف مفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا \* وقوله يتغير احتراز  
 عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا ان  
 ما لا يعقل مثله يسقط  
 كمن نقص صلوته  
 في اركانها بتغيير



قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان مال يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله اذا دى خمسة زيوفا في الزكوة مكان خمسة جياذ يجوز اى يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى \* ولا تاتموا الخبيث منه تفقون \* الاية ولا يضمن شيئاً بمقابلة الجودة لان المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذى تحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها لا تقوم عند المقابلة بنفسها فيسقط اصلاً \* الا ترى انه لو ادى اربعة جياذ عن خمسة زيوفا لا يصح الاعن اربعة عندنا خلافا لفرجه الله \* وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمتها لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الاموال عند المقابلة بنفسها \* ولا معنى لقول من قال سقط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيدته لاننا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجرى بين المولى ومكاتبه \* الا ترى الى ما روى عن النبي عليه السلام انه قال في صوم يوم الشك \* انه تعالى نهى عن الربوا اقبل منكم \* واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب اى باب العبادة فقال عليه ان يؤدى فضل ما بينهما \* ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها تقوم في الغصوب وفي تصرف المريض حتى لو حابى بها بان باع قلبا وزنه عشرة وقيمتها عشرون بعشرة لم تسلم المحابى للمشتري وكذا في تصرف الوصى حتى لو باع درهما جيداً من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز \* وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الا ترى ان مالا عبرة به اصلاً وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيداً من الحرم فاخرجه ثم تغير سعره الى الزيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطاً فهذا اولى كذا في شرح الجامع للصنف \* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين ليتحقق المماثلة التى هى شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقدين كالواريث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدى الى الربوا \* ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدى الى الربوا من وجه دون وجه فن حيث ان الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب اذ قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكاً للفقير حتى يصير ملكاً لايه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدى الى الربوا من حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصير ملكه حتى صار صاحب المال ضامناً بالاستهلاك والحق لمحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير ملكاً للواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا دى اربعة جياذ عن خمسة زيوفا لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كما في مسئلتنا فانه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزائده والله اعلم قوله (ولهذا) اى ولعدم المثل عقلاً ونصاً قلنا ان رمى الجمار واخوانه لا يقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفة  
وابو يوسف رضى الله  
عنهما فين ادى في  
الزكوة خمسة دراهم  
زيوفا عن خمسة جياذ  
انه يجوز ولا يضمن  
شيئاً لان الجودة لا  
يستقيم اداؤها بمثلهما  
صورة ولا بمثلهما قيمة  
لانها غير متقومة  
فسقط اصلاً واحتاط  
محمد رحمه الله في ذلك  
الباب فاوجب قيمة  
الجودة من الدراهم  
او الدنانير ولهذا قلنا  
ان رمى الجمار لا يقضى  
والوقوف بعرفات  
والاضحية

الرمي (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر  
لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي كوجود السهو في الصلوة وجب جبراً لنقصان لا  
قضاء بما فاته الا ترى انه يجب ايضاً اذا اراد في الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور  
القضاء كذا هذا\* ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه  
ايجاب الفدية في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اي وجوب الفدية عند اليأس  
غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياساً على الصوم  
من غير معنى يعقل\* وقوله بلا نص حال عن الفدية اي اوجبتموها حال كونها غير منصوصة  
قلنا نحن لانعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجهه حتمالاً كنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية  
في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانقف عليه\* والصلوة نظير الصوم من حيث  
ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق لوجوهها ولا لادائها بالمال بل اهم منه  
لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم لله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف  
بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى\*  
يحتمل ان لا يكون معقولاً وما لاندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال  
لعارضه الاحتمال الثاني اياه لكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين  
امرنا بالفدية في الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم  
في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانهح يكون برا مبتدأ يصلح  
ماحيا للسيئات قمين ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس\* ولهذا لم يحكم  
بجواز الفداء في الصلوة مثل حكمنا بجوازه في الصوم لاننا حكمنا بجوازه في الصوم قطعاً  
لكونه منصوصاً عليه فيه\* ورجونا القبول اي الجواز في الصلوة فضلاً فان محمداً رجه  
الله قال في الزيادات في هذا اي في فداء الصلوة يجزيه ان شاء الله كما قال يجزيه ان شاء الله  
في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايضاء  
بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتجنا الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس  
ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان  
غير معقول المعنى كما ثبتت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع  
وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل\* لانا نقول لا بد في الدلالة من  
كون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولاً كالايداء في التأفيف  
او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذي هو  
المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس\* ثم اذامات و عليه  
صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها\* وكان محمداً بن  
مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم يرجع فقال كل صلوة فرض  
على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا وصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا  
ثبت هذا بنص غير  
معقول فلم اوجبتم  
الفدية في الصلوة بلا  
نص قياساً على  
الصوم غير من تعليل  
قلنا لان ما ثبت من  
حكم الفدية عن الصوم  
يحتمل ان يكون معلولاً  
والصلوة نظير الصوم  
بل اهم منه لكننا لم  
نعقل واحتمل ان لا  
لا يكون معلولاً وما لا  
نذكره لا يلزمنا العمل  
به لكنه لما احتمل  
الوجهين امرنا  
بالفدية احتياطاً فلئن  
كان مشروعا فقد تأدى  
والا فليس به بأس ثم  
لم نحكم بجوازه مثل ما  
حكمنا به في الصوم  
لانا حكمنا به في الصوم  
قطعاً ورجونا القبول  
من الله تعالى في  
الصلوة فضلاً وقال  
محمد رجه الله في  
الزيادات في هذا  
يجزيه ان شاء الله كما  
اذ تطوع به الوارث  
في الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم اضلا ولانه ادنى رتبة من الايضاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك في الصوم \* وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كافي الايضاء لان دليل الجواز وهو الرجاء الى فضل الله وكرمه يشمل الايضاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرين شهرا ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها فقير حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم ينزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع فيه كالايضاء \* وقد لزم على الشيخ مسألة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصديق بعينهاحية او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلاحا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قرينة بالنص وهو قوله تعالى \* والبدن جعلناها لكم من شعائر الله \* وقوله عليه السلام \* ضحوا \* وغير ذلك واحتمل ان يكون التصديق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اى الشارع نقل القرينة من تملك عينها او قيمتها الى الاراقة في ايام النحر لاجل تطيب الطعام لان الناس اضاف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله \* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم \* ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسبيا لكرامتهم وعلى الغنى لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عبادة بالطعام الخبيث فنقل القرينة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصديق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصديق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصديق \* مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجود الفدية في الصلوة احتياطا \* وحاصل الجواب انا اوجبنا التصديق باعتبار كونه اصلا لباختبار كونه مثلا لها قوله ( وهو ) اى فعل التضحية او الذبح ( نقصان في المالية ) الى قوله في الهية معترض فبين المسئلة اولاً ثم نكشف الغرض عن ارادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابى يوسف وقال محمد ان

فان قيل فلا ضحية  
لا مثل لها وقد اوجبتم  
بعد فوات وقتها  
التصدق بالعين او  
القيمة قلنا لان التضحية  
ثبتت قرينة بالنص  
واحتمل ان يكون  
التصدق بعين الشاة  
او قيمتها اصلا لانه هو  
المشروع في باب المال  
كافي سائر الصدقات  
الا ان الشرع نقل من  
الاصل الى التضحية  
وهو نقصان في المالية  
باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابى يوسف رحمه الله \* وجه قول محمد  
 رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقى  
 كشاة القصاب \* وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماديت به القربة  
 لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه  
 ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها  
 التصديق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم  
 على ما لو ذبح للاضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفأنت لا يهمل فيه  
 الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحدتهما واكلاهما ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبة  
 وباع جلدتها ورجع الواهب فيما بقى لا يبطل البيع \* ولا بى يوسف رحمه الله ان القربة  
 كما يتأدى بالدم يتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداءً وبعد الذبح لو باع  
 شيئاً منها يتصدق بثمنه لكان انه بقى قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل  
 ولو لم تعلق معنى القربة بما بقى لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى القربة باراقة  
 الدم وباطال حق التمول من الباقي فذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تأدبه واذا  
 كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما دى من القربة بالعين الا ترى انه يصير بعد  
 الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا فى الاسرار \* فحمد رحمه الله عدسقوط التمول نقصان فيه  
 لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة \* ثم الغرض من ايراد هذه  
 المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان  
 التصديق تقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تقيص المال بالاراقة او التقيص  
 مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة \* قال المصنف رحمه الله فى شرح القويم  
 ان الله تعالى نقل القربة من التملك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى  
 اقام الاراقة مقام التملك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لا تتم الا بالتملك حتى لو وهب  
 شاة فضحى الموهوب لا ينقطع حق الواهب قبل التملك فدل ان القربة لا تتم الا بالتملك فاذا كان  
 بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التملك بالشاة او القيمة لانه مثل من  
 حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر \* وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال  
 لما ثبت اصالة التصديق فى التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج  
 عن العهدة بالتصدق فى ايام النحر ايضا كن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر فى منزله يخرج  
 عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون  
 اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهى واجبة بالنص فى هذه الايام فلا يعتبر  
 الموهوم فى مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصلها ثابت بالنص ايضا كوجوب الجمعة  
 فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اى وجوب التصديق \* كان بهذا الطريق  
 وهو احتمال كونه اصلا فى التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم \*  
 ( انه )

وباراقة الدم وازالة  
 التمول عن الباقي عند  
 ابى يوسف على مانين  
 فى مسئلة التضحية  
 يمنع الرجوع  
 فى الهبة ما لا نقل الى  
 هذا تطيبا للطعام  
 وتحققا لمعنى العيد  
 بالضيافة الا انه يحتمل  
 ان يكون التضحية  
 اصلا فلم تعتبر هذا  
 الموهوم فى معارضة  
 المنصوص المتيقن  
 فاذا فات هذا المتيقن  
 بقوت وقته وجب  
 العمل بالموهوم مع  
 الاحتمال احتياطيا ايضا  
 والدليل على انه كان  
 بهذا الطريق لانه  
 مثل الاضحية انه اذا  
 جاء العام القابل لم  
 ينتقل الحكم الى  
 الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هدا وقت يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الارقاة اذا الارقاة للارقاة مثل من كل وجه \* او معناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصديق \* كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب \* لانه اى التصديق لما ثبت اصلا من الوجه الذى بنا وهو ان الاصل فى القرابات المالية التصديق \* ووقع الحكم به اى حكم الشرع بوجوبه \* لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصديق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الارقاة وان كانت الارقاة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الارقاة المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كون التصديق اصلا \* واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما لا يسقط التصديق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل فى حقوق العباد اذا فاتت ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما بعد الفاتت دل الله مثل اصلى \* وبعض اصحابنا رجحهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل واجب وتأكده بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفاتت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا \* وقد وقع لفظ الان فى هذه المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن \* فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون التصديق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان يجوز التصديق فى ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك رفع ذلك الاحتمال \* والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال \* ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل \* وقوله على ما نين اراد به فى شرح المبسوط لافى هذا الكتاب \* او هو تين بالباء اى ظهر \* وقوله فنقل الى هذا اى الذبح متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطون الكلام والله اعلم قوله ( واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره ) رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العبد يأتى بتكبيرات العبد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا \* فان خاف ان كبر تكبيرات العبد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العبد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه  
على اداء مثل الاصل  
فيجب ان يبطل الخلف  
كما فى الفدية الا انه لما  
ثبت اصلا من الوجه  
الذى بنا ووقع الحكم  
به لم يقضى بالشك  
ايضا \* اما القضاء  
الذى بمعنى الاداء  
فنقل رجل ادرك  
الامام فى العبد كما  
كبر فى ركوعه وهذا  
قد فات موضعه وكان  
قضاء وهو غير قادر  
على مثل من عنده  
قربة فكان ينبغي  
ان لا يقضى الا انه  
قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح ادائها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذ انسى الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو قنت قائماً يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع \* والدليل عليه ان الامام اذ انسى التكبيرات لا يأتي بها في الركوع \* ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبهه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقي محله الخالص واذا كان من جنسها ما شرع في حال الانحناء وله شبهه بالقيام احتمل ان يكون سائرهما ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لافضاء \* وكان هذا احتياطاً لاعتياد ومقابلة كقولنا في الفدية في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبهه القيام بوجه \* وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله ( لان الركوع يشبه القيام اى حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر اذا المضادة او المفارقة بينهما وبين القعود انما ثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الابي جابي \* واما حكماً فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام \* من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها \* وهذا الحكم اى وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتمل في اثباتها فتثبت بشبهة الاداء قوله ( الا ترى ) قيل تقرير وتأكيده لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم \* وليست اى تكبيرة الركوع في حال محض القيام فان محمداً رجه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوى لانه يخلو اذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول \* ويؤيده حديث ابى هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط \* اذا قرأ الفاتحة في الاولين ولم يزد عليها قرأ في الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الاخرين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة بقضيتها في الاخرين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكرم وطعن على محمد بن الجامع الصغير \* وروى الحسن عن ابى حنيفة رجهما لله انه يقضيها اما السورة فلما تذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف رجه الله انه لا يقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما يذكر واما السورة فلانها سنة في الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى ان تكبير الركوع يحسب منها وليس في حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتباراً بشبهة الاداء احتياطاً

في وقته كان بدعة في غير وقته فلا يقضى \* وجه الظاهر ما يذكر ( قوله وكذلك  
 السورة يعني كما ان تكبيرات العيدي يقضى في الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة)  
 اذا قامت عن الاولين يؤتى بها في الاخرين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا \* وذلك  
 لان موضع القراءة جلة الصلوة لقوله عليه السلام \* لا صلوة الا بقراءة \* ولقوله تعالى \* فاقروا اما  
 تيسر من القرآن \* اذ المراد والله اعلم القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر  
 الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روى عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين قراءة في  
 الاخرين اى تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع  
 الاول للقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابى قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب  
 وسورة وفي الاخرين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ في الشفع الثاني شبه كونه  
 محلا لان القيام في الاخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل على المعين  
 غير قطعي فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب ادؤها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان  
 في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد \* وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضي الله عنه  
 انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضي الله عنه  
 ترك قراءة السورة في الاوليين من صلوة العشاء فقضاها في الاخرين وجهر كذا في المبسوط \*  
 ويكزن على ما ذكرنا انه لا وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم  
 القدرة على المثل باعتبار شبه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي آكد في الوجوب من  
 السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الاخرين نقلا عن اولي فقوله ولهذا جواب  
 عنه اى ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لالمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الاوليين  
 سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء \* اما من حيث  
 القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها في الاخرين نقلا ابتداء حقاله ليصرفه الى ما عليه وانما  
 شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله او على سبيل  
 الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفاتحة الكتاب \* فلما كانت شرعيتها بهذه  
 الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد  
 اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله \* وحاصله ان قراءة الفاتحة في الاخرين ليست بنقل مطلق  
 بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه \* واما من  
 حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخرين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او  
 المسنون الذي فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة  
 في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط \* ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع  
 الاول لم يبق تكرارا معنى \* لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان  
 النقل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء \* وقوله والسورة لم يجب

وكذلك السورة اذا  
 قامت عن اوليين  
 وجبت في الاخرين  
 لان موضع القراءة  
 جلة الصلوة الا ان  
 الشفع الاول تعين بخبر  
 الواحد الذي يوجب  
 العمل وقد يبق للشفع  
 الثاني شبه كونه محلا  
 وهو من هذا الوجه  
 ليس بفاتحة فوجب  
 ادؤها اعتبارا بهذه  
 الشبهة وان كان قضاء  
 في الحقيقة ولهذا  
 لو ترك الفاتحة سقطت  
 لان المشروع من  
 الفاتحة في الاخرين  
 انما شرع احتياطا  
 فلم يستقم صرفها الى  
 ما عليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المعنى لانسلم ان السورة وجبت قضاء بل  
وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن \* ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة  
على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اولى \* وقال بعضهم يؤخر  
وهو الاشبه وابعدهم التغيير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه  
اي على الاداء والقضاء منسما كل واحد على اقسام ثلاثة كافي حقوق الله تعالى اما الاداء  
الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والمبيع \* واداء  
الدين اي على الوصف الذي وجب \* ثم عداااء الدين من هذا القسم وان كانت الدينون تقضى  
بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان لقبوض في الصرف والسلم حكم  
عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدال الصنف ورأس السلم او المسلم فيه قبل  
القبض وانه حرام وكذلك حكم عين الحق في غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين  
على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدال الاح وانه موقوف على التراضي  
فعرفنا انه عين ما وجب حكما الا ترى ان القضاء مبني على الاداء او على تصوره وذلك  
منتف في الكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدي الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء  
وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين في حكم تسليم الدين فكان من قبيل  
الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اعلا ووصفا فكان اداء كاملا  
قوله ( مشغولا بالجناية ) بان جنى المغصوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جناية  
يستحق بهار قبته او طرفه او بالدين بان استهلك في يدهما مال انسان فتعلق الضمان بقبته \*  
او ما اشبه ذلك اي الجناية والدين بان رده مريضا او مجروحا او رد الجارية المبيعة او  
المقصوبة مشغولة بالخل \* ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض  
فقول اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل  
الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين  
رجع المالك على الغاصب باقيمة بالاخلاق ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في  
ذلك الدين يرجع بكل الثمن بالاخلاق \* ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع  
بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بقصان العيب بان قوت حلال الدم وحرام  
الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن \* ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين  
ماغصب او باع لكنه قاصر لانه اداء لاعلى الوصف الذي وجب عليه اداؤه الا ان  
كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق  
فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لاشك فيه لان العبد الذي حله اوطرفه لا يشتري بما  
اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاخلاق وانما الشبهة في كونه  
استحقاقا فوق العيب فقلا انه ليس باستحقاق لان تلق المالية التي ورد البيع عليها لم يكن  
بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا بالمالية لان المالية لا يستحق عقوبة كالبهائم

ولم يستقم اعتبار معنى  
الاداء لانه مشروع  
اداء فيتكرر فلذلك  
قبل بسقوط السورة  
لم يجب قضاء لانه ليس  
عنده في الاخر بين  
قراءة سورة بصرفها  
الى ما عليه وانما وجب  
لاعتبار الاداء \* واما  
حقوق العباد فهي  
تقسم على هذا الوجه  
\* اما الاداء الكامل  
فهو رد العين في الغصب  
والبيع واداء الدين \*  
والقاصر مثل ان  
يغصب عبدا فارغا ثم  
يرده مشغولا بالجناية  
او يسلم المبيع مشغولا  
بالجناية او الدين او ما  
اشبه ذلك حتى اذا  
هلك في ذلك الوجه  
انتقض التسليم عند  
ابي حنيفة رضي الله عنه  
وعندهما هذا تسليم  
كامل لان العيب لا يمنع  
تمام التسليم وهو عيب  
عندهما واداء الزبوف  
في الدين اذالم يعلم به  
صاحب الحق اداء  
باصله لانه جنس حقه  
وليس باداء بوصفه  
لعدمه فصار قاصرا  
ولهذا قال ابو حنيفة  
ومحمد رضي الله عنهما  
انها اذا هلكت



وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه \*  
يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولى القصاص بأباه صح البيع وملكه المشتري ولو كان  
حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب  
الجنابة والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية وبمحل الدم لا تقوت المالية ولا تصير  
مستحقة وانما تلقت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاء المستوفى باختياره بعدما دخل المبيع  
في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان  
هذا بمنزلة ما لو سلمه زائفا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على  
زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق  
هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشتري من الاصل \* وبخلاف  
ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع  
قيام سبب العقوبة لانه رد على سيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت  
قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى  
عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذي يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته  
فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع  
والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاص بعد التمام وذلك بالفوات  
والفوات كان بسبب عدم القبض فلا ينتقض به القبض ( فان قيل ) يشكل على هذا الفرق  
ما اذا رد المصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان بالقيمة عندهما كما لو سلم  
المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان لأبائين بالاتفاق فلم يفرقا بين  
الغصب والبيع في المحل وفرقا بينهما في الجنابة ( قلنا ) لان الاصل في المحل هو السلامة  
والهلاك مضاف الى الم المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد  
الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو حوت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن  
الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب انما كان ذلك  
لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب  
وان ذلك غير موجب لما كان بعده \* وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن  
المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن  
او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري  
من الاصل فكأنه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب  
القصاص مستحق في حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفو باختياره البيع وان كان يرد  
على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى  
علة العلة وعلة العلة مقام العلة في الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه للمالية \* ولانه لا تصور  
لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لأن ما لا ينك عن الشيء بحال فكأنه هو إلا أن استحقاق النفية في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك وإذامات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري وإذا قتل فقد تم الاستحقاق \* ولا يبعد أن يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر إلا في حكم الاستيفاء حتى إذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقرب لها وإذا قتل من عليه القصاص خطأ كانت الدية لورثته دون من له القصاص \* وهذا بخلاف الزنا فان بزنا العبد لا يصير نفسه مستحقا إذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا ينال في المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاد أو لضعف الجلود فلم يكن مضافا إلى الزنا بوجه \* وإذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن أيضا إذا قتل عنده لأن هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الأخرى قال لا يرجع لأن حل الدم من وجهه كالاستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فله شبهة بالاستحقاق قلنا عند الجمل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشيء لأنه إنما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به \* فأما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لاموت الأم بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني إذا جلد \* وليس هذا كالغصب لأن الواجب على الغاصب تسخيره فله وهو أن يرد المعصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وهما الواجب على البائع تسليم المبيع كما وجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه وإن لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله أعلم كذا في المبسوط والأسرار \* وإذا حققت ما ذكرنا علمت أن قوله أو الدين راجع إلى المسئلتين وأن الخلاف المذكور يختص بتسليم المبيع مشغولا بالجنابة وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وإنما يستعمل فيه الرد لأنه يقتضى مسابقة الأخذ ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب فرده مشغولا وفي مسألة البيع أو تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم أن الخلاف في البيع دون الغصب إذ لو كان فيهما لتقبل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل \* وقوله إذا هلك في ذلك الوجه إشارة إلى أن مسألة الدين خارجة عن الخلاف أيضا لأن الهلاك إنما يتحقق في الجنابة لا في الدين وإنما يتحقق فيه البيع حيث قيل هلك ولم يقل هلك أو بيع علم أن مسألة الدين على الوفاق \* وقوله تسليم كامل أي تام أراد به أنه ليس بموقوف كما قاله أبو حنيفة رحمه الله لأنه إذا كان كامل إذا العيب يمنع الكمال في الأداء كما ذكرنا قوله (وأداء الزيوف) هو جمع زيف أي مردود يقال زافت عليه دراهمه أي صارت مردودة عليه لفش ودرهم زيف وزائف ودرهم زيوف وزيف وهو دون النهج في الرداء لأن الزيف ما يرد به المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنهج ما يرد به التجار وربما

عند القابض بطل  
حقه أصلا لأنه  
لما كان أداء باصلا  
صار مستوفيا وبطل  
الوصف لأنه لا  
مثل له صورة ولا  
معنى ولم يجز إبطال  
الأصل للوصف إذ  
الإنسان لا يضمن  
لنفسه واستحسن  
أبو يوسف وأوجب  
مثل المقبوض أحياء  
لحقه في الوصف

تسامح فيه بعضهم \* واذا وجب على المدينون دراهم جياذ زيوفا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجاوز بها في السلم والصرف تجوز مع الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة \* ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيادة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطلبه بالجياذ احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم يشترط مجلس المقدم \* واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد رحم فلا يرجع بشئ على المدينون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلبه بالجياذ \* لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساو له قدرا وانما بقي حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض حقه ممنوع اذا الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض \* وحقا غيره ولا طالب له تمنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس \* واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض ليحبي حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر القصص فكذا اذا كان دون حقه وصفا لانه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشيء يحكى عينه \* وانما بصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاما اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الانسان لنفسه انما يطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده المأذون المدين او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الأئمة رحمه الله \* (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط للحق رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق \* واهذا اي ولكونه اداء باصلا \* لانه لا مثل له اي للوصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اي اصل الاداء \* للوصف اي لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف \* ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التي تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا لا يمكن تضمين الوصف لجرى الربوا فيما بين العباد فلهاذا وافق ابا حنيفة والفرق لابي يوسف رحمه الله بينهما ان ما قبضه الفقير في مسئلة الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما قبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل تعذرا اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يتمكن من الرد وطلب الجياذ وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وهنار الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه قوله (والاداء الذى هو فى معنى القضاء) الى آخره \* رجل تزوج امرأة على ايها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبيع \* فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الابى بالمرأة واللام للعهد \* بوجه من الوجوه اى بشراء اوهبة او ميراث او نحوها \* لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم \* ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية فى العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك بالاستحقاق الاصل \* فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه الباع من المستحق لا يجبر الباع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهرا ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر الباع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقام وهو الكاح لانه لا يفسخ باستحقاق المهر كما لا يفسخ به لانه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه \* الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما \* والدليل عليه ان ما يشه رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تقور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام المار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين \* ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم \* لانا نقول انها كانت مولاة ما يشه وهى من بنى تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة بالنبي عليه السلام \* وتصديق ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فاشل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك ورد عليك حديثك \* ولان يتبدل الوصف بتغير حكم العين حسا وشرعا كالحجر اذا تحللت تغير حكمها الطبيعى من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعى من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدله حل التصرف الثابت للبايع الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتبارها بمنزلة شئ آخر \* واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده \* كان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه \* ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى فى العقد حقيقة فلان لا يملك الزوج ان يمنعه اياه اى العبد لانه عين حقها \* ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما فلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها \* والفقه فيه ان العقد حل

معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امرأة على ايها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعه اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق حتى يسلمه اليها او يقضى به لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا عتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجهه عليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج ان

وقوعه لم يقع تملكك للعبد لان تملك مال الغير لا يصح وانما وقع تملكك لمثل مال العبد في  
الذمة فكان المهر مثل ماله الا ان مال العبد مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست  
كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالحرز والظن فتى امكن تسليم عين العبد لا يبصار الى غيره لانه  
اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء \* ولهذا اى  
ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعناق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم  
والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه \* وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي  
يحتمل النقص كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كما تشتري اذا تصرف في الدار المشفوعة  
والراهن اذا تصرف في المرهون وانما لا تنقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج في التصرف  
لا الى خلف ولولم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون  
فكان اولى بالتحمل بخلاف مسألة الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشتري الى خلف وهو  
الثمن ولولم ينقض بطل حق الشفيع اصلا وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان  
يفك الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام رحمه الله \* ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى  
في الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقبضه بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقه الى العين فلا  
يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء  
وتقرره فانقطع الحق عماله حكم المثل كمن غصب شيئا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم  
انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد  
الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه اعد حقه فيها اذا كان القضاء بالقيمة  
بقول الزوج مع اليمين كما في المقصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمقصوب منه  
بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله ( ويتصل بهذه الجملة ) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء  
يتصل مسألة مبنية على الاداء وهى ان من غصب طعاما تقدمه الى مالكه وابعاه اكله فاكله وهو  
لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان  
عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك  
فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه  
وسقاه او ثوبا فقطعه وخطاه قيصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات  
عندنا ولو وهبه وسده اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب  
يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ما تى  
بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد  
المأمور به فاذا لم يوجد سارضا منا \* ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام  
لا يصير مطلق التصرف فيما يبيع له فكان فعله قاصرا في حكم الرد فلو جعلنا هذا ردا  
تضرره المقصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم  
انه ملكه رجلا يأكله ووجهه الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على

ويتصل بهذا الاصل  
ان من غصب طعاما  
فأطعمه المالك من غير  
ان يعلمه لم يبرأ عند  
الشافعى

الغاصب كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* فأنكته الأولى تشير إلى أن الأدم لم يوجد  
والثانية تشير إلى أنه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور \* وجئنا في ذلك أن الواجب  
على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك أمامنا حيث الصورة فلانه وصل إلى يد المالك  
وبه يعدم ما كان فائتا وأمامنا حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف  
فيه نفذ تصرفه غير أنه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق  
العلة المسقطه كما أن جهل التالف لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف  
إذا كان يظن أنه ملكه \* وأما الغرور فنابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كمن  
عرف بسرقة في الطريق فأخبر أن الطريق آمن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الفارسيثا  
وأما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كافي ولد الغرور ولم يوجد ذلك فإن الغاصب  
المضيق ما شرط لنفسه عوضا \* ولأن أكثر ما في الباب أن لا يكون فعل الغاصب هو الرد  
المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف في إسقاط الضمان عن الغاصب الأتري  
أنه لو جاء إلى بيت الغاصب وأكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن أنه ملك الغاصب يرى الغاصب  
من الضمان فكذلك إذا أطعمه الغاصب أياه كذا في المبسوط قوله ( ليس بإداء مأمور به )  
إذا بدل المأمور به من أن يكون حسنا والعزور قيمه منهى عنه فكيف يكون مأمورا به \* إذا المرء  
لا يتحاشى أي لا يتجنب ولا يحترز في العادات عن مال الغير في موضع الإباحة لأن المانع من  
التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية أو المنع الحسي فإذا زال ذلك بالإباحة لا يبالي باتلافه  
بخلاف مال نفسه فإنه يحترز عن اتلافه أشد الاحتراز إبقاءه على نفسه وإذا كان كذلك كان  
التلف مضافا إلى الغرور لا إلى فعله فبقي الضمان على الغار \* فبطل معنى الإداء أي بطل  
إيصاله إلى المالك حقيقة ردا للغرور المنهى عنه \* وحاصل هذا الدليل أن ما صدر عنه ليس  
إداء لكونه غرورا \* وقوله ولو كان قاصرا تم بالهلاك جواب عن نكتة الشافعي لم تذكر  
في الكتاب وهي ما ذكرنا أن الغاصب أزال يدا مطلقا لجميع التصرفات وما أعاد بتقديم  
الطعام إليه الأيد إباحة فكان هذا أداء قاصرا فلا يتوب عن الكامل فاجاب وقال لو كان  
قاصرا كزعت أتم بالهلاك كافي أداء الزبوف عن الجياد مع أننا لانسلم أنه قاصر بل هو كامل  
لأنه إيصال الحق إلى مالكة أصلا ووصفا \* وقوله ما أعاد الأيد إباحة قلنا جهة الإباحة  
ساقطة بالإجماع لأنه لا يتصور في حق المالك الإجهة المالك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم  
وهو الغرور الذي تضمنه هذا الأداء فاما وقوعه بجهل المالك والجهل أي جهل المالك لا يبطل الإداء  
الصادر من الغاصب إذ علم المالك ليس من شرائط صحة الإداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا  
لأنه نقيصة فإن الرجل يعير به فوق تعيره بنقصان أعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل إقامة  
الفرض اللازم وهو الرد إلى المالك يعني تسليم هذا العين إلى المالك فرض على الغاصب وقد  
أتى به بجهله بأن هذا ملكه لا يصلح مبطله \* الأتري أن المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب  
للمالك اعترق هذا العبد فقال اعترقه وهو لا يعلم أنه عبده نفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب

لأنه ليس بإداء مأمور  
به لأنه غرور إذا المرء  
لا يتحاشى في العادات  
عن مال غيره في  
موضع الإباحة  
والشرع لم يأمر  
بالغرور فبطل الإداء  
نفيا للغرور فصار  
معنى الإداء لغواردا  
لغيره \* قلنا نحن هذا  
إداء حقيقة لأنه عين  
ماله وصل إلى يده  
ولو كان قاصرا تم  
بالهلاك فكيف لا يتم  
وهو في الأصل كامل  
فاما الخلل الذي ادعاه  
فاما وقوعه بجهله والجهل  
لا يبطله وكفى بالجهل  
عارا فكيف يكون  
عذرا في تبديل إقامة  
الفرض اللازم

بشيء وكذا البايع لو قال للمشتري اعتق عبدي هذا وأشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضه ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا \* وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغوجواب عن قوله المرء لا يتحامي في العادات عن مال الغير يعني العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والتشبهة ونحوها فان العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يجب لاخيه المسلم ما يجب لنفسه قال عليه السلام \* والذي نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه \* فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره اتلاف مال الغير \* وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكاني فقيل لي الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت في نفسى هب انك نجوت من البلاء الاتهم للمسلمين منهم لنفسك فاناستغفر الله من قولى الحمد لله منذ ثلاثين سنة \* واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح نافضة للاداء الموجود حقيقة في القضاء بمثل معقول في حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفاتئة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها مفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما في الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر \* ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور في المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب في الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كما في الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس بلازم في القضاء لان الزوم فيه يبنى على صيرورة الواجب دينيا في الذمة وبعد القوات لا يصير وصف الجماعة دينيا في الذمة بالايجاب بل الدين اصل الصلوة لا غير فقوات هذا الوصف لا يمكن قصور في المثل بل القضاء مفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر \* وهذا بخلاف الاداء فان قوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر في الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته دينيا في الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبهه الوجوب يثبت القصور في الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيلحق بالاداء الذي يبنى عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذي يبنى عن التقصير في الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات في المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاته عند اذنية التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع في بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذي فاته بالليل كما جاءت به السنة وكان ينبغي ان يكره الجماعة في القضاء لما قلنا لانه لما كان مبني على الفاتئ

والعادة المخالفة  
للهديانة الصحيحة على  
مازعم لقولان عين  
ماله وصل الى يده  
اما القضاء بمثل  
معقول فنومان كامل  
وقاصر اما الكامل  
فالمثل صورة ومعنى  
وهو الاصل في ضمان  
العدوان

انتفت الكراهة كما اتفق شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفي باب القروض) اتعاذ الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رده مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فقير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء ( فان قيل ) ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بخنسه نسيئة واهذا كان القرض في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون ( قلنا ) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل \* والاولى ان يقال كونه شيئا بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقبده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجبر) جبر الكسر جبرا اى اصلحه \* فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه اداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه \* فكان اى المثل صورة ومعنى \* سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصر الى الاعتدال تعذر رد الاصل صورة ومعنى \* وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال الدلية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته \* ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى \* فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثل بمثل \* الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة \* ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة للمالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فح يصر الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط قوله ( فالقيمة فيما له مثل ) كالمكيل والموزون والعددي المتقارب \* اذا انقطع مثله اى عن ايدى الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق \* وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور \* وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التى تقوت فيها المماثلة صورة \* وروى ان عابشة رضيت الله

وفي باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة وقد فات للعجز عن القضاء به فبقى المعنى



عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وروى ان اعرابا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابه وفصلانا مثل فصلانته فرضى به عثمان \* وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدي مبنى على المائثة وهذه الاموال تتفاوت في المائثة خلقه فمعدر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفاتت المائثة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لاتفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لاتفاوت خلقه فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت الفزان وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعاً \* واما حديث عايشة فتأويله ان الردكان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لاعلى طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدييات المتقاربة \* واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لاعلى طريق القضاء بالضمان لان التلغف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه واتصسارهم به كذا في الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره \* والمسئلة على وجوه آما ان كان القتل بعد البرء او قبله \* واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين \* واما ان كانا خطأين او عديين او احدهما عدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق \* وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر \* وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عدا والآخر خطأ \* وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق \* وان كانا عديين فهما جنايتان عدا بنى حنيفة رحمة الله وجناية واحدة عندهما \* قنين بما ذكرنا ان قوله قطع يدرجل مقيدا بالعمد اى قطعاً عدا وان قوله ثم قتله عدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عدا قبل برء اليد \* انه الضمير للشان اى الشان ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعاً فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالعبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لاصورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رجحة من

ولهذا قال ابو حنيفة  
رضى الله عنه قنين  
قطع يدرجل ثم قتله  
عدا انه يقطع ثم يقتل  
ان شاء الولي لانه مثل  
كامل واما القتل  
المنفرد فمثل قاصر

الشرع علينا \* وقال بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلا والفعل الثاني ههنا تمام لما توقف عليه القطع وتحقيقه دليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جنائية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجنائية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جنائية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلتا بشخصين \* وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول \* وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والآخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل \* وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادوية واحدة فكذا ههنا وقتلنا هذا اي القتل بعد القطع قبل البرء \* هكذا اي تحقيق لموجب القطع كاذكرتم فكانا جنائية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فالما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد \* وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفاتت فان جاعة لوقتلوا واحدا خطأ لم تجب الادوية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الا ترى انه يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع كما يصلح اتاما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ما حيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو انزهاق الروح فوق الاول لانه ليس بمؤد الى الانزهاق لاحالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لاحالة لوجب القصاص عليهما ويؤيده قوله تعالى \* وما اكل السبع الا ما ذكيتم \* جعل الذكاة قاطعة للسراية والاماحل المذكى بعد جرح السبع \* ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني يصلح ما حيا كما يصلح محققا فهذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهذا قلنا) اي ولوكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثل يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذا المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيئه او انه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما المثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب باء المثل بل هو مطالب باء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقال بل يقتله ولا يقطع لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجنائية يؤل الى القتل وقتلنا هذا هكذا من طريق المعنى فالما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا يقطع الاحتمال

عند ذلك \* و ابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما المثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب \* ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط قوله ( وهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره ) اي ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا \* او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل \* واعلم بان المنافع لا يضمن بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصوره الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصوره الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت \* ثم الخلاف في مسألة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين \* فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعده ما على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاتجاره والغارية \* ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولوا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يدلفيره عليه ككتاب يده بخلاف العبد \* وجه قول الشافعي رحمه الله في مسألة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالايمان \* وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم \* اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا ومن غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات بصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون ما لا يفيد بسقط حكم المالية والقوم عنها \* واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جلة ويواجر متفرقا لا بتغاء الربح كما يشتري جلة ويبيع متفرقا \* واما الحكم فلانها في الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهورا وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء وهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تتق زمانين وليس لما لا يتق زمانين صفة تقوم لان تقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود تقوم لا يسبق الاحراز والافتناء والاعراض لا يقبل هذه الاوصاف

بالاجاع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولا ماليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة  
والخروج واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه تكون  
مضمونة عليه \* ولعلنا رحمهم الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان \* أحدهما  
نفيها بنفي المالية والتقوم عن المنفعة اصلا \* وثانيهما باثبات التفاوت في المالية بينهما \* بيان  
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخروج ذلك لان صفة  
المالية للشيء بالتمول والتحول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع  
بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين بل كاتوجد تتلاشى فكيف يرد عليها  
التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف  
بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش  
والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما \* ولا يقال المنافع توجد محرزة  
ضرورة احراز ما قامت هي به \* لا نقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للعاصب لا للغصوب  
منه واحراز العاصب لا يوجب الضمان عليه كافي زوايد العصب ليست بمضمونة عندنا ولو  
كانت محرزة للغصوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصى وذلك  
لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا  
ضمن الاحراز الارض \* وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يحل  
المعدوم ولا يأتي مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتي بعده وهي لا تبقى في الزمان  
الثاني ليحله الاتلاف واثبت الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز \* وبيان الثاني ان ضمان  
العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموال متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا  
تضمن بالايعان كما لا تضمن الديون بالعين والردى بالجيد \* وهذا لان المنفعة تقوم بالعين  
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والتبوع ظاهر \* وكذا  
المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقانا وبين ما تبقى وبين ما لا تبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة  
كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثله اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين لا تضمن  
في باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما \* يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة  
عند الاتلاف حتى ان الحجر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا  
لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجاع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين  
والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم او الدينار او لى فالشيخ رحمه الله اشار  
بقوله لان العين ليس بمثلها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما  
يبقى الى اخره الى الطريق الثاني قوله ( الا ان ثبت احرازها ) استثناء منقطع من قوله  
وايس لما لا يبقى صفة التقوم اى وليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان ثبت احرازها  
شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد  
ثبت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الآن ثبت احرازها  
بولاية العقد حكما  
شرعيا بناء على  
جواز العقد فلا يثبت  
في غير موضع العقد  
بل يثبت التقوم في  
حكم العقد خاصة  
ولان التقوم في حكم  
العقد ثبت لقيام العين  
مقامها

ان ثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعني لما جاز العقد شرما ثبتت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد \* ولا يقال وقد ثبتت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطى \* جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه \* لانا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما \* ولانها انما تضمن بالعقد اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد \* وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى \* وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعني لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الاترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله ( وهذا اصح ) اعلم بان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المدومة في باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فاتزل المنافع موجودة تحر بالصححة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار العرضية \* وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذرا اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاءها بعد الوجود فاقنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم يتأخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة \* ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضاف الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصف الكلامهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى الفضل الكرماني رحمه الله \* فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم ينفذ في المنفعة وعلى الطريقة الثانية يتعد على المنفعة لاعلى العين \* فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم او لا بقوله الا ان ثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يد على المنفعة ابتداء \* ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله  
ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح \* ووجهه ان ما قاله الخصم قلب  
الحقيقة وهو جعل المدوم موجودا وما قلنا بقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى  
حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما يثمر نخيله بتأخر حكمه الى حين  
وجود الثمرة لانها تجعل موجودة \* ولان اقامة السبب مقام السبب في الشرع امر شائع  
كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك  
مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المدوم موجودا فليس له في الشرع استمرار  
مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح وقوله ( الاترى ان ضمان العقد فاسدا  
كان او جائزا يجب بالتراضى جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح \*  
وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كأنه قال لا يصح القياس لان التقوم  
ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي المقيس عليه وصف يفارق به المقيس  
وهو الرضاء لان الرضاء اثرا في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضى فاما ضمان  
العدوان فبني على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار  
هذا القياس كاقيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال \* والعرض من ايراده هو الجواب  
عن العقد الفاسد لان ما ذكره اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات  
التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائر دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع  
فيه كافي الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضى فوجوده في العقد  
الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والغصب \* ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما  
ذكره اولا هو ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا يميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد  
من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا قوله ( ولان التفاوت ) قد ذكرنا ان التفاوت  
بين العين والمنفعة من وجهين أحدهما ان العين تبتقي والمنفعة لا تبتقي وثانيهما ان المنفعة تقوم  
بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما تبتقي وتقوم  
العرض به وبين العرض القائم به اى العرض الذى لا يبتقي وهو مع ذلك قائم بغيره قوله  
( تفاوت فاحش ) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب  
الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ  
فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبتقي ازمة كثيرة والجمد ونحوه  
لا يبتقي فكذا التفاوت الذى بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما  
في اصل الوجود \* فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبتقي معه المساواة بينهما فنع  
من ايجاب الضمان \* وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذى بنى عليه الضمان وهو  
المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الخيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية  
لا ذكرنا ان المالية المنافع لا تساوى مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاو المالية صفة للوجود فاذا كان

الاترى ان ضمان  
العقد فاسدا كان او  
جائزا يجب بالتراضى  
فوجب بناء التقوم  
على التراضى وضمن  
العدوان يعتمد  
اوصاف العين  
والرجوع اليها يمنع  
التقوم على ما عرف  
ولان التفاوت بين  
ما يبتقي وتقوم العرض  
به وبين العرض  
القائم به تفاوت  
فاحش فلم يصلح مثاله  
معنى بحكم الشرع  
في العدوان بخلاف  
ضمان العقود لان  
العقود مشروعة  
فبنت على الوسع  
والتراضى

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المثلّف وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله ( باعتبار الحاجة اليها ) ( فان قيل ) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره افتتاح باب الظلم وتضيق الامر على الناس ( قلنا ) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا تأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا ( فان قيل ) في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره واجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحق البغض بالظالم اولى ( قلنا ) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجم حق المصوب منه على الغاصب \* واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضى وما يستحق بالقضاء الذى هو حجة الشرع لا توصل اليه في دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف \* يوضح ما ذكرنا اننا لو اوجبنا عليه زيادة على ما تلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهى اننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم \* وقوله الا ترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه \* وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله ( يبطلها اصلا ) اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البديل والمبدل فان البائع يرى خيرية في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب البيع فيتبايعان طلبا للفضل الذى رأى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر \* وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذا الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هى تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما في الخلع والعق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها  
وسقط اعتبار هذا  
التفاوت الا ترى ان  
اعتبار هذا التفاوت  
في ضمان العقود يبطلها  
اصلا واعتباره في  
ضمان العدوان لا  
يبطله اصلا بل  
يؤخره الى دار  
الجزاء لانه يبطل حكما  
لجزائه لالعدمه في  
نفسه واهدار  
التفاوت يوجب  
ضررا لالغاصب  
في الدنيا والآخرة  
ولم يحصل التمييز بين  
الجزاء والفساد لان  
ذلك يؤدى الى  
الخرج فلم يعتبر فيما  
شرع ضرورة

العمد والمقومة فيه من غير ضرورة عرفانه هو الاصل فيها فيثبت تقوّمها في ضمان  
 العدوان ايضا \* تم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقوّمها لما من الدلائل ولكنها  
 تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم الى التقوم حاجة فنقتصر على مورد النص  
 لكونه غير معقول المعنى فوله ( وانما قلنا ذلك ) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس  
 لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان يتنقوا باه والكم \* والاموال  
 انما تضاف اليها بواسطة الاحراز الذي به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم \*  
 ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم  
 بشرط ان يتنقوا باه والكم والشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء  
 بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام \* على  
 ان تأجرني ثمانى حجج \* فمعرفة ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغابها \*  
 وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه \* ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان  
 يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا اتلف جلد مائة لا يجب عليه شئ ولو اتلف  
 ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعمله لاثار للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل والله  
 اعلم فوله ( لان المال ليس بمثل للنفس صورة ) وهذا ظاهر اذ لا تماثلة بين الآدمى  
 والابل او الدراهم صورة \* ولا معنى لان الآدمى مالك مبتذل لاسواءه والمال مملوك مبتذل  
 له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك  
 في الدرجة السفلى \* ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الآدمى  
 هو ما خلق له من عبادة به والخلافة في ارضه لا اقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين  
 العيين ولان المال جعل مثل مال اخرى يخالفه صورة بتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا  
 المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا \* ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ  
 وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدينار واذ لم يكن الشئ ما لا يمكن له قيمة كذا في  
 الاسرار قوله ( ولهذا قلنا ) اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال  
 غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود \* وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق  
 الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق \* وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين  
 عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولى الشافعى وفي قوله الآخر موجبه  
 القود والدية والخيار الى الولى في التعيين لقوله عليه السلام \* من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين  
 ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية \* فهذا تخصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل  
 وان الولى مختير بينهما \* ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول  
 فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه في الوجوهين يقع على نمط واحد الآثرى  
 انه ينفع به يقضى به ديونه وتنفذ وصاياه اما القصاص فاما ينفع به الوارث اذا التشفى  
 يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير  
 معقول فهو كغير  
 المال المتقوم اذا  
 ضمن بالمال المتقوم  
 كان مثلا غير معقول  
 مثل النفس تضمن  
 بالمال لان المال ليس  
 بمثل للنفس لا صورة  
 ولا معنى لان الآدمى  
 مالك والمال مملوك  
 فلا تشابهان بوجه  
 ولهذا قلنا ان المال غير  
 مشروع مثلا عند  
 احتمال القصاص  
 لان القصاص مثل  
 الاول صورة ومعنى  
 وهو الى الاحياء  
 الذى هو المقصود  
 اقرب فلم يجوز ان  
 يزاحه ما ليس بمثل



نفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفي الصدر نظرا للولى وبقاء للحياة فشرعه لا ينفى الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لأن كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويرث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير \* ولنا انه ان تلف مضمونا فيقتيد ضمانه بالمثل ما يمكن كاتلاف المال وتقويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس يمثل للتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له \* صورة لانه قتل وافاته حياة كالاول \* ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني فى معنى الانتقام كالاول وهذا سمي قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا ( فان قيل ) كان المال ليس يمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس يمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل ( قلنا ) المال ليس يمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لاصورة فلماذا النوع من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمدا لانه لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مائة بينها وبين الفاتت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه \* ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع قوله ( وهو ) اى القصاص الى الاحياء الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب \* بيانه ان الاول افات حياة فيكون المثل القائم مقامه ما يجبر به الفاتت وانما يحصل ذلك باتلاف حياة تحصل به حياة للولى القائم مقام القتل وذلك فى القصاص دون ايجاب المال لان افاته الحياة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحياة حياة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحياة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حياة لنا وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حياة لهما جيا فلهذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من قتل انسانا بصير حرا على اولياء القتل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمي دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احياها فكنا نما احيانا الناس جميعا \* فيكون فى القصاص حياة اولاده وفى حيوتهم حياة لان بقاء الرجل بقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب \* وانما قال اقرب لان المال نوع اقرب الى المقصود اذ بوجوده قد يمنع القاتل عن القتل واستيفائه قد يمنع الولى عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلماذا كان القصاص

اقرب الى المقصود قوله ( وانما شرع المال ) جواب عما قال الشافعي ان المال مثل للنفس  
 بدليل حالة الخطاء فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم  
 الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل \* وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات  
 المعجلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطي به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا يسقط  
 حرمتها بعذر الخاطي فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة  
 النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند  
 وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم \* فيكون في ايجاب المال  
 منة على القاتل بان سلمت له نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان  
 لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضى به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور \* واذ اثبت  
 هذا في الخطأ في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء  
 المحل لمعنى في المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون في  
 معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بجرمة الابوة  
 واذا عفا احد الشريكين يجب للأخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى للقاتل  
 وهو انه حي بعض نفسه بغير الشريك فكان ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للأخر بخلاف  
 ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطي \*  
 وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يقبل في حالة الخطاء  
 اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا فلماذا  
 قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله ( ولهذا ) اي ولما ذكرنا ان ما ليس  
 بمال لا يكون المال مثاله فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن  
 القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله  
 يضمنون الدية له \* وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لا يضمن لولى القصاص شيئا  
 وما ذكرهنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد \* ورأيت في التهذيب  
 ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له  
 القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق  
 من له القصاص في تركته فهذا يدل على ان الاجنبي لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما  
 هو مذهبنا وكذا ذكره في الاسرار ايضا \* وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله  
 ( او يقتل القاتل ) اضافة المصدر الى المفعول \* له ان القصاص ملك متقوم لولى الاتري ان  
 القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك  
 بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالانلاف حالة الخطأ وكذا  
 القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن \* وان لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب  
 والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لانلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف

وانما شرع عند عدم  
 المثل صيانة للدم من  
 الهدر ومنة على القاتل  
 بان سلمت له نفسه  
 وللقاتل بان لم يهدر  
 حقه ولهذا قلنا نحن  
 خلافا للشافعي ان  
 القصاص لا يضمن  
 لولى بالشهادة الباطلة  
 على العفو او يقتل  
 القاتل لان القصاص  
 ليس بتقوم فلم يكن له  
 مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل اليه اشير في الاسرار \* ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثاله الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوايجه فهو محتاج الى هذا الصلح لبقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله ( وانما شرعت الدية ) جواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للمخصم فقال لا يجوز القياس على الخطاء لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واطهار خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى \* ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور \* ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ان يحجب الضمان لمعنى الصيانة وصار كائن الشهود اتوا عليه بفعل مندوب \* والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته قوله ( ولهذا اي ولما بينا ان مال ليس بمال ) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطبيقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وذلك ان قتل رجل منكوحه رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج \* وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يفرم للزوج شيئا عندنا وعندده مهر المثل عليها كذا في المبسوط \* وذكر في اشارات الاسرار للشخ ابى الفضل الكرماني رحمه الله في مسألة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لا في النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا \* فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسألة الردة فيحمل على ان له في مسألة الردة قولين \* وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتدت الزوج فعليه نصف المهر \* وهذا يؤيد ما ذكره ابو الفضل \* تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فن ضرورة تقومه في احدي الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كذلك الميم بل اولي لان ملك الميم يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كافي الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالها على مال يجوز وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كما خرو الميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما \* ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية  
صيانة للدم عن الهدر  
والعفو عن القصاص  
مندوب اليه فكان  
جائزا ان يهدر بل  
حسنا ولهذا قلنا ان  
ملك النكاح لا يضمن  
بالشهادة بالطلاق بعد  
الدخول وبقتل  
المنكوحه وجردها  
لانه ليس بمال متقوم

بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا تماثلة بينهما صورة  
 ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن  
 والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وبقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فاني  
 تماثلان \* ولان ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي بمعنى تفريع الآدمي منه فكان معتبرا به  
 معنى وانه خلق مالم والمال والمال خلق بذلة لملوكه فكيف يتسا بهان قوله ( وانما  
 تقوم بالمال بضع المرأة ) جواب عما استدلل به الشافعي انه متقوم بثوابه فتقوم زوالا فاما المتقوم  
 عند اشوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار  
 خطر ذلك المحل ليكون مصو ناعن الابتذال ولا يملك مجانا فان ما يملكه المرء مجانا لا يعظم خطره  
 عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس  
 بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولا عوض \* ولا يقال عدم توفقه  
 على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله  
 المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقه في البحر صح ومعه هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن \* لانا  
 نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقدينا  
 انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله ( ولهذا ) اى ولان تقوم البضع لاظهار خطره \*  
 لم يجعل له اى للبضع حكم النقوم \* عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج او عند  
 زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات  
 الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه والطلاق فلاول هذا لوزوج الاب الصغير بماله يصح ولو  
 خالع ابنته الصغيرة بماله من زوجها لم يصح قوله ( ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل  
 الدخول ) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة  
 على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم ثبت  
 انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمه  
 مهر المثل تاما ولا يفر مونه بل يفرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او  
 اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كافي مال اشتراه الانسان  
 لا يعتبر الثمن عند الاتلاف \* وهذا القدر يكفي جوابا عن النقص \* ثم بين وجه لزوم  
 نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره \* ويسانه ان عود المعقود عليه اليه لا يوقع  
 الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء  
 النكاح فمهم باضافة الفرقة اليه من العلة المسقطه من ان تعمل عملها في النصف فكانهم الزوا  
 الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع  
 فكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع \* ولا يلزم عليه ان الابن اذا  
 اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يفرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم  
 يوجد منه ما نصير الفرقة به مضافة الى الاب \* لانا نقول هو باكرهه اياها منع صيرورة

وانما يقوم بالمال بضع  
 المرأة تعظيماً لخطره  
 وانما الخطر للمملوك  
 فاما الملك الوارد عليه  
 فلا حتى صح ابطاله بغير  
 شهود ولاولى ولهذا  
 لم يجعل له حكم النقوم  
 عند الزوال لانه ليس  
 يتعرض له بالاستيلاء  
 بل اطلاقه ولا يلزم  
 الشهادة بالطلاق قبل  
 الدخول فانها عند  
 الرجوع يوجب  
 ضمان نصف المهر  
 لان ذلك لم يجب قيمة  
 للبضع الا ترى انه  
 لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة اليها واذما وجب نصف الصداق على الاب فكانه الزم ذلك او قصر يده عنه  
 فلذلك يضمن \* وهذا الجواب هو مختار المتأخرين \* وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل  
 الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط  
 عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم كدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموا ذلك فلماذا  
 ضمنوا \* ولكنهم قالوا لانسلم التأكد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده  
 الا الوطى الذي جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف \*  
 ولئن سلمنا التأكد فلانسلم ان تأكد الواجب سبب للضمان الا ترى ان الشاهدين لو شهدا على  
 الواهب يأخذ العوض حتى ابطل القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة  
 لم يضمنوا للواهب شيئا وقد اكدوا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء  
 كذا في الاسرار \* ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله ( كما  
 قال الشافعي ) متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعي  
 اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل  
 الدخول فكذلك في رواية الزنى عنه \* وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان  
 الزوج لم يفرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالقالة ثم رجعا لم  
 يفرما شيئا لانهما ان اخرجوا السلعة عن ملك المشتري فقد رد اليه الثمن \* والاصح هو الاول لانهم  
 اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل  
 وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع  
 بمهر المثل على الشهود وان لم يفرم شيئا كذا في التهذيب \* فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال  
 الشافعي اشار الى هذا المذهب قوله ( مثل رجل تزوج امرأة على عبد ) اذا تزوج  
 امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان اتانا بالعين اجبرت على القبول وان اتاها  
 بالقيمة اجبرت على القبول \* وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان  
 النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بمقتضى المعاوضة فكذا بالنكاح  
 وهذا لان المقصود بالمسمى مهر اهو المالمية ومجرد ذكر العبد لا يصير المالمية معلومة فلا يصح  
 التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو سمي ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية  
 فكذا اذا سمي عبدا \* ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينه  
 في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال بما لا ترى ان الشرع اوجب في الذمة مائة من الابل  
 واوجب في الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينه في الذمة عوضا عما  
 ليس بمال فكذلك يثبت شرط او هذا لان المهر باعتبار المالمية مال وجب ابتداء والجهالة  
 المستدركة في التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كافي الاقرار فان من اقر لانسان بعد صح اقراره  
 ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فوجب الشرع الوسط نظرا  
 لهما كافي الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال \* وهذا بخلاف تسميته

كأقال الشافعي لكن  
 المسمى الواجب بالعقد  
 لا يستحق تسليمه عند  
 سقوط تسليم البضع  
 فلما اوجبوا عليه تسليم  
 النصف مع فوات  
 تسليم البضع كان  
 قصر يده عن ذلك  
 المال فاشبهه الغصب  
 فاما القضاء الذي في  
 حكم الاداء مثل رجل  
 تزوج امرأة على  
 عبد بغيره انه اذا  
 ادى القيمة اجبرت  
 على القبول وقيمة  
 الشيء قضاء له لاجهالة  
 انما يصار اليها عند  
 العجز عن تسليم  
 الاصل وهذا الاصل  
 لما كان مجهولا من  
 وجه ومعلوما من  
 وجه صح تسليمه من  
 وجه واحتمل العجز  
 فان ادى صح وان  
 اختار جانب العجز  
 وجبت قيمته

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد فهو ناقص لعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهى جهالة بسيرة فتتحمل في ابني على المسامحة وهو النكاح دون ما بنى على المضايقة وهو البيع \* واذا ثبت ان الواجب هو الوسيط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب \* ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبد له بعينه \* واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمي عبدالغير او سمي عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق ادائه لجهالة وصفه \* الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول \* ولا تعين الا بالتقويم \* صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله \* فصارت القيمة مزاجحة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشئين فلهذا يحير الزوج \* وانما يحير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد العين او المكبل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل ( فان قيل ) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كمال الشافعي رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى ( قلنا ) انما يفسد التسمية فى المسئلة المذكورة لانه اذ قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصاركانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار قوله ( ومن قضية الشرع ) اى ومن حكم الشريعة \* فى هذا الباب اى باب الامر \* ان حكم الامراى المأمور به يوصف بالحسن \* والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذا الصيغة يتحقق فى القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق فى الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او السرقة

ولما كان الاصل لا يتحقق ادائه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاجحة للمسمى بخلاف العبد العين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان امره حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر السلطان \* ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته \* وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظه في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل \* وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان \* وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشئ وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع \* وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رجعهم الله \* قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان \* ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة \* وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر \* قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل \* واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والخلجي وغيرهم \* واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرههم \* واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اى كونه، وصوفا بالحسن \* بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كاذب اليه جماعة من اصحابنا وجامعة اصحاب الحديث \* ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رجه الله ولانقول انه اى حسن المأمور به ثابت عقلا كاذب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا \* وأشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس به دراصل الابل هو الة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان نماز عم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن \* ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب بتحصيل المأمور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يلبق بحكمته طلب ما هو قبح قال الله تعالى \* قل ان الله لا يأمر بالفحشاء \* فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي حقيق لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شخى قدس الله روحه ( فان قيل ) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه  
مأمورا به لا بالعقل  
نفسه اذا لعقل  
غير موجب بحال  
وهذا الباب لتقسيمه  
والله الموفق

والقبح والوجوب حقيقة \* وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا  
 وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة ( قلنا ) هذه صفات راجعة الى  
 الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث \* وكالعرض الواحد الذي يوصف  
 بانه موجود ومحدث وصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات  
 لامعان زائدة عليها \* ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى  
 وتقيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث  
 قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بعمان لا  
 نهاية لها وانه باطل \* ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست  
 بعمان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون  
 علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات  
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات  
 زائدة عليها \* ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات  
 الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الاحالة الحدوث وعلى الطريق  
 الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا  
 في الميزان

باب بيان صفة الحسن للمأمور به  
 المأمور به نوعان في  
 هذا الباب حسن لمعنى  
 في نفسه وحسن لمعنى  
 في غيره فالحسن لمعنى  
 في نفسه ثلاثة اضرب  
 ضرب لا يقبل سقوط  
 هذا الوصف بحال  
 وضرب يقبله وضرب  
 منه ملحق بهذا القسم  
 لكنه مشابه لما حسن  
 لمعنى في غيره والذي  
 حسن لمعنى في غيره  
 ثلاثة اضرب ايضا  
 فضرب منه ما حسن  
 لغيره وذلك الغير قائم  
 بنفسه مقصودا لا  
 يتأدى بالذات قبله بحال  
 وضرب منه ما حسن  
 لمعنى في غيره لكنه  
 يتأدى بنفس المأمور  
 به فكان شبيها بالذات  
 حسن لمعنى في نفسه  
 وضرب منه حسن  
 لحسن في شرطه بعد  
 ما كان حسنا لمعنى في  
 نفسه او لمحقابه وهذا  
 القسم سمي جامعا  
 اما الضرب الاول  
 من القسم الاول

باب بيان صفة الحسن للمأمور به

\* المأمور به نوعان في هذا الباب اى في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اى اتصف  
 بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن  
 ثبت في غيره \* ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها  
 او غير مكره كالتصديق \* وضرب منه يقبله اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار  
 فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض  
 الشروح \* وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه  
 لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط  
 وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالتدوب على  
 انا لانسى ان الوجوب ساقط \* واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء  
 حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل يبقى ذلك  
 حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لخلق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على  
 بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس  
 بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على  
 الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لاتقاء اللازم باتقاء الملزوم وقيل معناه ضرب



لا يقبل سقوط هذا الوصف أي كونه مأمورا به كالتصديق فإنه مأمور به في جميع الأحوال  
 \* وضرب يقبله أي يقبل سقوط هذا الوصف كالإقرار فإنه لا يبق مأمورا به في حالة الإكراه وهذا  
 أحسن ولكن سياق الكلام يأباه \* وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله أدل على هذا المعنى فإنه  
 قال والنوع الأول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعني به السقوط عن المكلف  
 وتحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال \* وضرب منه أي من الذي حسن لعني  
 في نفسه ما لحق به حكما ولكنه يشبه بما حسن لعني في غيره نظرا إلى حقيقته كالزكوة \*  
 لا يتأدى أي ذلك الغير الذي هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذي قبله وهو الطهارة  
 والسعي \* فكان شيئا بالذي حسن لعني في نفسه من حيث أن ما هو موصوف بالحسن  
 حقيقة يحصل بنفس المأمور به \* وضرب منه ما حسن لعني في شرطه بعد ما كان حسنا  
 لعني في نفسه كالصلوة أو الحجقا بالذي حسن لعني في نفسه كالزكوة فإن الصلوة حسنة لعينها  
 لكونها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً والزكاة ملحق بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار  
 حسن شرطها وهو القدرة على الأداء \* وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن  
 لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين في شيء واحد كالرأه الجميلة إذا تزينت بزينة  
 اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة \* ونظيره الظهر المحلوف بإدائه فإن أداءه صار  
 حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد أن كان حسنا في نفسه قوله ( فحقو  
 الإيمان بالله تعالى وصفاته ) احترازه عن أمن بوحديته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة  
 وغيرهم \* وقوله غير أنه نوعان ليس بمجرد على ظاهره لأن النوع لا بد من أن وجوده تمام  
 ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الإيمان في الإقرار ولا في التصديق على ما  
 اختاره الشيخ فيكون معناه غير أنه ركنان أي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو  
 ركن وإقرار هو ركن \* وأعلم أن مذهب المحققين من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب  
 والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع  
 تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كان المنافق إذا وجد منه  
 الإقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا وجود شرطه وهو الإقرار كافر عند الله  
 تعالى لعدم التصديق \* وقال كثير من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار  
 باللسان إلا أن الإقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الإكراه والتصديق ركن أصلي لا يحتمل  
 السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى  
 وكان من أهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء \* وتمسكوا في  
 ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام \* بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله  
 إلا الله والشهادة لا يكون إلا باللسان \* وقوله عليه السلام \* أتدرون ما الإيمان شهادة أن لا إله  
 إلا الله \* وقوله عليه السلام \* أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله \* وقوله  
 صلى الله عليه وسلم \* الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله \* وغير ذلك \*

فحقو الإيمان بالله تعالى  
 وصفاته حسن لعينه  
 غير أنه نوعان تصديق  
 هو ركن لا يحتمل  
 السقوط بحال حتى  
 أنه متى تبدل ضده  
 كان كفرا وإقرار  
 هو ركن ملحق به  
 ولكنه يحتمل السقوط  
 بحال حتى أنه متى تبدل  
 بضده بعذر الإكراه  
 لم يعد كفرا لأن  
 اللسان ليس معدن  
 التصديق لكن ترك  
 البيان من غير عذر  
 يدل على فوات  
 التصديق فكان ركننا  
 دون الأول فمن صدق  
 بقلبه وترك البيان  
 من غير عذر لم يكن  
 مؤمنا ومن لم يصادف  
 وقتا يتمكن فيه من  
 البيان وكان مختارا  
 في التصديق كان  
 مؤمنا إن تحقق ذلك

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له  
باللسان فالايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن  
الله تعالى فن اطلق اسم الايمان على غير التصديق بقدر صرفة عن مفهومه لغة \* وبان  
الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن بوصف بالايمان على التحقيق من حين  
آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار  
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله  
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا ووقوف للعباد على ما في  
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتمكينهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر  
فيجري احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن  
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقرب لسانه فهو كافر عندنا وعند  
الله تعالى هو من اهل الجنة \* ثم لما كان الاقرار ركننا عند الشيخ والشيء لا يبق بدون ركنه  
لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج في اثناء كلامه الجواب عنه \* فقال  
الاقرار ركن منحق به اى بالتصديق في كونه ركننا \* لكنه استدراك عن قوله هو ركن اى  
الاقرار مع كونه ركننا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان  
ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق  
وهذا يقتضى ان لا يكون الاقرار ركننا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا  
على التصديق وجودا وهذا فجعل ركننا فيه وقيام السيف في مسألة الاكراه على رأسه دليل  
ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق  
فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركننا فاما في غير هذه الحالة  
فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا عينه وواجبا  
عليه من غير عذر وكافة في الاتيان به لا يكون التبدل الاعتقاد فصلح ان يكون ركننا وان  
كان دون التصديق \* مختارا في التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع  
اصلا \* كان مؤمنا بمعنى عند الله تعالى \* وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع  
عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله ( وكالصلاة ) عطف من حيث  
المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلاة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا  
من الضرب الثانى فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثانى \*  
وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكان التصديق الذى  
هو الركن الاصلى في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثانى  
فكان الاقرار الذى هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن اعينه اذ هو اقرار بوحداية الله تعالى واقرار  
بالمعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلاة فانها حسنت لمعنى  
في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً لجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد

وكالصلاة حسنت  
لمعنى في نفسها من  
التعظيم لله تعالى الا  
انهادون التصديق  
وهي نظير الاقرار  
حتى سقطت باعذار  
كثيرة

فدل انها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام \* الصلوة عماد الدين \* وقال عليه السلام \* وجعلت قرعة عيني في الصلوة \* لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب \* والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار ككون الحسن حقيقة في ذاته او حكما ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما لحق به حكما \* والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل \* وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما لحق به حكما والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم بما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر \* فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطا على فقحو الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة \* ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله ( الا انها ليست بركن ) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركننا من الايمان كادل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدمها كما ذكرنا فيصالح ان يكون ركننا الصلوة فعدها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا وجودها لا يصلح دليلا على وجوده الامقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلماذا لا يصلح ان يكون ركننا فيه قوله ( صار حسنا لمعنى قهر النفس ) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به على ما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عادنفسك فانها اتصبت لعاداتي وقال عليه السلام \* اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك \* لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن ملوكه مع النصوص البيحة لها مثل قوله تعالى \* قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق \* قل احل لكم الطيبات \* كلوا من طيبات ما رزقناكم \* كلوا مما في الارض حلالا طيبا \* ليس بحسن \* وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها لان تملك المال وتقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا ومنوع عقلا \* وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة \* ما انت يا مكة الا وادي \* شرفك الله على البلاد \* وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن  
في الايمان بخلاف  
الاقرار لان في الاقرار  
وجودا وعدم ادلالة  
على التصديق  
والقسم الثالث  
الزكوة والصوم  
والحج فان الصوم  
صار حسنا لمعنى قهر  
النفس والزكوة لمعنى  
حاجة الفقير والحج  
لمعنى شرف المكان  
الا ان هذه الوسائط  
غير مستحقة لانفسها  
لان النفس ليست  
بجانية في صفتها  
والفقير ليس بمستحق  
عبادة والبيت  
ليس بمستحق لنفسه  
فصار هذا كالتقسيم  
الثاني عبادة خالصة  
لله حتى شرطنا لها  
اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لالذاته اذ قطع المسافة وز يارة اما كن معلومة يساوى في ذاته سفر التجارة وز يارة البلاد \* غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبدها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق واهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى \* ولا يقال للملئك ان كان جانية في صفتها كيف استحققت القهر لاننا نقول انما وجب قهرها بخالفه هو اهلها لا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة \* وكذا الفقير ليس يستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل \* وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلا لما ذكرنا \* وكذا البيت ليس يستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ابانا بتعظيمه \* ولما ثبت ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة ( فان قيل ) الصلوة صارت قرينة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لان الثاني كاللحج ( قلنا ) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للأمر به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقفه على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبت حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث \* اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردي في فوائده التقويم \* فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون وينوب الولي مناهما في الاداء \* واعلم ان ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهدالم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

واما الضرب الاول

من القسم الثاني فمثل  
السعي الى الجمعة ليس  
يفرض مقصودا انما  
حسن لاقامة الجمعة  
لان العبد يتمكن به من  
اقامة الجمعة  
لايتأدى به الجمعة  
وكذلك الوضوء  
صدنا من حيث هو  
فعل يفيد الطهارة  
للبدن ليس بعبادة  
مقصودة لانه في نفسه  
تبرد وتطهر لكن انما  
حسن لانه يراد به اقامة  
الصلوة ولايتأدى به  
الصلوة بحال ويسقط  
بسقوطها وتستغنى  
عن صفة القربة في  
في الوضوء حتى  
يضع بغير نية صدنا  
ومن حيث جعل  
الوضوء في الشرع  
قربة يراد بها ثواب  
الآخرة كسائر القرب  
لايتأدى بغير نية الا  
ان الصلوة تستغنى  
من هذا الوصف في  
الوضوء والضرب  
الثاني الجهاد وصلوة  
الجنائز انما صار  
حسنيين لمعنى كفر  
الكافر واسلام الميت

بأبي هذا الاحتمال \* ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن والاقرار  
دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانه ليست بركن في الايمان والصوم واختاره دونها  
لانها مشابهة للحسن لغيره قوله (واما الضرب الاول من القسم الثاني) وهو ما حسن  
لمعنى في غيره وذلك الغير لايتأدى اليفعل مقصود فمثل السعي الى الجمعة ليس يفرض مقصود  
اي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة  
اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لاذاته ثم الجمعة لايتأدى به بل بفعل مقصود بعده  
فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من  
غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول \* ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال  
عليها والمشي بلاسرعة فانه روى عن عمرو بن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى  
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذي امرتم به وامضوا فيه وليس في حديث  
السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه بمعنى في الجمعة على هيئته كذا في شرح  
التأويلات قوله (وكذلك الوضوء) اي وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه  
من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اي لا يصلح ان يكون عبادة  
مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانها في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته  
وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره \* ولايتأدى به اي بالوضوء  
الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره \* ولهذا جاز التيمم  
لصلوة العيد وصلوة الجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان  
يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا فتوته الصلوة لالى خلف فتسقط عنه واذ سقط  
عنه صار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط قوله (ويستغنى) اي الصلوة  
عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه  
عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامرهم وحكمه الثواب وكل ذلك موجود  
في الوضوء وقال عليه السلام \* الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة \* واذا ثبت انه  
عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات \* ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة  
وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكننا نقول صحة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هي  
انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبريد يحصل الطهارة التي هي شرط  
الصلوة كإلزام استخدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات \* وهذا لما ذكرنا ان معنى  
العبادة فيه غير المقصود بل مقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا ظهرت الاعضاء بما  
سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي الجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة  
بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لا لكونه عبادة ففعل اي وجه  
حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله (والضرب الثاني) وهو الذي حسن  
لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنائز \*

أما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام \*الادبي بذيان الرب ملمعون من هدم بذيان الرب\* وسئل نبي من بني اسرائيل عن تهمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاجاب الله تعالى اليه انهم عمروا بلادى فعاش فيها عبادى وفي رواية انصفوا عبادى وعمروا بلادى فادمت لهم الملك واما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدوا لله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعدا مالا لكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى \*واما صلوة\* الجائزة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله واما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه في حجة منها عنها قال الله تعالى \*ولا تصل على احد منهم مات ابدا\* الآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) اى كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر واسلام الميت والجهاد قائم بالجهاد والصلوة بالمصلى \*والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتبان بالأمور به نفسه يوم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر لانه) روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال \*لن يرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة\* وعن عمر ان بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم \*لا تزال طائفة من امتى يقا تلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال\* قوله (كان شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه \*واما اعتبرت الوساطة وهي كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيره لانه وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الوساطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوساطة فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة \*ثم حكم النوع الاول مع ضروره به الثلاثة واحده هو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه \*وحكم الضربين الاولين من القسم الثانى واحدا ايضا وهو بقاء الوجوب بقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعى قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعى واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعى بان جل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لمرض او سفر سقط السعى \* وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعى يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

وذلك معنى منفصل  
عن الجهاد والصلوة  
حتى ان الكافر ان  
اسلموا لم يبق الجهاد  
مشروطا ان تصور  
لكنه خلاف الخبر  
واذا صار حق المسلم  
مقتضيا بصلوة البعض  
سقط عن الباقيين ولما  
كان المقصود بتأدى  
بالأمور به بعينه كان  
شبيها بالقسم الاول

لا يجوز أداء الصلوة من المحدث لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعي في هذا أيضا لأن فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه في الجامع \* وكذلك لو تصور أسلام الخلق عن آخرهم لاتبى فرضية الجهاد أيضا \* وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغي أو قطع طريق أو كفر سقط حقه \* وكذا إذا قام به الولي سقط عن الباقي لحصول المقصود \* وحتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي \* وكذا إذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانياً لأن المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب \* كذا ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمه الله \* ثم الشيخ لما ذكر في أثناء كلامه ما يفهم منه هذه الأحكام لم يذكرها صريحاً قوله ( وأما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعاً مختص بالآداء دون القضاء أي هذا القسم يتأتى في الآداء دون القضاء لأن هذا القسم إنما صار جامعاً للحسن الذاتي والحسن الإضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي مشروطة في وجوب الآداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصاً بالآداء ضرورة \* ثم الحسن باعتبار الغير إنما ثبت في هذا القسم مع كونه حسناً لذاته لأن العبادة لا تصح أن تكون مأوراً بها إلا بقدرته من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة وتوقف وجوب السعي على وجوب الجملة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته \* وذلك إشارة إلى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث أي الشيء الذي صار الحسن لعينه حسناً لغيره بواسطة هي القدرة التي يتمكن بها العبد من آداء ما لمزمه أي يقدر عليه \* وذلك أي الشرط المذكور وهو القدرة \* شرط الآداء أي شرط وجوب الآداء \* دون الوجوب أي دون نفس الوجوب \* وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية \* شرط الآداء أي شرط حقيقة الآداء \* دون الوجوب أي دون وجوب الآداء لأن شرطه سلامة الآلات وصحة الأسباب لاحقيقة القدرة \* والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة في كتابيهما \* وأصل ذلك أي أصل اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها أي طاقتها وفدتها أي لا يأمرها بما ليس في طاقتها مثبت بالنص أن القدرة شرط للحجة الأمر \* وأعلم أن الأمة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمنع وهو المسمى بتكليف بالإطاق فقال أصحابنا لا يجوز ذلك عقلاً ولهذا لم يقع شرماً وقالت الأشعرية أنه جائز عقلاً واختلافوا في وقوعه والأصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممنوع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين شيرتين فاما التكليف بما هو ممنوع لغيره كما يمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن بل فردون وأبي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرماً \* فالأشعرية تمسكوا بان التكليف منه

وأما الضرب الثالث  
فمختص بالآداء دون  
القضاء وذلك عبارة  
عن القدرة التي يتمكن  
بها العبد من آداء ما لمزمه  
وتلك شرط الآداء  
دون الوجوب  
وأصل ذلك قول الله  
تعالى لا يكلف الله نفساً  
الا وسعها وهو نوعان  
مطلق وكامل فأما  
المطلق منه فادنى ما  
يمكن به المأمور من  
آداء ما لمزمه بدنياً كان  
او مالياً وهذا فضل  
ومنة من الله تعاظنا

تصرف في عباده ومماليكه فيجوز سواء اطاق العبد اول لم يطق \* وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحسانه في ذاته اول لكونه قبيحا لا وجد الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزوع عن الغرض \* وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفاها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبتها الى الحكيم جل جلاله \* تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما فعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء \* ويعرف باقى الكلام في علم الكلام \* فاذا ثبت هذا فقول ما ذكر الشيخ ههنا من قوله \* وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله تعالى عندنا يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية \* وما ذكر في بعض مصنفاته ان المكتبة الاصلية مشروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى \* لا يكلف الله نفسا الا وسعها \* واليسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص \* وما ذكر القاضي الامام في التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء كنية العبد منه حكمة وعد لا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة \* ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي بصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشریف فضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله تعالى شئ على ما عرف في مسألة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا ببناء التكليف على هذه القدرة واشترطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر في عامة الشروح \* ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا اعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالأوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها \* وتبين ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به الا انها لما تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب اصلا حيثما القبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة \* فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير في الميزان \* وعليه دل سياق كلام شمس الأئمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا ينادى المأمور به بالقول وقت وجوده وقت الامر وانما يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم



المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده  
 ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن  
 قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الآتري ان التصريح  
 به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال  
 الله تعالى \* فاذا اطمانتم فاقموا الصلوة \* اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشى  
 فثبت بما ذكره الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل  
 فاشترط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لامحالة  
 قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اي ما ذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب  
 ادائه ثابت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره \* حتى اجعوا ان الطهارة لا تجب  
 على العاجز عنها بيده بان لم يقدر على استعماله حقيقة \* وتأويله اذا لم يجد من يستعين به  
 فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط \* وفي فتاوى القاضي الامام فخر  
 الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جازله التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه  
 لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله \* والفرق على احد القولين  
 ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بيده بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين  
 يعينه ببدل لا يجوز له التيمم عند الكل \* فثبت بما ذكرنا ان قوله واجعوا مأول بما ذكرنا على  
 انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع  
 اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف  
 الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اي حكما  
 بان حل نقصان بيده بان ازداد مرضه بالتوضى او بماله بان لا يجد الماء الا ثمن غال \* واختلف  
 في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف اقيمة فهو غال وقيل ما لا يدخل تحت تقويم القومين  
 فهو غال ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي  
 الامام فخر الدين رحمه الله \* وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة \* وهولف ونشر  
 مشوش قوله (وكذلك) اي وكالوضوء الصلوة لا يجب ادائها الا بهذه القدرة اي  
 المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او بالاماء لان تمكن السفر  
 الخصوص به اي بالخج \* لا يحصل دونها اي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة  
 من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله  
 وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوه ح تتعلق بالمكنة الميسرة  
 وهي ليست بشرط بالاجاع \* واتماقيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونها بطريق  
 الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف \* وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر  
 لا يصح بناء الحكم عليه \* ولا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشى واكتساب  
 الزاد في الطريق ولهذا صح التذرية ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط في اداء  
 حكم كل امر حتى  
 اجعوا ان الطهارة  
 بالماء لا تجب على  
 العاجز عنها بيده وعلى  
 من عجز عن استعماله  
 الابتصان يحل به  
 او بماله في الزيادة  
 على ثمن مثله وفي  
 مرض يزداد به  
 وكذلك الصلوة  
 لا يجب ادائها الا بهذه  
 القدرة والخج لا يجب  
 ادائه الا بالزاد  
 والراحلة لان تمكن  
 السفر الخصوص به  
 لا يحصل بدونها  
 في الغالب ولا يجب  
 الزكوة الا بقدرة  
 مالية حتى اذا هلك  
 النصاب بعد الحول  
 قبل التمكن سقط  
 الواجب بالاجاع

القدرة لا بالزاد والراحلة \* لاننا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لالعين الاداء ولاخلف للصح ينتفي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر \* الا بقدرة مالية وهي ان يكون متمكنا من اداها بان كان مالكا للمال قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذنه في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة \* وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وهما معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة \* وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصرف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع \* وانما قيده لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتي قوله ( ولهذا قال زفر الى اخره ) قد ذكرنا ان المأمور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين أحدهما سلامة الآلات وصحة الأسباب وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعناد \* والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بها عادية عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا \* فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه \* ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والرکوع والسجود للريض المدنف والمقعذ بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قوله ( لكن اصحابنا استحسنوا ) اى عملوا بالدليل الحق الاقوى وتركوا القياس الذي عمل به زفر \* بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة \* او دلالة انقطاعه اى الحيض \* قبل تمامه بان انقطع الدم في ايام العشرة بادراك وقت الفسل بعد الانقطاع \* وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تمام الحيض تمام العشرة وقد بقي من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تترك وقت الفسل \* وان انقطع على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تعتدل

ولهذا قال زفر في المرأة تطهرت من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبي يبلغ في اخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الفسل انها يجب بادراك جزء يسير من الوقت

وتحرّم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلاة والافلان زمان الاغتسال فيمادون العشرة من  
 جملة الحيض في حق المسلمة ولهذا لا ينقطع حق الرجعة لزواج قبل الاغتسال وذلك لان الدم  
 يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها  
 الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك  
 جزءاً من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلاة \* وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب  
 القلة لان يكون ذلك شرطاً حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلاة وكذلك في  
 سائر الفصول اي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في ايجاب الصلاة على الكافر اذا اسلم  
 والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد  
 ذكر في المخلص في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبأ  
 والكفر والحيض في قدر تكبيره من الوقت لزمه تلك الصلاة ولو زال قبيل الغروب لزمه  
 الظهر والعصر ولو زال قبيل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا \* وجه  
 الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فثبت به اصل  
 الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شئ آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف  
 على حقيقة القدرة لا متاع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو  
 متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم  
 ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسمع الاداء فثبت بهذا القدر وجوب  
 الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء \* يوضحه ان في اوامر  
 العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبيد اسقني ماء غدا يكون امرا  
 صحيحاً وموجباً للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر  
 عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا  
 القدر كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله ( فان قيل ) قد ذكرت ان القدرة على نوعين  
 قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فمن نسل ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف  
 اذا كان مبنياً على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لان نسل ان توهم حدوث الآلة وسلامتها  
 كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة  
 الابصار والمشى للاعمى والمفعد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى  
 والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل  
 للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه ( قلنا ) توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف  
 اذا كان المطلوب منه عين ما كلفه فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر  
 بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي لا يصح الاعتد وجود الماء حقيقة فاما اذا  
 كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيداً كاف لصحة الامر به ليظهر اثره  
 في حق خلفه ويشترط سلامة الآلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة الآلات الاصل وفي مسألتنا

يصلح للاحرام بها  
 وكذلك في سائر  
 الفصول لاننا نحتاج  
 الى سبب الوجوب  
 وذلك جزء من  
 الوقت ونحتاج  
 لوجوب الاداء الى  
 احتمال وجود القدرة  
 لالي تحقق القدرة  
 وجوداً لان ذلك  
 شرط حقيقة الاداء  
 فاما سابقاً عليه فلا  
 لانها لا تنسيق الفعل  
 الا في الاسباب  
 والآلات لكن توهم  
 القدرة يكفي لوجوب  
 الاصل مشروعاً ثم  
 العجز الحالي دليل  
 النقل الى البديل  
 المشروع عند فوات  
 الاصل وقد وجد  
 احتمال القدرة  
 باحتمال امتداد  
 الوقت عن الجزء  
 الاخير بتوقف الشمس  
 كما كان لسليمان  
 صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لاحقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الاصل وهو الاذاء بل يكفي فيه توهم الحدوث قوله ( باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير) كلمة عن بمعنى من البيانية وتعلق بالوقت \* والوقت بمعنى الزمان \* والباء في بوقف الشمس للسببية وتعلق بالامتداد اي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس \* كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه \* روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخليل الصافنات الجياد وقاته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخليل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى \* فطفق مسحا بالسوق والاعناق \* تشؤمها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاتته من الصلوة او الوردو بتسخير الريح بدلا عن الخليل فقجري بامر رخصاء حيث اصاب \* اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب حصص الانبياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله ( وذلك نظير مس السماء) اي اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه نظير اعتبار ناتوهم البروان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء او جوب الكفارة فاذا حلف ليمين السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبنا انعقدت يمينه عندنا وياثم في هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل \* وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يحلف عليه في وسعه ايجاده ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا \* ولكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن \* وانما نال السماء \* والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدوا كعيسى ومحمد عليهما السلام وكذلك الحجر محل قابل للتحويل لو حوله الله عز وجل فينقله يمينه ثم يبحث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البرظاهرا وذلك كاف للبحث ولا يؤخر البحث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذي هو الاصل مستحيل فيه بمره فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة \* ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وايضا قد فعله سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا \* لانا لانسم تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يبصر الفعل فيه موجودا من الخائف بدون ان يفعله فلماذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط قوله ( فصار مشروعا ) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة \* والضمير المستكن في فصار راجع الى وجوب الاصل اي فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال \* ثم وجب النقل يعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله ( كمن هجم ) اي دخل \* وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الايتان بفترة والدخول من غير استيدان وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة \* ولان العجز في هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كمن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفران خطاب الاصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

الحال كما كثرة فان من دخل عليه باستيذان ربما تهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فمجموع وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعمله بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء اهدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله تعالى \* فاغسلوا وجوهكم \* لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو التراب قوله ( والامر المطلق ) اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول \* القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما الخلق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ما عدا من الاقسام \* او معناه يتناول الضرب الاول اي النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اي من التقسيم الاول وهو قوله المأمور به نوعان في هذا الباب \* ويدل عليه ما ذكر بعده ويحتمل الضرب الثاني اي ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب \* وهكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق في العبادة فينصرف الى ما حسن لعنه في عينه مثل الايمان بالله والصلوة الا بدليل بصرفه الى غيره \* والحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على مأمور وهو ضروري والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد \* ولكننا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن في المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكما له يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتي اذ هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه \* ولان الكلام في الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق في المعنى بين قوله اقموا الصلوة وبين قوله اعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينه \* فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى \* وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى فلنا ثبوت بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في ذلك \* وذكر في الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فن قال الحسن عقلي قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو شرعي فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله ( وعلى هذا ) اي على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر والشافعي رجما لله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة وهو قوله جل ذكره \* فاسعوا الى ذكر الله \* دل هذا الامر على صفة حسنة اي على كون المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه \* وعلى انه اي المأمور به هو المشروع في حق من تناوله الامر دون غيره حتى اوصى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة

والامر المطلق في  
اقتضاء صفة الحسن  
يتناول الضرب  
الاول من القسم  
الاول لان كمال الامر  
يقتضى كمال صفة  
المأمور به وكذلك  
كونه عبادة يقتضى  
هذا المعنى ويحتمل  
الضرب الثاني  
بدليل وعلى هذا قال  
الشافعي رحمه الله  
وهو قول زفر لما  
تناول الامر بعد  
الزوال يوم الجمعة  
بالجمعة دل ذلك على  
صفة حسنة وعلى  
انه هو المشروع  
دون غيره حتى قال  
لا يصح اداء الظهر  
من المقيم ما لم تقم  
الجمعة

لا يجزيه الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعي  
 رحمه الله وذلك لان الاجاع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هي  
 الجمعة في حقه اذ هو مأثور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة  
 فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الا ان عند زفر فوت الجمعة بفراغ  
 الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان  
 عنده ليس بشرط كذا في المبسوط قوله (وقالا) اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا  
 صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لا ينقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع  
 مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر \* وعندنا ينقض الظهر  
 ويلزمه الاعادة وهذا استحسان \* وجه قوله لهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه  
 خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجاع من  
 غير اساءة واذ اصح اداؤه في وقته لم ينقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة  
 او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم بما ذكرنا ان لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز  
 عندهما كالأوادي غير المعذور انظر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تبين الظهر  
 في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز  
 عن فرض الوقت بالاجاع كالأوادي الظهر فالوجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار  
 وهو ان فرض الوقت واحد واجبنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بله الخيار  
 بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطل  
 سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالآخر كما اذا صلى الجمعة لم ينقض بالظهر قوله  
 (وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل) يعني في كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن  
 الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصل في هذا اليوم هو الظهر في حق  
 الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته ولجمعة شرائط لا يمكن الواحد من اقامتها  
 بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا \* والدليل عليه انه ادا فاته فرض الوقت اصلا ينوى  
 قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد  
 فوات الوقت فنبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد  
 باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة  
 وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما و مقدارا وشروطا كيف  
 ولا قضاء للجمعة بالاجاع ففرغنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة  
 مقام الظهر بعلنا غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور  
 بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتي بالفرض الاصل بديل ان المسلمين  
 اجعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر  
 بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت معلق الا بالوقت فاما الفوت فاما يتعلق به قضاء

وقالا للم يخاطب  
 المريض والعبد  
 والمسافر بالجمعة بل  
 بالظهر صار الظهر  
 حسنا مشروعا في  
 حقه فاذ ادواهما لم  
 تنقض بالجمعة من  
 بعد وقتنا نحن  
 لا خلاف في هذا  
 الاصل لكن الشأن  
 في معرفة كيفية  
 الامر بالجمعة وليس  
 ذلك على نسخ الظهر  
 كما قلتم الا ترى ان بعد  
 فوات الجمعة يقضى  
 الظهر ولا يصلح قضاء  
 للجمعة ولا تقضى  
 الجمعة بالاجاع فنبت  
 انه عود الى الاجل

الفائت فبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كان الجمعة مشروعة في حق  
 المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد  
 الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا ادبت \* ومثاله وقت رمضان علق شرعية الصوم بالشهر  
 في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخر \* فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم  
 الظهر صح لانه فرض وقته ولم يتسرخ بالجمعة كافي حق المذخور لانها مساوية في كون الظهر  
 مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة  
 كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانها اتفقا في ان الشهر سبب  
 شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن  
 ذلك ولكن لما كان النهى لمعنى في غير ما تقي به من الفعل لم يوجب فساد الفعل \* واما المسافر  
 اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوي المقيم في شرعية الجمعة في  
 حقه على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة  
 ترفيه بالاجاع وهي محققة للعزيمة لانا فية لها فاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة  
 التي هي حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعه كذا هذا كذا في الاسرار وغيره \* وعن  
 محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض  
 عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا يعينه ويتم بفعلة كذا في المبسوط  
 قوله ( وثبت ان قضية الامر ) يعني قوله تعالى \* فاسعوا \* اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها  
 مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها \* فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقررا للظهر لانا بحاله  
 بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمي  
 ذبيحا \* وامر بتقصه اى الظهر بالجمعة بعدما دى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء \* وذلك لان  
 قوله تعالى \* فاسعوا \* يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيلة النقص  
 بالاعادة ولا يقال في الامر بالنقص ابطال العمل وهو حرام منهي فلا يجوز القول به لان النقص  
 للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله ( وانما وضع عن المذخور ) جواب عما يقال  
 ان المذخور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة  
 فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار  
 الشيخ في قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد \* فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا  
 امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا بقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلم يجز جعته بعدما  
 حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقص لان السقوط كان لدفع الحرج فلم  
 يجز كان فيه اثبات حرج ام ثبت في حق غير المذخور وذلك باطل قوله ( يختص بالاداء دون  
 القضاء ) حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا  
 عليه \* حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح  
 سببا للتخفيف \* لم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر  
 اداء الظهر بالجمعة  
 فصار ذلك مقررا  
 لانا سببا فصح الاداء  
 وامر بتقصه بالجمعة  
 كما امر باسقاطه بالجمعة  
 وانما وضع عن  
 المذخور اداء الظهر  
 بالجمعة رخصة فلم  
 يبطل به العزيمة وانما  
 قلنا ان الضرب  
 الثالث من هذا القسم  
 يختص بالاداء دون  
 القضاء اما اذا فات  
 الاداء بحال القدرة  
 بتقصير الخاطب  
 فقد بقي تحت عهده  
 وجعل الشرط  
 بمنزلة القائم حكما  
 لتقصيره واما اذا فات  
 لا بتقصيره فكذلك  
 لان هذه القدرة كانت  
 شرطا لوجوب الاداء  
 فضلا من الله تعالى  
 فلم يشترط لبقاء  
 الواجب

ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد للبقاء \* ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي فلماذا لم يشترط فيه القدرة \* وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر \* والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزاء الاخير من الوقت في حق الاداء لاننا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتته صلوات في الصحة قضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والرکوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها \* لاننا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والرکوع وغيرهما امرا عارضا زائدا \* كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كليا في احكام الآخرة فيبقى تحت عهده مؤاخذا به ثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء \* ولعائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الاتم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاتم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكاة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الاتم حتى جاز ان يؤاخذ به في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال \* والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرة فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا الاتم لما فيه من القوت بتأخير مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الاجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذ به في الآخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به \* وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوباً منه فما اذا كان مطلوباً منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا



تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجماً  
ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجماً يقضيها في حالة الصحة قائماً  
لامضطجماً فلولا يشترط القدرة حالة البقاء وام يكن حال البقاء منظوراً اليها في ذلك لكان  
الجواب على العكس في المستثنين \* وبعض الخذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في  
اشترط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه القدرة التي  
هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوباً بالغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا  
القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط  
فيه التوهم ايضا في النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات  
المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء  
الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى  
الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لان القدرة  
لم يشترط للبقاء وكذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات  
المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم  
ما يؤدى به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي ان لا يجب  
الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسهة الزكوة بهلاك  
المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارة سقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو  
وجده بعد سنين لا تجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التي كانت  
عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بتمام متعين فبهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد  
فرقاً بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفي قبله التوهم \* ويدل على  
اشترط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضموناً اذا كان قادر اعلى  
المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وانلاف ملك النكاح  
فلولا يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات  
تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل والظاهر اثره في المؤاخذة في  
الدار الآخرة \* وذكر في الاسرار في مسألة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا تبدأ  
وجوب الاداء بشرط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في  
القدرة واسقط بالحرج كثير من حقوقه واداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة  
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى اننا نشترط القدرة على التوضي \* بالماء حين المباشرة  
وقيام القدرة على اداء الصلوة قائماً حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم)  
اي من الشرط الذي يبين ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً بشرطه فاقدره الميسرة \*  
وهذه زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجة لان بها يثبت الامكان ثم اليسر \* وانما شرطت هذه  
القدرة في اكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية لان اداءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من  
هذا القسم فالقدرة  
الميسرة وهذه زائدة  
على الاولى بدرجة  
كرامة من الله تعالى  
وفرق ما بين الامرين  
ان القدرة الاولى  
للتمكن من الفعل فلم  
يتغير بها الواجب  
فبقي شرطاً محضاً فلم  
يشترط دوامه بالبقاء  
الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر \* وفرق ما بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضاً ليس فيها معنى العلة بوجهه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالظاهرة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامه لبقاء الجواز كالشهود في باب النكاح كذا كرنا \* وهذه اي القدرة للميسرة \* غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة \* وقوله شرط جواب لما في بعض النسخ فشرط بالقاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما \* وقوله فجعلته تفسير للتغيير \* وقوله سمحاً سهلاً اي اللفاظ مترادفة \* والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الالامكان الى صفة السهولة شرط بقاءها لبقاء الواجب \* وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزاً فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة وصارت شرطا في معنى العلة فيشرط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط \* ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا \* لاننا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن بقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبق بدونها والواجب لا يبق بدون هذا الوصف \* لمعنى تبدل صفة الواجب اي من العسر الى اليسر \* ذلك الوصف اي اليسر \* فيبطل الحق اي الواجب لانه متى وجب بصفة لا يتبى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اي ولاشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والحراج \* لان الشرع علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدي به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه الى الآخرة كافي ديون العباد وصدقة الفطر والحج \* ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتاً للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت \* ولان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يتبى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالمالك اذا ثبت مبيعاً يتبى كذلك وان ثبت هبة يتبى كذلك \* وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة او تقدير افل يبق بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لا تقلب غرامة يأتي على اصل ماله ( فان قيل ) الباقي عندي غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقت وهو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعيين مقدار الواجب محلاً للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتين ( قلنا ) الزكوة ليست بموقفة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بحق يد العاصب على المال

وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحاً سهلاً اي فيشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لالمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقضت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب

بان ابطال على صاحب الحق حقه من ملك كما في منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كما في منع  
 الرهن عن المرتن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا  
 وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع  
 المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن  
 اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل  
 التسليم لان الغصب لا يتصور على ما في الذمة \* ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية  
 وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب  
 الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي  
 متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا \* ومشايخنا يقولون لا يصير ضمانا  
 وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي و ابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد  
 ملكا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فاما حبس  
 السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط قوله ( علق وجوبه )  
 اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميسرة بدليلين \* احدهما ان المكنته الاصلية  
 تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المأتين ليكون الواجب قليلا  
 من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف التماء لثلاثين تقض به اصل المال واما فوت به بعض  
 التماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعدل لثموم مقام حقيقته تيسيرا لما في التعليق بحقيقة  
 التمام ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدره ميسرة \* والى الوجه الثاني اشير في الكتاب  
 وهو المعتمد \* مال مطلق اي عن صفة التماء \* فيتبدل الواجب اي من اليسر الى العسر فكان  
 غير الاول فلا يثبت الاسبب آخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بغيره وهو السفر وكذا على  
 العكس قوله ( ولا يلزم ) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب في الابتداء لتيسير  
 كاشتراط التماء لان المكنته الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب  
 كما شرط لابتدائه ولو ملك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شيء من الزكوة فكذلك يجب ان  
 لا يبقى بقاء البعض شيء من الواجب وقد قلتم بخلافه \* فقال لان السلم ان اليسر في اشتراط النصاب  
 بل اليسر في ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الاداء ربع  
 عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم  
 يكن يزداد يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كالتعلق  
 بذلك الجزء فكما لم يزداد اليسر بانضمام جزء اخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب  
 شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغني والشرع اكد هذا الشرط  
 في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به  
 لو لمال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء  
 لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

لان الشرع علق  
 الوجوب بقدره  
 ميسرة الا ترى ان  
 القدرة على الاداء  
 تحصل بمال مطلق  
 ثم شرط التمام في المال  
 ليكون المؤدى جزءا  
 منه فيكون في غاية  
 التيسير فلو قلنا ببقاء  
 الواجب بدون  
 النصاب لانقلب  
 غرامة محضنة فيتبدل  
 الواجب فلذلك  
 سقط بهلاك المال  
 ولا يلزم ان النصاب  
 شرط لا بتداء  
 الوجوب ولا بشرط  
 لبقائه فان كل جزء  
 من الباقي يبقى  
 بقسطه لان شرط  
 النصاب لا يغير صفة  
 الواجب الا ترى ان  
 تيسير اداء الخمسة  
 من المأتين وتيسير  
 اداء الدرهم من  
 الاربعين سواء لا  
 يختلف لانه ربع  
 عشر بكل حال

والاما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لاثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب اكثر منه في النصاب لان ايتاء درهم من اربعين درهما اليسر على رب المال من ايتاء خمسة من مائة درهم كان ايتاء خمسة من المائتين ايسر من ايتاء الف درهم من اربعين الفا \* واذا ثبت انه شرط الوجوب لاشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال وقوله ( ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو انه للم يحصل به اليسر وجب ان لا يشترط في الابتداء ايضا لان الزكوة لا يجب الا بقدره ميسرة فقال الغناء وصف لا بد منه الى آخره قوله ( الاغناء من غير الغنى لا يتحقق ) ( فان قيل ) الاغناء الواجب تملك ما يدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لا يتحقق ( قلنا ) المراد به نفي صفة الحسن عن الاغناء اى الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مأمورا به شرعا لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لحواج المؤدى \* ويؤيده ما ذكره القاضي الامام في التقويم ولما شرعت اى صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير اهلا للوجوب فيها فصير مشروعة لاحواجه فهذا يشير الى ان حسن الاغناء المأمور به متعلق بالغناء الشرعي دون اصله \* ونص عليه شمس الأئمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى واذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مأمورا به شرعا ( فان قيل ) حسن الاغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي ايضا فان الله تعالى مدح افواما على الاثار مع مساس حاجتهم الى ما أتوا بقوله جل ذكره \* ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة \* ( قلنا ) بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة و اظهار الجزع والسجدة عند اصابة المكروه قال تعالى \* ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا \* فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لثلاؤدى الى الامر المذموم \* فاما من اختص بتوفيق من ربه واوتى قوة في دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو احسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام \* افضل الصدقة جهد المقل \* الا ان هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الاول قوله ( لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية ) يعنى لما ثبت ان اشتراط النصاب اثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما ان القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا لئيسر كما اشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه الى آخره \* ولا يقال لما كان النصاب شرطا لاهلية لا بشرط اليسر ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه \* لانا نقول سقوط الزكوة لفوات الثماء الذى يتعلق اليسر به لالفوات النصاب الا ترى انه اذا ملك بعضه سبق بقسطه الباقي ولو كان النصاب شرطا اليسر لسقطت الزكوة

لكن الغناء وصف لا بد منه ليسير الموصوف به اهلا للاغناء اذا اغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه اذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المال بصفة الثماء فييسر للاداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

بفوات جزء من النصاب لا تنفأ الكل بفوات جزئه قوله ( وهذا ) أى هلاك النصاب يخالف استهلاكه بان انفقه رب المال في حاجة نفسه او اتلفه مجانة بان القاء في البحر مثلا فانه لا يسقط الحق وان فات النماء والمالك في الهلاك \* لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق وهو الفقير \* بيانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جازيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رصدا لقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوب الزكوة اجزأه عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شئ ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء \* واذ اثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جائيا على محل الحق بالانلاف فيجمل المحل قائما جرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما أدى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة بصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه واذ جعل قائما تقديرا يبقى الواجب ببقائه كما ثبتت ابتداء بالنماء تقديرا \* وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لا ولياء الجناية لانه جنى على حقههم باتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سيد الضمان فكذا هذا \* ولانه خو طب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصد هلاك باقة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب \* ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلا يسقط باختياره وقصد له ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا \* ولان الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جبا خربسبه لان سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب \* ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والفوت لها لا يستحق النظر كذا في الاسرار وطريقة الامام البرغري وغيرهما قوله ( ولهذا قلنا ) اى ولاشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا كذا \* والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا تفرق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينيا بدون اختياره كان اشق عليه كالنقيم وجب عليه الصوم عينا \* ولا يلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من برو بين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة \* لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير \* وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيدا لواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف \* فظنير الاول قوله تعالى \* ان اقلوا انفسكم او اخر جوامن دياركم \* اى لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ اليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا جزاء من العلم ثم تام والالا لا تنقمن منك فالمقصود منه تأكيدا ما وجبت عليه من السهر في التعب

وهذا بخلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غير ما لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب الحق فقد قائما في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنت في اليقين ثم اعسر وذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل عليه ان الشرع خير عند قيام القدرة بالمسال والتخيير تيسير

لا التيسير عليه ومعناه لا بدالك من ان تفعل احدهذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر  
 لا محالة \* ونظير الثاني قولك لعلامك اشتر بهذا الدرهم لحما وخزا او فاكهة فالمقصود منه  
 التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية يكون تلك  
 الاشياء التي خير المكلف فيها مماثلة في المعنى وغير مماثلة فيه لانها اذا كانت مماثلة في المعنى فالتخيير  
 يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيدنا كيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير  
 مماثلة فيها كافي الصور فح يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة \* فصدقة الفطر  
 من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بروقيمة صاع من شعير او تمر  
 تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير  
 التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما نصف صاع  
 من بر او غير ذلك بما عائله في المالية \* وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء  
 مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير \* واعلم ان ما ذكر  
 ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد  
 الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المأمور بخير في تعيين واحدها فلا فاعلى قول  
 المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب  
 على الكل ويسقط باء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة  
 مذكرة في عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة \* وذلك  
 لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد لم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر  
 في سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدى حرا وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم  
 اتكلم فلانا فعلى كذا وكذا اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزئه تلك الفدية  
 دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل الممكنة مع احتمال حدوثها في العمر  
 ليرأعنها بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة \* ثم استدل على ان المعتبر  
 العجز الحالى بقوله تعالى \* فن لم يجد فصيام ثلاثة ايام \* فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم  
 عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا باخر العمر لا يتحقق منه اداء الصوم  
 علم ان المراد العجز الحالى \* وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفربه  
 اجزاه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان  
 يكون في ماله الغائب عيب فح لا يجزئه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعق فان نفوذ  
 العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار  
 الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعنى كان المعتبر العجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك  
 هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار  
 والصوم والقتل فيعتبر في جميعها العجز الحالى في نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك  
 في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

( جاز )

ولانه نقل الى  
 الصوم لقيام العجز  
 عند اداء الصوم  
 مع توهم القدرة فيما  
 يستقبل ولم يعتبر  
 ما يعتبر في عدم سائر  
 الافعال وهو العدم  
 في العمر كله لكنه  
 اعتبر العدم الحالى  
 الا ترى انه قال فن  
 لم يجد فصيام ثلاثة ايام  
 وتقدير العجز بالعمر  
 يبطل اداء الصوم  
 فلم انه اراد به العجز  
 الحالى وكذلك في  
 طعام الظهار وسائر  
 الكفارات ثبت  
 ان القدرة ميسرة  
 فكانت من قبيل  
 الزكوة الا ان المال  
 ههنا غير عين فالى مال  
 اصابه من بعد ادمت  
 به القدرة ولهذا  
 ساوى الاستهلاك  
 الهلاك ههنا لان  
 الحق لما كان مطلقا  
 عن الوقت ولم يكن  
 متعينا لم يكن  
 الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعد ثبتت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة \* وانما خص الطعام بالذكرمع ان الحكم في الصوم كذلك لانه آخر ما ينقل اليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين \* ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد فارقتهما \* في ان الواجب فيها يعود بعدهلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة \* وفي ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله \* الا ان المال ههنا غير عين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الخنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على مامر من بعد اى من بعد الخنث او من بعد الهلاك \* دامت اى ثبتت \* وعن الثانى بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا \* وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانها لما شرعت موقته كان التأخير عن الوقت جنابة على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا ليعتد تقويته عن الوقت جنابة ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكا تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير في طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله ( وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية في الكفارة \* على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لا تسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لاقبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الخنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يجزيه قوله ( ولهذا قلنا ) اى ولما ذكرنا ان الزكوة يجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط الزكوة كذا في فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا \* لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذا الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا احل له اخذ الصدقة وهى لا تحل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفرغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصرف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه  
القدرة على هذا  
التقدير نظير استطاعة  
الفعل التى لا تسبق  
الفعل ولهذا قلنا  
بطل وجوب الزكوة  
بالدين لانه ينافى  
الغناء واليسر ولا  
يلزم ان الدين لا يمنع  
وجوب الكفارة  
وهو ينافى اليسر

للعطش \* وانما اورد هذه المسئلة في هذا الموضع ليبتنى عليها المسئلة التي تليها ويبين الفرق بينهما قوله ( لانه قال ) اى لان محمدا والاضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى \* انا انزلناه في ليلة القدر \* والمذكور في اصول شمس الأئمة لان المذكور في كتاب الايمان قوله ( ولم يذكر ) اى محمدا انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ماجوابه \* واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يجزئه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب في قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفي هذا التعليل لافرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذى في يده مستحق بدنه فيجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم \* وقال بعضهم لا يجزئه استدلالا بالتقييد الذى ذكره بقوله بعدما يقضى دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق \* والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزئه في الحالين والتقييد يدل على انه لا يجزئه قبل قضاء الدين فلماذا اختلفوا قوله ( وجبت بصفة اليسر ) لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب التقليل من الكثير ووجبت في انشاء لافى اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط تكرار الواجب تكرار الحول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ \* وشرط القدرة بمعنى قدرة توجب هذا اليسر \* ولعنى الاغناء بقوله عليه السلام \* اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم \* نص على معنى الاغناء \* وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور بصفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب في الزكوة لهذا المعنى مع كمال بصفة الغناء فيها كان اولى \* وقوله عليه السلام \* في مثل هذا اليوم \* متعلق بالاغناء لا بالمسئلة بمعنى اغنوهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة \* ثم قيل المثل زائد كافي قوله تعالى \* ليس كمثل شئ \* والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين \* وانما دخل اللام في قوله ولعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلماذا اغرته باللام قوله ( ولقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ) ذكر في مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال لا معنى بنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه \* وذكر في المغرب واما لصدقة الا عن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كافي ظهر القلب وظهر الغيب \* ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لا صدقة

الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعدما يقضى دينه بماله قال يجزئه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ماجوابه فقال بعض مشايخنا يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يجزئه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولعنى الاغناء يقول النبي صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ويقول لاصدقة الا عن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لتعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله



ليس نفي الوجود اذ هي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل ثبوت الاهلية على مامر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير قسرين بهذا انها وجبت لعنى الاغناء \* ولما ثبت انها وجبت لعنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه نيط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* نعم المال الصالح للرجل الصالح \* فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعذبت لشكر نعمة المال \* ثم الشكر يستدعى سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه \* والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصرف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش \* ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالفا الكمال وقد عدم قوله ( شطر من الكامل ) اى بعضا منه وشرط الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا \* ومنه قوله عليه السلام في الخائض \* تقعد شطر عمرها \* سمي البعض شطرا توسعا في الكلام واستكنارا للقليل ومثله في التوسع \* تعلموا الفرائض وعلوها الناس فانها نصف العلم \* كذا في العرب قوله ( ولهذا حلت ) اى ولانفائه الغنى بانفائه الكمال عنه حلت للدينون الصدقة اى الزكوة وهى لا تحل لغنى اذا لم يكن عاملا وابن سبيل قوله ( ولهذا لا يتأدى الزكوة ) اى ولان الزكوة وجبت لعنى الاغناء لا يتأدى الا بعين متقومة اى بتملك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكوة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة \* وكذا الواجبه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير لا يجزئه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى \* قال ابو اليسر الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام \* اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تملك مال محترم متقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل كافي التملك بغير عوض لا يحصل الامن المالك قوله ( سارة اوزاجرة ) اى سارة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هى سارة للذنوب اى ما حياهه قال الله تعالى \* ان الحسنات يذهبن السيئات \* وقال عليه السلام \* اتبع السيئة الحسنة تمحها او هى سارة لمرتكب الذنب لانه لما حرق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عربانا سترته الكفارة وصارت ترقيا لما حرق \* وباعتبار معنى العقوبة هى زاجرة كسائر العقوبات قوله ( ولذلك ) اى ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة \* في الخطاب بها اى في كونه مخاطبا باداء الكفارة \* بل شرطت القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة اليسرة \* وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر به اى تعلق او وجبت بالقدرة اليسرة \* وذلك

ولهذا حلت له

الصدقة فلم يجب عليه الاغناء ولهذا لا يتأدى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة لانها لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت ساترة اوزاجرة لا مراما اصليا للفقير اغناء والارى انه يتأدى بالتحريم وبالصوم ولاغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولاغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في الخطاب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا يعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى ما يصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

الميسرة لان القدرة وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر ﴿٢١٠﴾ بهلاك الخراج لانه وجب بشرط القدرة

بالدين اى اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخير او اعتبار العجز الحالى كذا كرنا وذلك لا يفوت بالدين والاندام وان كان من الالفاظ المحدثه فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر فى المفصل ولا يقع بمعنى انفعال الاحيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطأ الا انه لما شاع استعماله فى الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما نعلق بها يخرج مسألة العشر \* يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تقتصر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كما ان الجزء لا يفتقر الى الكل نظر الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه \* بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله (وكذلك الخراج يسقط) اى كان العشر يسقط بهلاك الخراج فكذا الخراج يسقط \* اذا اصطلح الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سخنة لا يجب عليه شئ \* وكذلك لم يسقط الخراج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئاً او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء فى وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضى السنة لا يجب عليه الخراج فعرنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا ان النماء التقديرى بان كان متمكناً من الزراعة فى وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى فى الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخراج فلا يجعل تقصيره عذراً فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجوداً حكماً لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجوداً بعد حوالان الحول فى مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا صاب الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصاب فلا يفرم شيئاً كى لا يؤدى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه \* قال شمس الائمة رحمه الله ومما جد من سير الا كاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية آفة غر موا له ما اتفق فى الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك فى الخسران كاهو شريك فى الربح فان لم يعطه الامام شيئاً فلا اقل من ان يفرمه الخراج قوله (وبدليل) عطف على قوله الاترى انه لا يجب من حيث المعنى \* وتقديره بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخراج وبدليل كذا \* حظ الى نصف الخراج يعنى الخراج كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخراج فاذا كانا اكثر من النصف حظ الى نصف الخراج ايسر له النصف على كل حال وانتصيف عين الانصاف فلو كان الخراج مثلاً يساوى ديناراً او الواجب ديناراً يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للبحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما \* لانه اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

على اداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك اليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلح الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الاترى انه لا يجب الا بسلامة الخراج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخراج وبدليل ان الخراج اذا قل حظ الخراج الى نصف الخراج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخراج حتى لا ينقلب غرماً محضاً وهذا مخالف للبحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الاترى ان الزاد والراحلة اذنى ما يقطع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجتماع فذلك لم يكن شرطاً لدوام الواجب

فيه نفس الاستطاعة بقوله عرسه\* من استطاع اليه سبيلا\* ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة  
 فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر\* فكان اي ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا  
 شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب\* وذكروا في الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد  
 والراحلة ويتيق بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد  
 والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسر لا يشترط للاداء  
 فلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله ( وكذلك ) اي وكان الحج لا يسقط بعد الوجوب  
 بفوات الزاد والراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذي هو السبب بان كان له عيد  
 وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك\* وذهب المال الذي هو الشرط وان لم يتجب ابتداء  
 بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب لا لتيسر الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا يستقيم ايجابها الا على  
 غنى كما لا يستقيم الا على مؤمن لانها ما شرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله  
 عليه السلام : اغنؤهم\* فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحواجه  
 وذلك لا يجوز ويانه انه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من  
 الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يحصر  
 محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة  
 الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه  
 اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليه ولهذا شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه  
 صاعا غلاما من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليتته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم  
 في الشرع حتى حل لملكه الصدقة فشرطنا النصاب لثبوت حكم الوجوب شرعا فيتحقق الاغناء  
 وما ذكر في بعض الشروح في جواب ما يقال المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن  
 المسئلة لا الاغناء الشرعي فلا يكون الغناء الشرعي شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد  
 من الاغناء كفاية الفقير بقريته قوله عن المسئلة فبقى الغناء المشروط في جانب المؤدى مطلقا  
 فينصرف الى ما هو المتعارف في الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء في المؤدى ما ثبت  
 نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعي فاني ثبت  
 اشتراطه في المؤدى به فكان ما ذكرناه اولا اولى قوله ( بثياب البذلة والمهنة ) البذلة بالكسرة  
 ما يتبدل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة\* وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر  
 وانكره الاصمعي كذا في الصحاح\* وفي المغرب المهنة بفتح الميم وكسرهما الخدمة  
 والابتدال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا\* وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال  
 التي تلبس في الاعياد والمواسم وبالمهنة التي تلبس في غيرها\* فاذا ملك من ثياب البذلة  
 والمهنة ما يساوي نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا  
 النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فتعلقة بالمال النامي ليكون  
 الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حول لان الحول المحقق للتمام بل  
 اذا ملك نصاب البذلة الفطر تلمزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا بشرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط  
 صدقة الفطر بهلاك  
 الرأس وذهب  
 الغنى لانها لم تجب  
 بصفة اليسر بل  
 بشرط القدرة وقيام  
 صفة الاهلية بالغنى  
 الا ترى انها وجبت  
 بسبب رأس الحرو  
 لا يقع به الغنى  
 ووجد الغنى بثياب  
 البذلة ولا يقع بها  
 اليسر لانها ليست  
 بنامية فلم يكن البقاء  
 مقترا الى دوام شرط  
 الوجوب ولا يلزم  
 انها لا تجب عند  
 قيام الدين وقت  
 الوجوب لان الدين  
 يعدم الغناء الذي  
 هو شرط الوجوب  
 وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والامام البرغرى في كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسران الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كافي الزكوة ولولم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعاً من الوجوب لان الاداء مع الدين يمكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها يجب بقدره مبسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدره ممكنة كان اولى \* لاننا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغناء كما قررناه في فصل الزكوة والغناء من شروط الاهلية فقدمه نحلها فيمنع الوجوب بحالة قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة بان اذن له مولاه في التجارة فعلمت رقبته به ومولاه موسر فعليه ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدي عنه غير معتبرة للوجوب كافي ولده وام ولده وبسبب الاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفي غناه ولا صدقة الاعلى الغنى \* ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكوة حيث يمنع دينه في الزكوة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره \* وبيان الفرق ان المعتبر في الزكوة الغناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يمنع الغناء بماليته فاما المعتبر في صدقة الفطر فمطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذى ذكرنا) اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا \* تقسيم في صفة حكم الامر وهو مامر في باب الاداء والقضاء \* وتقسيم في صفة الماء ورببه في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم الحسن \* فاما ما يكون صفة للمأوربه قائمة بغيره اى بغيره للمأوربه وهو الوقت اذا للمأوربه قديوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن \* فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه \* على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود في بعض الاوامر والقضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت \* وقيل معناه ان للمأوربه في الدرجة الاولى اى القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا في حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون نظراً ومعياراً ومشكلاً فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحه الله \* وقال الشيخ الامام استاذ الأئمة جيد الملة والدين رحه الله معناه ان للمأوربه في الدرجة الاولى مرتبة على الاداء والقضاء وذا ترتيب في نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب في غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء وقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها \* قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في شرح التقيوم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فقير الموقت نوع واحد وما الموقت فهو انواع \* فصار الحاصل ان للمأوربه انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقته وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالغا مائتي درهم وبخلاف زكوة التجارة قائماتسقطدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين الثصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه في تقسيم صفة حكم الامر وصفة الماء موربه في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقنة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت

قوله ( مطلقه ) اى غير متعلقة بوقت \* وموقنة اى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى اختص جواز ادائها حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمأمور به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدون له ولهذا قال مطلقه ولم يقل غير موقنة كما قال غيره قوله ( طرفا للمؤدى وشرطا للاداء ) ( فان قيل ) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرفنا فائدة في قوله شرطا للاداء \* قلنا المراد من المؤدى الركعات التى تحصل في الوقت و من الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكما غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدرهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدرهم التى حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطيا لشيء ان يكون شرطا لغيره \* على ان الانسحاب انه يلزم من كون الشئ المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف \* ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتنياز لوقت الصلوة والصوم فامتياز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا لوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله ( الا ترى انه يفضل عن الاداء ) يعنى اذا كتبت في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطاله ركناء منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا للمجاز فثبت انه ظرف لامعيار \* وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدر اياه واقعا فيه ولا يكون مقدر اياه وقت وانقضاءه كالمكيل في المكيلات فكأن قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا كده بقوله لامعيارا قوله ( فكان شرطا ) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء قوله ( والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ) فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه \* ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال \* لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

باب

تقسيم المأمور به في حكم الوقت العبادات نوعان مطلقه وموقنة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقنة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لامعيار او الاداء بغوت بغواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً وهذا القسم اربعة ﴿ ٢١٤ ﴾ انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء

السبب فيجعل عليه ما ليقم دليل بصره عنه \* ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه وجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الاتسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب قتين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية الوقت \* ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة \* لاننا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احدا الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية \* وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مفهومه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه قوله (وهذا القسم) اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا في الحقيقة تقسيما لسببته لانه يفسد ما يضاف اي سببية تضاف الى الجزء الاول اي فيما اذا دى في اول الوقت \* الى ما يلي ابتداء الشروع اي فيما اذا لم يؤد في اول الوقت \* ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اصر العصر الى وقت الاجرار \* وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسر به لانه بما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم \* ما يضاف الى جلة الوقت اي فيما اذا فات الاداء في الوقت \* ودلالة كون الوقت سببا يعني ما ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببته فذكر في موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل في انواع القسم الاول) اي القسم الذي هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا \* لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلوروعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى \* ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* ولوروعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممنوع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة \* ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض \* لاننا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقدينا ان ذلك لا يجوز قتين انه لا بد من تقيده البعض \* ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت \* ثم لما لم يكن البعض سببا يلزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده \* ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجمه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشرون نحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الأدنى

الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جلة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقته ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذور والاصل في انواع القسم الاول من الموقته ان الوقت لا يجعل سببا لوجوبها ونظرا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما

يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعده وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الأدنى (وهو)

ولهذا قالوا في الكافر

إذا أدرك الجزء  
 الأخير بعدما أسلم  
 لزمه فرض الوقت  
 وقد قال محمد رحمه  
 الله في نوادر الصلوة  
 في مسألة الحائض إذا  
 طهرت وأيامها  
 عشرة أن الصلوة  
 تلزمها إذا أدركت شيئاً  
 من الوقت قليلاً كان  
 ذلك أو كثيراً وإذا  
 ثبت هذا كان الجزء  
 السابق أولى أن  
 يجعل سبباً لعدم  
 ما يزاحه وبديل  
 أن الأداء بعد الجزء  
 الأول صحيح ولو لا  
 أنه سبب لما صح ولما  
 صار الجزء الأول  
 سبباً إذا وجوب  
 بنفسه وأما صحة  
 الأداء لكنه لم يوجب  
 الأداء للحال لأن  
 الوجوب جبر من  
 الله تعالى بلا اختيار  
 من العبد ثم ليس من  
 ضرورة الوجوب  
 تعجيل الأداء بل  
 الأداء متراخ إلى  
 الطلب كمثل المبيع  
 ومهر النكاح يجان  
 بالعقد ووجوب  
 الأداء متأخر إلى  
 المطالبة وهو الخطاب  
 فأنما الوجوب قبل الإيجاب

وهو الجزء الذي لا يجزى من الزمان أذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسيبية  
 ولهذا لو أدى بعد مضي جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) أي ولكون السببية مقتصرة  
 على الجزء الأدنى قالوا أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رجعهم الله أن الكافر إذا أسلم  
 وقديني جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته  
 أهلاً للوجوب \* وقد قال محمد في نوادر الصلوة أراد به النوادر التي رواها أبو سليمان عنه  
 فذكر فيها امرأة أيام أقرانها عشرة فأنقطع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فعديها  
 قضاء تلك الصلوة وإنما خص محمد رحمه الله بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعاً باعتبار التصنيف \*  
 وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون لاثبات المذهب أو لبيان تأثير الأصل ولا يكون لاثبات  
 الأصل لأنه لا يستقيم إثبات الأصل بالفرع وما ذكره هنا من القسم الأول قوله (وإذا ثبت هذا)  
 أي وجوب الاقتصار على الجزء الأدنى بما ذكرنا من الدليل \* كان الجزء السابق أولى  
 بالسببية أي حال وجوده لعدم ما يزاحه إذا المعدوم لا يعارض الموجود قوله (أما إذا وجوب  
 بنفسه) أي إذا اجزأ الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه أو من  
 غير أن يتوقف على الاستطاعة لأن السبب لما وجد في حق الأهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا  
 محالة \* ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعاً إلى الوجوب أي أفاد نفس الوجوب  
 ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ أفاد الوجوب نفسه \* والمراد منه أن يثبت معنى في الذمة فيفيد  
 صحة الأداء ولا يأنم بتركه قبل الطلب \* قال صدر الإسلام أبو اليسر نفس الوجوب اشتغال  
 الذمة بالواجب كالصبي إذا تلف مال إنسان يشغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء  
 بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه أداء الواجب وهو القصاص  
 وإنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص \* ثم  
 قال الوجوب أمر حكمي والأمر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه أنه إذا أدى ما في ذمته يقع  
 وإيجاباً قوله (وأما صحة الأداء) لأن الوجوب لما ثبت كان جواز الأداء من ضروراته  
 على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فإن الوجوب يفيد جواز الأداء عندهم \* لكنه أي لكن  
 السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الأداء للحال \* وقوله لأن الوجوب يجوز أن يكون دليلاً  
 على قوله لا يوجب الأداء للحال ويأنه أن الوجوب ثبت جبراً من الله تعالى بلا اختيار من  
 العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سببه لا يوجب الأداء للحال كشوب هبت به الريح  
 والقتة في حجر إنسان دخل في عهده حتى صحت مطالبة صاحبه إياه ولكنه لا يجب التسليم  
 قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لأن حصوله في يده كان بغير صنعه فكذا  
 هذا بخلاف الغصب فإنه مختار متعد في مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إزالة  
 للتعدي \* ويجوز أن يكون قوله لأن الوجوب دليلاً على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس  
 السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلاً على أن الوجوب لا يوجب الأداء للحال  
 فيكون المجموع دليلاً على المجموع \* وتقريره أن الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته

فأنما الوجوب قبل الإيجاب

ولهذا كانت  
الاستطاعة مقارنة  
للفعل وهو كتب  
هبت به الريح في  
دار انسان لا يجب  
عليه تسليمه الا بالطلب  
وفي مسئلتنا لم يوجد  
المطالبة بدلالة ان  
الشرع خيره في  
وقت الاداء فلا  
يلزمه الاداء الا ان  
يسقط خياره بضيق  
الوقت ولهذا قلنا  
اذا مات قبل آخر  
الوقت لاشئ عليه  
وهو كالتام والمغنى  
عليه اذا مر عليهما  
جميع وقت الصلوة  
وجب الاصل  
وتراخي وجوب  
الاداء والخطاب  
فكذلك عن الجزء  
الاول

توقف حقيقة الفعل عليه بل ثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب  
ههنا فثبت الوجوب شاء العبادواي ولكن لا يثبت به وجوب الاداء \* لانه ليس من ضرورة  
الوجوب في الذمة تعجيل الاداء اي تعجيل وجوب الاداء فانه ينفك عنه \* كافي عن البيع ومهر  
النكاح اي الثمن والمهر الثابت بهما \* يجبان بالعقد اي عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع  
عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل  
يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكافي صوم شهر رمضان في حق  
المسافر ثبتت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الاداء في الحال واذا كان كذلك لا يثبت  
بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا  
لان الشرع خيره في وقت الاداء اي فوض اليه تعين الجزء الذي يؤدي فيه بالفعل لانه انما  
طالبه بالاداء في كل الوقت لافي جزء معين واذا لم يتعين بق العبد مخيراً في الاداء في اي جزء  
شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقيق  
المطالبة فيه قوله ( واما الوجوب ) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعني  
الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذي هو علامة ايجاب الله تعالى علينا بالخطاب بل  
يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله ( ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل ) اي  
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التي هي سلامة الآلات \*  
مقارنة للفعل اي مشروطة لوجود الفعل لانفس الوجوب فانه يثبت في حق العاجز كالتام  
والمغنى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن  
وجوب الاداء \* وذكر الشيخ في نسخة له في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد  
القدرة اذ هي شرط في الفعل الاختياري لافي الجبري ولذلك لم يشترط القدرة سابقاً على الفعل  
لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف  
اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب \* وقيل \* معناه ولهذا  
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اي لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يفتقر  
الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل  
المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة  
الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء يفصل  
عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل  
السنة والجماعة اذ لو كان مراد الوجود الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن  
ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان  
ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها  
ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب \* فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة  
نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب



ووجود الفعل بأرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى  
 اياه لا يكون حجة للعبد لان ذلك عيب عنه وكان العبد ملزماً ومحجوجاً عليه بعد توجه  
 الخطاب عليه لان وجوب الاداء بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات وصحة الاسباب  
 والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجري العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة  
 العبد الفاعل او مباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله وهذا  
 كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلاً بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء لان  
 الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجل الاداء  
 كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين \* وحاصله انه حل  
 الاستطاعة على حقيقة القدرة لاعلى سلامة الآلات وحل قوله تعجل الاداء على حقيقته  
 يعنى ليس من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارناله ومتصلاً به ولهذا اى ولكون الفعل  
 غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجل الاداء  
 من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لا اقتران الفعل الذى هو المحتاج الى القدرة به  
 \* ولكن لاتعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى  
 اذ يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب \* وقيل معناه انما اثبتنا  
 الاستطاعة مقارنة للفعل لاسابقة عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بالقدرة  
 فانها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى  
 الزمان الثانى فيكون الفعل واقعاً من لا قدره له ولو تصور الفعل بالقدرة لم يكن لاشتراطها  
 فى التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والمقل فثبت ان القول بمقارنة  
 القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب  
 مع ان نفس الوجوب قد ثبت جبراً بلا اختيار العبد اى يثبت عند العجز وعدم القدرة على  
 اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذى  
 احترازنا عنه فى مسألة الاستطاعة \* وهذا وجه حسن ولكن لا يتقاده سوق الكلام اذ ليس  
 لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا باضمار وهو ان يقال ليس من  
 ضرورة الوجوب تعجل الاداء اى وجوب الاداء اذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف  
 العاجز \* وهو غير جائز \* ولهذا اى ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا \*  
 فالوجه الاول اولى وان لم يخجل عن تحمل ايضا قوله ( وهو كشوب ) اى ما ذكرنا من تحقق  
 الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اى هاجت وثارته وانما ذكر هذا  
 بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بمرامه اذ لا اختيار له  
 فى مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كالاختيار له فى وجود الوقت وثبوت الوجوب به  
 فاما البيع والنكاح فه فى مباشرتهما اختيار تام قوله ( وفى مستثنى لم يوجد المطالبة ) اى على  
 وجه يأنتم بتركه فى اول الوقت وانما يتحقق المطالبة فى آخر الوقت لاقبله لانه ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فح يجب عليه الاداء  
 لتحقق المطالبة \* ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالباً بالاداء مع  
 انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافي المطالبة \* لانا  
 لانسليم المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما  
 عرف و في آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (ولهذا قلنا)  
 تاثير المذهب اى ولان الاداء للم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه \* ثم  
 استدل على انفسك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة بجمع عليها فقال وهو اى تراخي  
 وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه  
 اذا مر عليه ما جمع وقت الصلوة ولم يزد الاغناء على يوم و ليلة حيث ثبت اصل الوجوب  
 ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخي وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم ( فان  
 قيل ) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا  
 يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب ( قلنا ) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سبباً بعد  
 ذلك يفتى بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة  
 السبب في حقه سبباً لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبراً فكذا بسبب الوجوب بل  
 الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سبباً ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه  
 بالسببية يفتى بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان الزكوة  
 تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك  
 الاتلاف جعل سبباً للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان  
 والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته  
 ( فان قيل ) كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء  
 لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تمحلت في اثبات وجوب الاداء في  
 حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائر له لا يجب القضاء كما امر الكلام مع زفر رحمه الله  
 في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجماع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما \*  
 يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا ما سقوت  
 القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقة وح  
 لا يصح الاستدلال ( قلنا ) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل  
 فيه بنفسه مطلوباً من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع  
 لا يكون فعل الاداء فيه مطلوباً حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء  
 ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمغمى عليه  
 وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوباً على وجه يأثم بتركه لم يوجد له شروطه وهو استطاعة  
 سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه  
 مقصوداً فوجوده لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الائتم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب \* ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح الميسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة ليعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصور الصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتمال تصور له ليحتمل في الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على التائم والغمي عليه اذا اتبه وافاق ولا قدرة على الاداء للماحقة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال \* وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والاوجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا ولا ثم يجب القضاء لقواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لما منع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا الاحتياج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كافي في حق المستيقظ والمنفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يراد السؤال قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اي باول جزء من الوقت واللام للتحسين الكلام كافي قوله ولقد امر على التميمي بسبني او بدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفي قول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق باخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتجمل نفي لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية فتبين لكل فصل على حدة \* اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فالتاداء فح يحرم عليه التأخير \* وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه يناق في الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه بوجوب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين \* ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عندهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا \* فن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الوقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجوز ان يكون متعلقا بآخيه لما ذكرنا من امتناع التوسع \* وقائدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتجمل خلافا لشافعي رحمه الله

لواني بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فاتت عن اول اوقاته بان  
اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء \* ووجه ما ذهب اليه العراقيون  
انه لما جازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره \*  
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من التزك في اول الوقت لا الى بدل  
واثم وهذا حد النقل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم  
الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فالذي يحضر وقتها  
لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت \* واما ان يكون  
موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عمل شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول  
وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعي تصدق به كان  
تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه  
لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب  
والافلا \* وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع \* فان قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس  
الى غسق الليل \* وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت لك  
ولا تمك \* وقول النبي صلى الله عليه وسلم \* ان للصلوة اول و آخر \* اي لوقتها يتناول جميع  
اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على  
اول الوقت و آخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء منه صالح  
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر  
فثبت ان التوسع ثابت شرعا \* وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبدته خط  
هذا الثوب في بياض النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت ففهما فعلت فقد  
امتثلت ايجابيا كان صحيحا ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما  
محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا \* وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى  
بنية الظهر ولا يتأدى بنية النقل وبمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية  
النقل ولو كان موقوفا كما زعم الباقر منهم لتأدى بمطلق النية ولا ستوت فيه بنية النقل والفرض \*  
وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت حد النقل لانه لا عقاب على تركه فاسد لاننا لانسلم ان  
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من  
ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في آخره ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله  
البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبي والكافر والحيض  
كلوفات جميع الوقت في هذه الاحوال \* وذكر الفزالي رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة  
فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل  
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت  
وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لانه عدو الندب والوجوب فالولى الالقاب به

الواجب الموسع او النذب الذي لا يسمع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل  
 انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض  
 لا ثواب النذب فاذا اقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه  
 اولى \* واما الفصل الثاني فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس التوجوب عندنا خلافا  
 للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية \* وقائمة الاختلاف تظهر في المرأة اذا حاضت في آخر  
 الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد عنده ان ادركت من اول  
 الوقت مقدار ما اتصل فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقق وجوب الاداء \*  
 وان ادركت اقل من ذلك فاصحبه مختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار  
 الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت \* وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الالفعل  
 لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامسك عن  
 المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الالفعل والممكن بين الفعل والاداء واسطة كان  
 وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد هو لزوم اخراج ذلك الفعل من  
 العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان  
 الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق  
 العباد \* ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان شراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم  
 والاستيجار لا يثبت الملك في النفعة قبل الاستيفاء لانه لا يتقيد ولا يتصور تسليمها بعد  
 وجودها بل يقترب التسليم بالوجود فاما تصير معقودا عليها مملوكا بالمقد عند الاستيفاء فكذلك  
 في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه \* ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب  
 حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم للزوم بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط  
 الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له هذا الثوب فيصايد رهم فيلزم الخياط  
 فعل الخياطة بالقدور والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا  
 في الذمة غير الموجود وؤدى حالا بالقيص \* واعتبر بالنائم والغمي عليه فان هناك اصل الوجوب  
 ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال  
 الخطاب عنه كما مر تحقيقه وهذا يدل على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما  
 بالعبارة \* ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد  
 لان شرائط القضاء تراعى فيه كالتبعية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط  
 القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كما مؤدى في الوقت لولا النوم والاغناء \* والذي يحقق هذا ان  
 الوقت لو مضى على غير الامل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صبيا في  
 الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا مع الوجوب روعيت شرائط  
 القضاء دل ان الامر على ما بينا \* وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض  
 حتى لو صام المسافر عن الواجب صحح بالاجماع ووجوب الاداء متراع الى حال الافاقة والصحة

حتى لو مات قبل الاقامة او الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه \* كذا في طريقة الشيخ ابي المعين  
رحمه الله \* وسيأتي بيان فساد فرقه في موضعه ان شاء الله عز وجل \* ثم اعترض الشيخ ابو المعين  
رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذا كرنا طريقة بعض مشايخنا وهي واهية بمرارة بل هي فاسدة  
لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا اداء. وهذا شيء  
لا حاجة الى اثباته بالدليل اثبت صحته في البداية \* قال ثم يقول الصوم ما هو الامساك عن قضاء  
الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته و مكابرتة لكل منصف وان قال هو الامساك  
فقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلى فيقال ابو جدي فعلك  
ام بغير فعلك فان قال ابو جدي بغير فعلى فقد جعل الصوم بما ابو جدي لا فعل العبد واختياره وذا فاسد  
وان قال ابو جدي فعلى فيقال له باي فعل يوجد وما ذلك الفعل الذي يوجد به الامساك الذي هو  
صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك \* ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل  
للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج  
عن المعارف وجد للضرورات \* وان قال الامساك فعلى فيقول اذا حصل منك الامساك فقد  
حصل منك الفعل فالاداء فعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما  
الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالاكل والشارب والقائم والقاعد  
كان فاعلا بفعلين احدهما ذلك الفعل والآخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة \* ثم هذا الكلام  
بناء على مذهب لابي الهذيل العلاف من شياطين القدرة وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست  
بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات والسكون حتى المذهب منه ابو القاسم الكعبي  
وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان السكون معنى وراء  
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق و اراد تصويره في يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان  
القول يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبيعا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات  
وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعاني وتشغل الذمة بها ثم تحصل  
عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبادات لها وتحصيلها  
فحصل هي بها او معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عندها القائل هذه  
العبادات افعال للعبد وهي معان وراء الاداء الذي هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب  
ثم بالامر يجب الحركات والسكون التي بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت  
الحركات والسكون التي هي اغيارها وهي من قرأتها ادائها لحصولها بحصول الحركات  
والسكون \* فاما من يقول ان هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي نفسها اداء فلا  
يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه  
الافعال وهي بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع  
وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب \* قال وقولهم ان من استأجر خياط الخياط له هذا  
الثوب الى آخره كلام فاسد لان العقود عليه هناك ما يدخل بالثوب من آثار الخياطة التي هي فعله

وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو  
 ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالمعقود وتسليمه  
 غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله في الثوب وهو  
 حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل \* يحققه  
 ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعله حقيقة  
 لاستحالة فعل العبد في اداء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما لاجراء  
 الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا  
 ان اداء الصوم ليس بغير الصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كانه هو المؤدى فاما  
 التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعله فانه ليس بمترك بل المترك هو الثوب ولو كانت  
 صفة التركيب فعلا لكان هو المترك فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما \* على ان من ساعده  
 ان المعقود عليه الخياطة يقول هي الواجبة بنفسها وادائها بنفسها لا غيرها وجوبها بالعقد  
 وجوب اداؤها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير \* وقولهم ان في حق التائم والمغني عليه  
 اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم  
 او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسليم وجوب اصل الصوم  
 والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاعضاء بخطاب مبتداء \* من قوله تعالى فن كان منكم  
 مريضا او على سفر \* الاية والمغني عليه مريض \* ومن قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة  
 او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* والاعضاء مثل النوم \* قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان  
 ابتداء فرض لزمه لكان اداء قداما لافرق بين الاداء والقضاء بل هما اللفظان متواليان على معنى  
 واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المعارة بينهما ثابتة باصطلاح  
 الفقهاء دون اقتضاء اللغة \* قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لافرق بين الاداء  
 والقضاء في حق النية لافي الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوي صوما واجب عليه عند  
 زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا  
 يجبان في حالة سقط عن الانسان اداؤهما \* وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت  
 الالهية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لاننا بالدليل ان هذا محال والاشتغال  
 بآيات المستحيل بما يتحتم انه دليل ضرب من السفه \* على ان الشرع اوجب على من مضى  
 عليه الوقت وهو مغني عليه او تائم بعد زوال العذر ما كان يوجب في الوقت لو لا العذر وفي  
 باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد \* قال  
 ولانقول بتحقيق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا  
 انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد مطلقا باختياره الوقت تخفيفا  
 منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخرج  
 الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخبان مات من مرضه او في سفره يلقي الله تعالى ولاشيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا \* وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذم الصبيان وجعل ذلك شرطا كالووضع عند الصبي مال معين فيجب على الوالي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتقرى بها عنه كالووضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصويره في الافعال \* هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني \* والجواب ان الامر ليس على ما زعمنا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكننا لانسلم انهما واحد \* ويانه ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس بنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولاشك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله \* والبدني كالمالي بالفرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه للم يمكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن المهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لابعانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله ( ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد اي لم يشرع في الاداء \* انتقلت السببية الى الجزء الثاني \* ثم كذلك تنتقل اي ما تنقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ جزأ . مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفاتت فيجعل القائم خلفا عن الفاتت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب مينا لكن على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح القويم للمصنف رحمه الله \* ولا يقال لاضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفاتت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت \* لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحيض والظهار ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقرر عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت \* وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما هنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله ( لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء ) يعني كان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداء اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز تقريره على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل



ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء او جبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالسبب لاصفة الانفصال اذا الانفصال بعارض وصفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول قوله ( وكان ما يلى الاداء به اولى ) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لانسل تحقق الضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب فقال ما يلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الاذنى لما ذكرنا من الدليل \* لم يحز تقديره اى لم يحز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء \* لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز \* عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل \* يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الاذنى سبب فاثبات السببية لموارء الكل والاذنى يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية ( فان قيل لا ضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه ( فلنا ) الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا لان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف في ثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلها دعت الضرورة الى الانتقال \* وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الغاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر ووراه نهر آخر فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلواته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا ( قلت هذا معنى حسن و يشير اليه قوله ولم يحز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لا يتقاده ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلا دليل \* وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل \* وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال\* وقد استدلو عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافرا و ظهرت الخائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزم عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزءا فجزأ لما وجبت الصلوة عليهم كالمحدث الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحرار جاز نضا واجماعا ولو لا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعوتهم الى القول بالانتقال بقوله (و اذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه بأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى تضيق الوقت ايضا عند زفر رجه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندينا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت\* واذ عرفت هذا فاعلم ان آخر الوقت في قوله و اذا انتهى اى الانتقال الى اخر الوقت ان جعل على وقت التضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان جعل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه ثابت قبل ذلك\* الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لافي عدم مجواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه\* او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب بعنى و اذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شئ يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والظهر والصابا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرف وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتى بيانه\* فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والافينقل الى الثاني والثالث لان في المجاوزة عن الجزء الذى يتصل به الاداء في جعله سببا لضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كذا ذكر شمس الأئمة رجه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحا) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اى ناقصا كان الواجب ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا ليقصان في سببه وبالغروب ينتفى النقصان في تأدى كاملا\* ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي رجه الله لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام\* من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر\* رواه ابو هريرة رضى الله عنه\* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفى الكراهة بل بتحقيق فكان مفسدا للفرص والغروب باخروء وبه ينتفى الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر

و اذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلى الشروع في الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا عترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم اذا بدأ العصر في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمدانه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او اكثر كذا في المبسوط  
ولكن بأبي هذا التأويل ماروي في رواية اخرى عن ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى  
الله عليه وسلم انه قال \* اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته  
واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته \* والتأويل الصحيح  
ما ذكره ابو جعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام  
عن الصلوة في الاوقات المكروهة \* ولا يقال كان ذلك نهياً عن التطوع خاصة كالنهي  
عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث \* لاننا نقول بل هو نهى  
عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم  
لمافاتة صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا  
على ان مارواه نسخ به \* وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه  
يصر حتى اذا ارتفعت الشمس تم صلوته وكانه استحس هذا ليكون مؤدياً بعض الصلوة في  
الوقت ولو افسدها كان مؤدياً جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى  
من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط \* وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ماروي عن  
محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان الجهة على ما عرف في شرح الجامع الصغير  
للمصنف قوله ( جعل الوقت متسعاً ) الشارح جعل جميع الوقت محلاً لاداء فرض  
الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولاً  
بجدة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات  
الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة واهذا جعلنا الوقت  
في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة  
ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصاً ولما لم يمكن الاحتراز  
عنه سقط اعتباره لانه حصل حكماً لا قصداً فانه بناء على الاول كما قال محمد في النوادر ان  
من شرع في الخامسة بعدما قدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة  
اخرى ويكون الركعتان تطوعاً معلوماً ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على  
الاول وقد حصل حكماً لا قصداً لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره  
ابو اليسر رحمه الله \* وذكر القاضى الامام علاء الدين المعروف بالغنى في مختلفاته ان السبب  
انما هو الجزء القائم من الوقت لاجلة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخريته قل السببية جزأ  
جزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر  
يفسد بطلوع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالغروب \* ثم قال وذن كثير من فقهاءنا  
اننا نعني بالجزء القائم الذى هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر  
في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب  
مضافاً الى الجزء الذى هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع  
جعل الوقت متسعاً  
ولكن جعل له حق  
شغل كل الوقت  
بالاداء فاذا شغله  
بالاداء جاز وان  
اتصل به الفساد لان  
ما اتصل من الفساد  
بالبناء جعل عفواً  
لان الاحتراز عنه  
مع الاقبال على  
الصلوة متعذر  
وقدورى هشام  
عن محمد رحمه الله  
فحين قام الى الخامسة  
في العصر انه يستحب له  
الانتماء لانه من غير  
قصده ثبت فاذا اتصل  
به الفساد صار في  
الحكم عفواً فصار  
متركة المؤدى في  
وقت الصحة بخلاف  
حالة الانتداء لانه  
بقصده ثبت الفساد  
اذا الاحتراز عنه يمكن  
بان يختار وقتاً لا فساد  
فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر \* ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الاداء في الوقت لاننا نجمعنا جزأ من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجمعنا جزأ منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا لتحقيقه فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا لكانه لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الشجر وقت الطلوع \* ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون آتيا بترك الاداء \* لاننا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه اتقاء الوجوب في الوقت \* ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء به يأثم بتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله (قلنا) الدبيب كامل من وجهه ناقص من وجهه الواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضى الغنى \* الا انه يقتضى انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فالوقت التغيير ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوة كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير \* والجواب الصحيح ما ذكره شمس الامير رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار ديننا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر ديننا في الذمة ذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته ديننا في الذمة \* وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبهه بعادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متحولا في الوقت الامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحولا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى بصفة النقصان \* وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فاتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز ادائها بصفة النقصان ولا يلزم اذا سلم الكافر في اخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى اجرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند اجرار الشمس

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ﴿ ٢٢٩ ﴾ ان وقت الاداء للملم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

لم يقبل التعيين بتعيينه  
قصدا ونصا وانما  
يتعين ضرورة تعين  
الاداء وهذا لان تعين  
الشرط او السبب  
ضرب تصرف فيه  
وليس الى العبد ولاية  
وضع الاسباب  
والشروط فصار  
الابتاء ولاية التعيين  
قصدا ينزع الى الشركة  
في وضع المشروعات  
وانما الى العبدان  
يرتفق بما هو حقه ثم  
يتعين به المشروع  
حكما ونظير هذا  
الكفارة الواجبة في  
الايان ان الخائض فيها  
بالخيار ان شاء اطعم  
عشرة مساكين وان شاء  
شاء كساهم وان شاء  
حرر رقبة ولو عين  
شيئا من ذلك قصدا لم  
يصح وانما يصح  
ضرورة فعلة لما قلنا  
ومن حكمه ان التأخير  
عن الوقت يوجب  
الفوات لذهاب شرط  
الاداء من حكم كونه  
طرفا للواجب انه  
لا يفتى بخبره لانه

الصلاة اوطهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت  
حسب الاجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينيا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا  
كذا قال عمس الأئمة رحمه الله تعالى \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما في اول الوقت  
ثم سافر في اخره وفاته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى  
كل الوقت \* لانا نقول النقصان من الاربع الى الر كعتين لم يثبت من قبل السبب بل  
يثبت من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر  
فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكمال \* ولان  
الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فيبقى الوقت لا يتقلب فرضه اربعا  
بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله ( لان  
هذا لا يروى ) اي عن السلف كابى حنيفة و ابى يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال  
ابوا ليسر في هذا المقام لان سلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا \* ومن المشايخ  
من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت  
ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في  
الرمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله ( للملم يكن متعينا ) يعني  
لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا في الاداء \* والواو في قوله والاختيار للحال \*  
والضمير فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذي دل عليه الكلام \* قصدا الى القلب بان  
نوى ان يكون هذا الجزء سببا \* ونصا اي بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية  
لا يتعين ويجوز الاداء بعده \* وهذا اي عدم قبوله التعيين قصدا ونصا \* وليس الى العبد  
ولاية تعيين الاسباب والشروط اي من غير تفويض اليه وههنا كذلك \* ينزع الى الشركة  
اي يقضى وينذهب اليها يقال فلان تزغ الى ابيه في الشبهه اي ذهب \* والتعيين نوع تصرف  
لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطرافه \* ثم يتعين به المشروع اي يرتد فانه تعين ما هو متعلق به  
قوله ( وانما للعبد ان يرتفق ) يعني ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل  
ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفعة وانما جعل  
الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة فولا بل فيه نوع ضرر لانه  
ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه  
فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذي تيسر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف رحمه الله  
قوله ( ان لا يفتى غيره ) اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت للملم يكن معيارا لا يصير  
مستغرقا بالواجب فلا يفتى مشروعيا سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال  
معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل  
بمنافع بدنه فكان الوقت خلفا عنها فبقى غيرها مشروعيا وفيه والمنافع مملوكة له بصرفها الى اي  
نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا يفتى وجوب دين اخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك

مشروعه افعالا معلومة في ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم يذف غيرها من الصلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفاً الى ماعليه ومن ﴿ ٢٣٠ ﴾ حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد

المال كذا هذا \* وكذلك من اجر نفسه خياطة الثوب ملك ان يخط ثوباً اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلاً آخر كذا هنا قوله ( نية شرط ليصير ماله مصروفاً الى ماعليه ) اي ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه \* ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه \* ثم لا بد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت \* ولم يصرمذكوراً بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الاعند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لاتعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لاتسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضاً آخر عند ضيق الوقت او ادى نقلاً جازوا يجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغناء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط حين نام او اغنى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض \* وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سبباً لسقوط الحق قوله ( وانما قلنا انه معيار ) اي الوقت معيار \* لانه قدر اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازاد بازدياده وانتقص بقصانه كالكييل بالكييل \* وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بغيره فكان مقدرا به وكان الوقت معياراً له ضرورة \* ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيدياً لانه قدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معياراً له \* وسبب له عطف على معيار اي الوقت سبباً للصوم كما يعرف في موضعه \* ومن حكمه اي حكم هذا النوع \* شغل المعيار به اي بهذا الواجب الموقت به \* وهو اي المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اي للمعيار وصف وهو كونه مشغولاً بواجب يعنى المعيار واحد فاذا صار معياراً للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الامساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعاً فيه ولا يتصور اداء شراً كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله \* وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعاً او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه يشهد بالشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم وهذا لو صام عن فرض الوقت يجزئه وقد بينا ان شرعه تبقى شرعية

لم يصرمذكوراً بالاسم المطلق الاعند تعيين الوصف ومن حكمه انه للزومه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطاً زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقته فما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لماند كرفي باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منفياً لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف اتنى غيره كالكييل والموزون في معياره فاتفق غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما سبق غيره مشروعاً لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع

( الغير )

الصوم فيه عام الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزئه فيثبت انه مشروع في حقه الا انه

الغير ثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص  
 بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال  
 \* قوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص محتص بالفطر دون غيره فلو جوز ناله الصوم لا  
 عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع  
 لا انقياد للشرع كما ذكر الشيخ في شرح التقويم فان عدم فعله اي اداؤه الواجب الاخر او التطوع \*  
 لعدم مانواه اي اعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل \* وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى  
 عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو  
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر  
 الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل  
 بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم  
 يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب \*  
 ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو  
 اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولي قوله (ولهذا صح اداؤه) وهذا عند جمهور  
 الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم \* وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن  
 عمر وابي هريرة رضي الله تعالى عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار  
 هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم \* الصائم  
 في السفر كالمفطر في الحضر \* وقال \* ليس من البر الصيام في السفر \* وتمسك الجمهور بقوله تعالى \* فن  
 شهد منكم الشهر فليصمه \* وهذا يعبر المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره \* ومن كان مريضا او على  
 سفر \* ابيان الترخص بالفطر فينفي به وجوب الاداء لاجوازه \* وفي حديث انس رضي الله  
 عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على  
 البعض والاخبار في هذا كثيرة \* وتأويل حديثهم اذا كان يجهد الصوم حتى يخاف عليه  
 الهلاك على ما روى انه عليه السلام مر برجل عشي عليه فداجمت عليه الناس وقد ظلل  
 عليه فمشل عن حاله فقيل انه صائم فقال \* ليس من البر الصيام في السفر \* يعني ان هذا حاله  
 كذا في المبسوط قوله ( بلا توقف ) احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول  
 بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما يظهر من حال المؤدى في اخر الوقت عندهم  
 لان السبب هو الجزء الاخير عندهم \* واحتراز عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف  
 على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان  
 قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو التمام لم يوجد فنوجود  
 اصل السبب قلنا بالجو ازها لفوات وصفه قلنا بالتوقف وهما السبب وهو شهود الشهر ثابت  
 في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو  
 البيت \* ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك قوله ( وصار كونه ناسخا لغيره )

رخص له ان يدعه  
 بالفطر وهذا لا يجعل  
 غير الفرض مشروعا  
 فان عدم فعله لعدم  
 مانواه وكذلك على  
 قولهما اذا نوى  
 النقل او اطلق النية  
 وكذلك المريض في  
 هذا كله وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله  
 الوجوب واقع  
 على المسافر ولهذا  
 صح اداؤه بلا  
 توقف الا انه رخص له  
 الترك قضاء لحقه  
 وتخفيفا عليه فلما سأل  
 الترخص بما يرجع الى  
 مصالح بدنه فقيما يرجع  
 الى مصالح دينه وهو  
 قضاؤه ما عليه من الدين  
 اولي وصار كونه  
 ناسخا لغيره متعلقا  
 باعراضه عن جهة  
 الرخصة وتمسكه  
 بالعزيمة

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره. مشروعا اى صار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا بعارضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة \* فاذا لم يفعل اى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا \* بقی اى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصحح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعه عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني ولا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لالى الاخف \* واذا لم يثبت الترخيص بقی صوم الوقت مشروعا فيأدى بنية النفل كما في حق المقيم \* وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب وانتحاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولاتعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فلا يفتنى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسي وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخيص بالفطر فتأجل وجوب الصوم في حقه بالاضافة كمن نذر ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان فرضا الا ان يعمله ولما نوى صوما اخر ما تجمله فبقی رمضان في حقه كشعبان ما لم يجعل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره \* تين بهذا انه مترخص ببدء النفل ايضا كما انه مترخص ببدء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت \* واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح نية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا يحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه \* وعلى الرواية التي يقع بنية النفل عن النفل قبل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق \* ولان المطلق يحتمل النفل والفرض الوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخيص وترك العزيمة وهي صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير رمضان فقيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي يحتمله كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخيص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت \* وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله ( اما المريض فالصحيح عندنا ) الى اخره \* احسن تزبه عماروى ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده

واذا لم يفعل بقی مشروعا فصحح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثاني يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخيص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعاقبة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح



رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابي حنيفة يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصير صائما عما نوى \* وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الوالواجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بالصحيح والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع \* وما ذكرهنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما \* قلت وكشف هذا ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض باجماع بين الفقهاء ولا يعاب فيه بقول مخالفهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالمراض الرطوية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص اثم اثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفها فن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه منفضا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر وقيم السفر مقام المشقة لما عرف \* ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او جاء بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لاشك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلي هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لمتنوع كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالا كراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم بهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت \* فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض \* ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز \* وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعموما من غير تأويل لا وجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري و اشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا \* بوضع ما ذكرنا مقال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء بخلاف المسافر \*

فاما المسافر فيستوجب  
الرخصة بعجز مقدر  
بقيام سايه وهو  
السفر فلا يظهر بنفس  
الصوم فوات شرط  
الرخصة فلا يبطل  
الترخص فيتعدي  
حينئذ

بطريق التنبية الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولما صار ﴿ ٢٣٤ ﴾ الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما

يتصور من الامساك  
في هذا الوقت مستحقا  
على الفاعل فيقع  
للمستحق بكل حال  
كصاحب النصاب  
اذ اوهبه من الفقير  
بعد الحول وكاجير  
الوجود يستحق  
منافعه قلنا ليس  
التعيين باستحقاق  
لنافع العبد لان ذلك  
لا يصلح قرينة وانما  
القربة تعمل بفعله  
العبد عن اختيار  
بلاجير بل الشرع  
لم يشرع في هذا  
الوقت بما يتصور  
فيه الامساك قربة  
الا واحدا فاندم  
غير الفرض الوقتي  
لعدم كونه مشروعا  
لا باستحقاق منافعه  
كما ينعدم في الليل  
اصلا ولا استحقاق  
نعم فاذا بقيت المنفعة له  
لم يكن بد من التعيين  
ولم يوجد لان عدم  
العزيمة ليس بشئ  
بخلاف هبة النصاب  
لانه عبادة تصلح  
مجازا عن الصدقة  
استحسانا وقال  
الشافعي رحمه الله

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او ما اول ومراده مريض يطبق الصوم ويحاف منه زيادة المرض فهذا يدل على بادني تأمل على صحة ما ذكرنا والله اعلم قوله ( بطريق التنبية ) التنبية الاعلام بمعنى جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيهه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم \* فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للمحاجة بالقياس او بالدلالة قوله ( ولما صار متعينا ) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اي وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المفصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه او وقع الفعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه \* وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصنف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكما واستأجر انسلنا ليجعله ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد \* والفقير الجامع للسلك انه لما اخذ متعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب الاجادة \* ولناجر فان \* احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله واجاده في وقت عين والاجادة بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج يتم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة يتم بصورته ومعناه \* والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعني بها الصلاحية التي يتمكن بها من اداء العيادة او غيرها وهو ما موربان يؤدي بهما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صار فاماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان عدمه ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار \* لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء الصوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كالا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاخير فان للمستحق منافعه ان كان اجير وحداو الوصف الذي يحدث في التوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزمه يكون منه وبخلافه الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حق مجازا لان المتعني بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الفنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المنتدق الرجوع بدلالة في المحل \* قال شمس الأئمة في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل

( باختيار )

باختيار المحل ومعنى القر به حصل حاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع  
 فيه لحصول الثواب له \* فالخصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل  
 تأثير النية في تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن  
 جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما  
 وقفنا على حصول الصورة وجعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل  
 العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار امرضنا عن تعيين النية كما  
 نذكره مع الشافعي رحمه الله عليه \* وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب  
 لفرق بين المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله \*  
 وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون  
 صائماً ما لم يبق \* والفرق لفرق وجه الله ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يعين  
 الابنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قر به وفي هذا المسافر والمقيم  
 سواء كذا في المبسوط \* وقوله كصاحب النصاب اداءه هبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيساً  
 عليه لفراد الم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديوناً او هبته متفرقاً فاما اذا لم يكن كذلك  
 فلا لان اتيه ما تى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك  
 في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالتزام على مذهب الخصم \* مما يتصور فيه الامساك  
 قرية اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل \* الا واحداً وهو فرض  
 الوقت \* لم يكن بدمن التعيين اى تعيين المنافع للعبادة \* لانه عبارة اى عقد الهبة عبارة  
 والعبارة شئ فاممكن ان يجعل مجازاً عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه  
 ليس بشئ قوله ( لما بقيت منافعه ) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع  
 ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقاً عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح  
 عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين  
 الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه في عزيمته وهذا لان الصوم  
 متنوع في اوصافه فرضاً ونفلاً كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر  
 في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه  
 زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن المنع حصول عبادة  
 لاعتبار اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل فقيل للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا  
 المعنى كما في الصلوة \* ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين  
 الوصف \* لانا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يعنى تعين المحل  
 عن ذلك شيئاً اذ نحن ما اعتبر نية التمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما  
 اعتبرت للحصول على ما حققنا \* ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية  
 بالاجماع ونية النفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبي

لما كانت منافعه بقيت  
 على ملكه وجب  
 التعيين حتى يصير  
 مختاراً لا مجبوراً ولو  
 وضعنا عنه تعيين  
 الجهة لصار مجبوراً  
 في صفة العبادة وخلا  
 معنى العبادة عن الا  
 قبالة والعزيمة وقلنا  
 الامر على ما قلت الا  
 انه لما اتحد المشروع  
 في هذا الوقت تعين  
 في زمانه فاصيب  
 بمطلق الاسم ولم  
 يفقد بالخطاء  
 في الوصف كالتعيين  
 في مكانه فصار جوازاً  
 بهذه النية على انه  
 تعيين لا على ان  
 التعيين عنه موضوع  
 فكان هذا ما قولاً  
 بموجب العلة وقال  
 الشافعي رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي اوصدق لي فقال  
 اعجبت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة فامر بالحج لنفسه  
 باحرام انعقد لغيره فجزنا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة \* ولا يمكن الخاق الصوم بالحج  
 لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه \* ولكننا  
 نقول الامر على ما قلت اى لا بد الوصف من التحصيل بالنية نقيبا للجبر كما لا بد للاصل منه الا  
 ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجعنا على ان الشرط هو نية الصوم  
 المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم  
 نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي  
 والواحد في مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيد الونودي  
 يا انسان او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذلك انما نحن فيه الامساك قد وجد  
 بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا  
 رحمهم الله انه صلوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صلوم مع النفل  
 في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض \* وكذلك اذا نوى النفل  
 لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصارت كالونوى  
 الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف  
 لغا فبقي مطلق النية ( فان قيل ) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا  
 وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه ( قلنا كونه معدوما لم  
 يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم  
 جنسه اسم كما ان اسم نوعه اسمه ( فان قيل ) لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لان اسم انه يتأدى  
 بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان التوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا  
 لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل \* كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض  
 لانه ترك الثقل الى الخفيف فانه لو افطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان  
 يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما \* بوجه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه  
 نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير نارا بالصوم المشروع بنية النفل ( قلنا ) انه قد نوى اصل الصوم  
 ووصفه والوقت لا يقبل ووصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة  
 بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم  
 غيره بخلاف عمر و فانه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت  
 الاتفاق فيلغو ما في ضمها \* ونظيره الحج على مذهبه \* وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل  
 يكفر \* وذكر الشيخ ابو العين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزم الله تعالى  
 وبين مقداره واطهر لنا الزام لذلك الفعل بطريق لاربية فيه فلو لا الزام الظاهر لما سمى  
 الفعل فريضة \* والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لالعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهى ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك اتسامه بسمة الفريضة لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيقسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم يشأ كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا غير ان من نوى نقلا او اجبا اخر ظن ان الامر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد في غيره من الايام فيحشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يحشى منه الكفر\* ثم قال في اخر هذه المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف جيدا لخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام\* الاعمال بالنيات وانما الامرى مانوى\* فاناسلنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالجبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام\* ولو نكل امرى مانوى\* يقتضى جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجماع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا ما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا اصام بنية من النهار لا يجزئ به لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد لقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضى بطريق الاخلاق باول النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه واجاده دون تصحيح الماضى لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يردده الحقيقة لانه ما مور بالكل ولم يوجد فآثره موجودا في الكل بالاجماع في البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه لا يكتفى بالامساك في الاكثر ولا يقيم مقام الكل فكذا في اعتبار النية التى بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله بعدم العزيمة وان غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم التجزى\* ولا يقال لما صحح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا\* لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين\* فهذا معنى قوله ووجب

لما وجب التعيين  
شرطا بالاجماع  
وجب من اوله لان  
اول اجزائه فعل  
مفتقر الى العزيمة فاذا  
ترأخى بطل فاذا  
اعترضت العزيمة  
من بعد لم يؤثر في  
الماضى بوجه لان  
اخلاص العبد فيما قد  
عمله لا يتحقق وانما  
هو لما لم يعمل به  
فاذا فسد ذلك الجزء  
فسد الباقي لانه لا  
يجزى ووجب  
ترجيح جانب الفساد  
احتياطاً

ترجع الفساد احتياطاً \* ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعاً فيمكن ان يجعل صائماً من حين نوى لما نينه قوله ( وهذا بخلاف التقديم ) اى تأخير النية عن اول الامساكات يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضاً ولم يجز التأخير \* والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعنى انه قد عزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزم ما في المستقبل ولم يعترض عليه اى على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاده من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح \* والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلاً فلا كل وما يشبهه لا ينافي عن يمينه فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا اعم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما المتأخر فلا يتصور تقديمه اصلاً فلا يمكن الحكم به لان الشئ انما يقدر حكماً اذا تصور حقيقة \* وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكماً الى اخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة لتعذر كذا هنا \* ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الاترى ان النية بعد منتصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كالم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره \* والاترى ان في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التأخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه بوجوب الكفارة دون غيره \* وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل ان تصاف النهار يجزيه واختلف في ذلك طريق اصحابنا فمنهم من سوى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو المذكور في الكتاب فنكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطاً ينبغى ان يكون شرطاً على وجه لا يؤدي الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت في الاعمال الاغلب فلم يكن بد من تجوز التقديم ليحصل التكليف بقدر الواسع والتأخير يساوى التقديم في هذا المعنى لان النفل يجوز التأخير يؤدي الى النفويت لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب وقد يشبهه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المرأة عن الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانبعاث وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة وجب الحاق التأخير بالتقديم لثلا يؤدي الى فوات الصوم ( فان قيل ) لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة في حق البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لاعلى ما يبطل به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلاً للنية وان كان يتصور بقاء الحيض النائم والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذلك فيما نحن فيه \* على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقي فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الاترى ان النية بعد منتصف النهار لا يصح والاترى ان في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لافي حق الكل لان ما ثبت الحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فطلب المساواة في اصل الحاجة لافي قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذا الخاصة منها في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاخص القول بالجواز فيه \* وما ذكر ان بناء الاحكام على ما هم وغلب دون ما شد ونذر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حيز الندرة فاما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاغذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الاجتهت النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق \* وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا فيجوز وافي موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لتبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة \* على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور وجوده في غاية الندرة فيلحق بالعدم \* او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالعذورين \* واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح ما في الكتاب \* فقوله الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة معناه النية محتاج اليها لغيرها لاندائها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تفويت ذلك الغير \* وهذا الامساك واحداى الكف الى اخر النهار ركن واحد متمد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزى صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم بحكم بصحة الكل \* وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشيء لا ينجز لأن الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* لما دخل جمع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلية من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى \* ثم اتموا الصيام الى الليل \* صارت كشيء واحد فلا ينجز أصحمة وفسادا \* والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد غير متجزى صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضا للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة

العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع  
 كما في سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجود بوقوعه في الحرج جور بما لا يكون في الوسع  
 وهذا معنى قوله للعجز \* ولهذا لو اغمى عليه او يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم يتأدى  
 صومه \* ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لاستدامة النية من اولها الى  
 اخرها \* ز حال الشروع في الاداء اي الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط  
 عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع \*  
 وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه  
 لا يعرف الا بالبحوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق  
 الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل من قام بالليل  
 وبعد ما كان متيقظا يشبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله \* وصار حال  
 الابتداء في الصوم من حيث انه يخرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه  
 يخرج فيها على الثبات على العزيمة \* وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها  
 من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية  
 بابتداء الصوم متعذر واثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير  
 متعذر كافي ابتداء الصلوة \* والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة  
 به في حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء  
 الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى \* ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية  
 بابتدائه \* اطلق التقديم اي اجازته مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى  
 في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال  
 الشروع ولا حال البقاء حقيقة \* وجعل اي العزم المتقدم المدوم حقيقة موجودا تقديرا \*  
 فصار له اي لما قدم من النية فضل استيعاب اي هو مستوعب لجميع الامساكات تقدير لانه نوى  
 الامساك من الصبح الى الغروب \* ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اي انه ليس بموجود  
 حقيقة حالة الاداء \* على حد الاخلاص اي على حقيقته \* وكلمة على متعلقة بالاداء  
 لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة  
 وقد خدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا \* والعجز الداعي الى التأخير موجود في  
 الجملة يعني به ان العجز الذي ذكرنا كما هو دواعي جواز التقديم ومرخص له فكذلك  
 هو دواعي الى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كافي حق المقيم بعد الصبح وامثاله \*  
 وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تدفع بجواز التقديم في الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار  
 وانما يندفع بالكفاية بجواز النية من النهار \* وفي يوم الشك ضرورة لازمة اي في حق الكل  
 لان تقديم النية عن صوم الفرض اي فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض  
 رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا يجوز نية النفل

ثم العجز اطلق التقديم  
 مع الفصل عن ركن  
 العبادة وجعل  
 موجودا تقديرا  
 فصار له فضل  
 الاستيعاب ونقصان  
 حقيقة الوجود عند  
 الاداء على حد  
 الاخلاص والعجز  
 الداعي الى التأخير  
 موجود في الجملة في  
 حق من يقيم بعد  
 الصبح او يفتق عن  
 اغماؤه وفي يوم الشك  
 ضرورة لازمة لان  
 تقديم النية من الليل  
 عن صوم الفرض  
 حرام ونية النفل  
 عندك لفقو فقد جأت  
 الضرورة فلان ثبت  
 بها التأخير مع الوصل  
 بالركن اولى ولهذا  
 رجحان في الوجود  
 عند الفعل وهو حد  
 حقيقة الاصل  
 ونقصان القصور  
 عن الجملة بقليل  
 يحتمل العفو فاستويا  
 في طريق الوخلة بل  
 هو ارجح وهذا  
 الوجه يوجب  
 الكفارة بالفطر فيه



فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلان ثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى \* وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخرى منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بهام وصلها بالركن كان اولى ( فان قيل ) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار التأخرة تقديرا كالتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عز ما في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فتي تأخرت صارت كما نوى صوم بعض اليوم اذ هي لا تعمل في الماضي بوجه ما ( قلنا ) لاحاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلتن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث انصافه بكونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال \* ولهذا اي ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة \* وهو اي الوجود عند الفعل \* حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في التأخرة دون المتقدمة \* ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة \* يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع ما دون الحصص مما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في التأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة \* فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بهابل هذا رجم اي التأخير اولى بالتخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لاننا نقول اقنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرا لا تحقيفا فصار جهة النقصان في التأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح ( فان قيل ) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجاع ( قلنا ) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الأداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كمال الصلوة نفسهاه وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله ( ولما صح الاقتصار ) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اى لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كفرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذله حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع والثالث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي تقابلها بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكتيبته على وفاق الدليل \* خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن الثلث من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان \* وهو ان يشترط الوجود في الاكثر الضمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الاكثر لان الاقل الذي لم يصادفه النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم \* ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعنى انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديرى واعتبار مادونه فلماذا لم تجوز الصوم بالنية بعد الزوال \* ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام وافاق بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الابد الزوال \* لاننا انما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وهنالك فئات الاكثر وبفواته فئات الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعنى بها قوله ( ورجحنا الكثير على القليل ) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطاً وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصححة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت لشيء باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصححة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لاتعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح باصل والاصل راجعا الى الذات وبالصححة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات بالكثرة راجحنا الموجود على المعدم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعله الشافعي رحمه الله راجع الى المعدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا قوله ( ولان صيانة الوقت ) يجوز ان يكون عطفاً على الدليل المتقدم من حيث المعنى \* ويجوز ان يكون عطفاً على قوله لانه في الوجود راجح يعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اى في وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا

وروى ذلك عنهما ولما صح الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير الى ماله حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه وهو ان يشترط الوجود في الاكثر لان الاقل في مقابله في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل تقديرا فلم تجوز بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح ويطل الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما أتى بيانه في باب الترجيح ان شاء الله ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا

الاداء لا الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازاً عن القوات واليه اشار النبي عليه السلام بقوله \* من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر \* ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين الا يتجاوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل اتصاف النهار فوجب القول به اذا التجوز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوت الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجنابة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت اصل الصوم اذا الحاجة تدفع ما يمكن \* وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهي اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة تفويت فضيلة اخرى \* وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائت بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اذا وها قبل الوقت \* وفي قوله لا يدرك له اصلاً اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز نية من النهار لاننا نأجوزناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالقوات اصلاً على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل قوله (ان اداء العبادة في وقتها مع التقصان اولى) اي من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضاً) اي صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضاً لان ما يوجب ترجيحه معنيان \* احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر \* والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضاً \* وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت بعارضه ترجيح الشافعي وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطاً لان كل واحد من الترجحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعي هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله) ذكر في البسوط اذا أصبح غير ناول للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح

ان اداء العبادة في وقتها مع التقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله

فيسكمل جنائته بالفطر كما لو كان نوى بالليل \* وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمة الله ان ظاهر قوله عليه السلام \* لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل \* بنى كونه صائماً بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرج بالشبهات كمن وطئ جارياً ابنة مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام \* انت ومالك لا يبيك \* وما ذكرهنا موافق للمنظومة \* وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته لافرق في وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية ( فان قيل ) لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما لجواز التقديم فنظائر جنة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة على الاداء وغيرهما ( قلنا ) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوماً شرعياً وتوقف الامر على ما يوجد بعده وجود في الحسيات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تكرار الفائنة حكمها موقوف عند أبي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر طريقاً مسلوكاً قوله ( ولم نقل بالاستناد ) جواب عما قاله الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بحجة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتباراً بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك المالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي قوله ( ولا يفساد الجزء الاول ) رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي فقال نحن لانقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفة على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة قلاباً ان الامساكات في كونها صوماً شيئاً واحداً لا يجزى فاقتران النية بجزء منها كان اقتراناً بحميتها ضرورة عدم الجزء \* وان لم يتصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي يمكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوماً \* فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديراً كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية قوله ( والامساك في اول النهار قريبة ) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك في اول النهار قريبة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لامشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديراً لتحقيقاً وفاء لحقه وتوفير الحظ

بيان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلامه وبيانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء والعشاء فاما وراءهما فن السرف والشهوة ولهذا وعد الله تعالى في الاخرة الغداء والعشاء فقال \*ولهم رزقهم فيها بكره وعشيا\* والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيرها الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة واما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا وما تقدم عليه تعالىه ومعنى النية الفصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى وهو اصل فيستتبع تبعه كما ثبت فيه كالا يستتبع ولدها في الاسلام والعقاق والرق والاسنبلاد والتدبير وكالامير والبولي يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فثبت النية فيما تقدم تقديرا وان لم يثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده والله اعلم \* ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكما الصحيح المقيم عندنا وعند زفر لا يجوز لهما الصوم الابنية من الليل كذا في المبسوط \* وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما \* ووجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما الابنية من الليل كالقضاء \* ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صححت منهما النية قبل اتصاف النهار كما يصح من المقيم كالنفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يمتثل المعيار ليوجد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي \* فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد اتصاف النهار \* وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل بصيرها تمام من حين نوى لان النبي عليه السلام قال \*اني اذا لصائم\* وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال \* ولان مبنى التطوع على النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وزا كبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد الا من اوله ولم يتأد بالنية في الاخر لان الصلوات عرف قرينة بمعياره ولم يعرف بمعياره الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء تناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لا يمنع عن صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاشاني وقد يوجد في الشرع امساك بعض اليوم قرابة كما في يوم الاضحى فيجوز ان يكون قرابة في غيره من الايام ايضا \* ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قرابة الا بمعيار شرعى ولم يعرف معياره في الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا مدخل للرأى في معرفة المقادير الشرعية واذ كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالقروض لفوات اكثر الركن بلائية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النقل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا او راكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدبى دانقاسقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النقل به \* ولا تمسك له في الحديث فان قوله عليه السلام \* انى اذا لصائم \* اخبار عن حالة العزم فغير بلسانه بما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المهود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر لنشاطه في التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلى ركعة او يكتفى بسجدة واحدة في كل ركعة او تقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيتاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافى تغيير التقدير الشرعى \* واما الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحموا الابد الصلوة قوله ( ومن هذا الجنس ) اى من جنس ما صار الوقت متعينا له كشمير رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة \* لما انقلب صوم الوقت وهو النقل لانه هو الاصل في غيره رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبني \* واجبا اى بالنذر \* لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين اى متنافيين او متغايرين وهما كونهما نفلا وواجبا لان النقل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر اتى النقل ضرورة \* فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور ولكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النقل مشروعا فاما في ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحقه فلا يعتبر في احتمال ذلك العارض بالولم يندر

واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب فثل الكفارات الموقفة باوقات غير متعينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لاسباب ومن حكمها انها من حيث جعلت قرينة لا تستغنى عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلان كانت النية من اوله شرطا يقع الامساك من اوله من العارض الذي يحتمل الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا فوات له مالم يكن الوقت متعينا

اي الصوم المشروع في هذا الوقت \* واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل صفة النقلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة \* فاصيب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة \* ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان \* لكنه اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان التعيين اي تعيين الناذر للوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعود \* لحقه اي لحق صاحب الشرع \* فاعتبر اي هذا الوقت \* في احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى صاحب الشرع \* بمالو لم ينذر اي بعدم النذر \* او المعنى فاعتبر النذر او التعيين في حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بمالو لم ينذر اي بالعدم \* يعني كان الموجب الاصل في هذا اليوم هو النفل حقا للعباد وصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لافيهما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا \* واعلم ان اراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لان هذا النوع في بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب اذا السبب فيه النذر على ما عرف فكان ارادته في القسم الذي يليه اولي وانما اورده في هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلان ارادته ههنا قوله ( واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب وهو القسم الثالث من اقسام الموقفة \* فالشيخ ذكر هذا القسم في اقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شباها جميعا فشبهه بالموقفة انه تعلق بوقت مقداره وهو النهار لا بمطلق الوقت كالتزكوة حتى لو اداءه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم تعلق بوقت متعين يفوت الاداء بفوته كاي فوات شهر رمضان بل متى اداءه يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقفا واختار غيره جانب كونه مطلقا \* والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين \* لاسبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار او قتل او عيب ونحوها وسبب القضاء التقويت او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر المطلق اي المنذور المطلق النذر \* ومن حكمها اي من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قرينة لا تستغنى عن النية وتكفي في اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والنطوع ومن حيث انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان \* فاما على الواجب فلا اي فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كافي قوله رأيت اسدا

يثوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل العلوم لاعلى رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ  
والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك  
اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلى للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا  
لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل  
فلا ينفذ على غيره فلماذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت  
فاذا نوى من الليل صوم القضاء يتعد الامساك من اول النهار لمحمّل الوقت فيجوز واما اذا انعقد  
الامساك لموضوع الوقت وهو الغل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت \* وهذا في الحقيقة جواب  
عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق  
الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقيوم ومن حكمه  
انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله  
يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله ( واما النوع الرابع من الموقفة فهو المشكل)  
اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق \* منه اى من الموقفة على تأويل المذكور \* وهو حج  
الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لا في نفسه \* وبيان الاشكال من  
وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تأدى باركان معلومة ولا يستغرق  
الاداء جميع الوقت فن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة  
واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم \* والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض  
العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى بتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار  
اشهر الحج من السنين التي يأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبا  
كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح  
التقيوم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اجر الحج  
عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش  
ادى وان مات تحقق الفوات فسميانه مشكلا وهكذا في التقيوم ايضا وهو الصحيح قوله  
(واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعني لا يدري اوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من  
وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة  
اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعيش كان اشهر الحج من العام  
الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا \* ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل  
عام صالح لادائه حتى اذا اجر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق  
لكون ذلك تاما من عمره \* فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو  
صحيح اى ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين  
للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأتم تأخير  
عنه كفي الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من  
الموقفة فهو المشكل منه  
وهو حج الاسلام  
ومعنى قولنا انه مشكل  
ان وقته العمر واشهر  
الحج في كل عام صالح  
لادائه ام اشهر الحج  
من العام الاول وقت  
متعين لادائه ولا  
خلاف في الوصف  
الاول حتى اذا اجر  
عن العام الاول كان  
مؤديا فاما الوصف  
الثاني فهو صحيح عند  
ابي يوسف في الحال  
واشهر الحج في هذا  
العام الذي لحقه  
الخطاب به بمنزلة وقت  
الصلوة فاذا ادرك العام  
الثاني صار ذلك بمنزلة  
العام الاول لا يصير  
كذلك الا بشرط  
الادراك وقال



وقال محمد رحمه الله موسعا يسع تأخيره ﴿ ٢٤٩ ﴾ عن العام الاول وقال الكرخي وجاعة من مشايخنا

ان هذا يرجع الى  
ان الامر المطلق عن  
الوقت يوجب  
الفورام لامثل  
وجوب الزكوة  
وصدقة الفطر  
والعشر والنذر  
بالصدقة المطلقة  
فقال ابو يوسف على  
الفور وقال محمد رحمه  
الله على التراخي  
فكذلك الحج فامتحن  
الوقت فلا والذي  
عليه عامة مشايخنا  
ان الامر المطلق  
لا يوجب الفور بلا  
خلاف فاما مسألة  
الحج فمسئلة مبتدأة  
فذهب محمد رحمه الله  
في ذلك ان الحج فرض  
العمر بلا خلاف الا انه  
لا يتأدى في كل عام الا  
في وقت خاص فيكون  
وقته نوعا من انواع  
اشهر الحج في عمره واليه  
تعيينه كصوم القضاء  
وقته الترددون اليالي  
والي العبد تعيينه فلا  
يتعين الذي يليه الا  
بتعيينه بطريق الاداء  
الآتري انه متى اداء

(عزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوم من  
ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأنم لان وقت القضاء جبع  
العمر فكذلك ههنا \* واما خص هذا الظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله  
لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان  
وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت  
الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يعرف) اي حقيقة الخلاف  
في تعيين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله  
وجوبه بطريق التضيق فيلزم منه تعيين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه  
بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعيينه للاداء (فان قيل) لما ثبت  
ان وقته متضيق عند ابى يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال  
الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل  
الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى  
انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل  
التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا  
للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالا قوله (مثل وجوب الزكوة) جمع الشيخ  
بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير  
الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني \* فامتحن الوقت فلا ياما  
ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا \* يعنى مسئلة الحج مبنية على ان في الامر المطلق  
اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابى يوسف خلافا لحمد لان الخلاف فيها ابتدأ  
قوله (فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتدأة) اي غير بناءة فعند ابى يوسف هو واجب على الفور  
حتى يأنم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلی وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابى حنيفة  
رحمهم الله قال سئل عن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب  
عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت \* فان اخره  
ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالانفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد  
فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فيأثم \* وعند الشافعي رحمه الله لا يأنم  
بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثم بالتأخير فاما الوجوب  
فتاب عند الكل حتى وجب عليه الايضاء بالاجحاج بالاجماع كافي تأخير صوم القضاء والكفارة  
ويجب الايضاء بالقدية وان جاز تأخيره \* وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفي ان التأخير عند  
الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق  
الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى \* وذكر في اشارات الاسرار لابي فضل الكرماني وقال  
محمد والشافعي رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

(٣٢) كان مؤديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير مفسورا

يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متصيفا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة \* واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت اداؤه الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افراسها لاشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الا ويوتهم ادراك الوقت بعدها وانما ثبت العجز بعرض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان نابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزبل وفيه شك فلم يعتبر واذ كان كذلك لا يتعين الابتعنه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمرو وقت اداؤه الترددون اليالي كان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الابتعنين العبد فعلا فكذا هذا \* ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كافي اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لامن جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم يحج بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تقويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة \* بحققه ان يمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث انه ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالموت فاما الثابت ههنا فالفوت يمضى الوقت فلا يرتفع بالموت وهو العيش الى السنة القابلة \* ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا \* وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تقويتا على ما ذكر في الكتاب \* فصار حرف المسئلة ان الخضم يقول لافوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يطلها بالموهوم \* ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا ( فان قيل ) قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وتزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التأخير جائز ( قلنا ) تأخير عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره \* ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في

والدليل عليه انه يبقى وقتا للنفل مع انه لم يشرع في مدة واحدة الاحج واحد ولو تعين للفرض للابقي النفل مشروعاً كما في شهر رمضان فثبت انه غير متعين بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبقى النفل فيه مشروعا ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لا مزاحم له لان المزاحمة لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والمات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط ﴿ ٢٥١ ﴾ بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخيره

عن اليوم الاول  
لا يفوته والتعارض  
للحال غير قائم لان  
الحياة الى اليوم الثاني  
غالبه والموت في ليلة  
واحدة بالقبض نادر  
فلا يترك الظاهر  
بالنادر واذا كان  
كذلك استوت الايام  
كلها كانه ادر كها جلة  
فخير بينها ولا يتعين  
اولها ولا يلزم ان  
النفل بقى مشروعا  
لانا انما اعتبرنا التعمين  
احتياطا واحترزا  
عن القوت فظهر ذلك  
في حق المائم لا غير  
فاما ان يبطل اختيار  
جهة التقصير والمائم  
فلا ولا يلزم اذا ادرك  
العام الثاني لانا انما  
عيننا الاول لوقوع  
الشك فاذا ادركه  
وذهب الشك صار  
الثاني هو المتعين وسقط  
الماضي لان الماضي لا  
يحتمل الاداء بعد  
مضيه وفي ادراك  
الثالث شك فقام الثاني  
مقام الاول ومن حكم  
هذا الاصل ان وقت  
الحج ظرف له لا معيار

حق غيره كذا في الاسرار \* واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان يؤخره الى السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عنى فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأتهم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمه انك تحيي فلك التأخير فيقول او ما يدريني ماذا في علم الله فافتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو قول الشافعي او الاثم بنفس التأخير وان لم يموت كما هو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه \* ثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة) يعني قد سقط اشهر العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحياة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بيننا انهما سواء في هذه المدة فصار كأنه سقط حقيقة اى صار كأن اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تقويتا كالتأخير عن الظهر عن وقته \* بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيره عن اليوم الاول لا يفوته لما ذكره فليكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال غير قائم اى تعارض الحياة والموت في ليلة غير قائم لان الحياة غالبه والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحياة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاجا لليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء فجاز التأخير \* وفي بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اى تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجيئ اليوم كافي للحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحياة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير \* وقوله للحال اشارة الى ان التعارض في الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه بقى وقتا للنفل \* ويقرره ان التعمين انما ثبت ههنا بتعارض خوف القوت لانه امر اصلي فيظهر التعمين اى اثره في حرمة التأخير وحصول الاثم به لافي انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعمين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا فاما ان يبطل اى بهذا التعمين جهة اختيار التقصير والمائم بالشروع في النفل فلا نعني شروعه في النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كماله اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اى وقت

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للظهور مقام المضر \* الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمى وغيرها \* وصفاتها اى وهياتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمى وتقديم بعضها على بعض \* لامعيارها اى لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشايتها لوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الا حجاج واحد وذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فانه لو اذن فيه باداء حجاج اخر لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان في الاول كافي وقت الصلوة ثبت انه في ذاته ظرف لامعيار واذا ثبت انه ظرف لا يدنع غيره من جنسه كوقت الظهر \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله العبادات متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يبصر الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يبصر مستغرقا به فلا يقتضى تعيينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان الحال بمحل انما ينفي غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر عن قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كاصلوة قيام وقراءة ركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والامر بالتجمل لا ينافي ما قلناه كالامر بتجمل الصلوة في آخر الوقت لا ينفي غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغووية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت في غيرها من الطاعات ولهذا لا يجب في العمر الامرة حرج عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض \* صيانته اى الحج الاسلام عن القوت \* واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من اداؤه مستحق عليه من السفه والسفيه عندي مستحق الحرج في امر الدنيا صيانة لاله كالمبذر ففي امر الدين اولى فيجعل بنية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحرج وبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع \* توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغوينته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا في اصل الحج \* ولا يقال للمعت بنية النفل لم يبق اصل النية كافي الصوم على اصله \* لانا نقول الصفة في هذه العبادة قد يفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدت لم يبق اصل الصوم \* لكننا نقول الحرج عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي العبادة

فيكون القول بالجهر لصيانة الحج مؤديا الى تقويت الحج \* بيانه ان الحج عبادة و العبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة و عصيانا علي ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجهر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولنا باطله اذا العبادة لا تقع من غير اختيار قط \* بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه ثبت في ضمن النفل على ما مر \* وقوله و قط لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله و صح اصله بلا نية \* وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره و قصده عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقدير الا على انه جائز من غير اختيار اصلا \* و بيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يجوز عن مباشرة بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصا حاكما في شرب ماء السقاية و اذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة \* فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على يده عند بعض مشايخنا و اليه مال الشيخ لان النيابة تجرى في الشروط ولا تجرى في الافعال الا ترى ان النيابة تجرى في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجرى النيابة في اعمال الصلوة \* يوضحه ان النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الانهاء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا حضروه المواقف كان هو الواقف و اذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعد ذلك \* وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال يصح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو ان صح الان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لو كان فيهما ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالا جاز قوله ( و جوازه عند الاطلاق ) الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لان سلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف للحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض تعيينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ما ذم بالحل \* واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما و لا احدهما وله ولاية ذلك عندها هل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يحمله عن احدهما بعد ما حرم عنهما لان جعل الثواب لهما و لا احدهما انما يصح بعد الاداء فلقت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح \* و ذكر شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية او وصى بها الميت اجزاء ان شاء الله وتمسك فيه باحد حديث ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

و جوازه عند الا  
 طلاق بدلالة التعيين  
 من المؤدى اذا الظاهر  
 انه لا يقصد النفل  
 وعليه حجة الاسلام  
 فصار التعيين لمعنى  
 في المؤدى لا في  
 المؤدى فاذا نوى  
 النفل فقد جاء صريح  
 بخلافه فيبطل به  
 بخلاف شهر رمضان  
 لانه متعين لامر اح  
 له في وقته لا لمعنى  
 في المؤدى وهذا  
 كقدا البلد لماتعين  
 لمعنى في المؤدى وهو  
 تيسر اصابته دلالة  
 بطل عند التصريح  
 بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت بآداء الوارثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء \* واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كالمسجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريم انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريم ( فان قيل ) ما ذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي او صديق لي فقال عليه السلام احجبت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حجج عن نفسك ثم عن شبرمة ( قلنا ) ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك لتعليم على سبيل الادب الاترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانسخ والله اعلم قوله ( واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي ) اختلف العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وامة المتكلمين الى انه على التراخي \* وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور \* وكذا كل من قال بال تكرار يلزمه القول بالفور لا محالة \* وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى انه على الوقف لا يحتمل على الفور ولا على التراخي الا بدليل \* ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لو اتى به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد \* تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل \* ولان التأخير تقويت لانه لا يدري يقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالا احتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء \* ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثاني \* واعتبر الامر بالنهي والانهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذا الايجاب بالامر \* وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الالطلب الفعل باجاء اهل اللغة فلا تقيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية الاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقيد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقيد الامر به ايضا لان التقيد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يقيد بمكان دون مكان \* يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي

واما الامر المطلق  
عن الوقت فعلى  
التراخي خلافا  
للكرخي

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحدا فاستوت الازمنة كلها وصار كالوقيل افعال في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان \* الاترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بالآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا كذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور \* وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلّب على ظنه فواته وان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمرة بشرط ان لا يخلى زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق \* والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا \* اما عقلا فلانه لو قال لعلامة افعال كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا يخلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر \* واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لان جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به \* واما الجواب عن كلماتهم فنقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه \* قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت عنه ولو اخلى عصى وان لم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب \* وقولهم في التأخير تقويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق الا بموته وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلّب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت الأمور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاتجاه في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان قيل) ما قولكم فيمن مات بغتة يموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واخترته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما ابج له بشرط ان لا يكون تقويتا وتقييدا للمباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرعي الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه يتمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر مادام ير جوارحيوة عادة وان مات كان مفرطا تمكنه من ترك الترخص بالتأخير \* ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تقويت الأمور به ثم اذا احس بالفوات

بظهور علامات الموت منعه من التأخير لانه تفويت بعد فاذامات بغته وفجأة فهو غير مفوت للأمر به لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا ذلك فصار الفوات عند موته بغته من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لالي العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يحزان بوصف بالعصيان \* ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التفويت فوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه \* وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الابدليل على اننا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله ( على ما اشترنا اليه ) متعلق بقوله فعلى التراخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بخلاف قوله ( ومن هذا الاصل ) اي ومن الخاص

على ما اشترنا اليه  
والله اعلم ومن هذا  
الاصل

( باب النهي )

( باب النهي )

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب \* ثم النهي في اللغة المنع ومنه الهية للعقل لانه مانع عن اتبع \* وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول بمن هو دونه \* وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء \* وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازاات عما ذكرنا في حد الامر \* ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله في حد النهي \* ثم صيغة النهي وان كانت ترددة بين التحريم كقوله تعالى \* ولا تقربوا الزنا \* والكرهية كقوله تعالى \* وذروا البيع \* اذ معناه ولا تبايعوا والتحقيق كقوله تعالى \* ولا تمدن عينيك \* الآية \* وبيان العاقبة كقوله تعالى \* ولا تحسبن الله غافلا \* والدعاء كقول الداعي لا تتكلمن الى نفسي \* والتأسي كقوله تعالى \* لا تعتذروا اليوم \* والارشاد كقوله تعالى \* لا تسألوا عن اشياء \* والشفقة كقوله عليه السلام \* لا تتخذوا الدواب كراسي \* فهي مجاز في غير التحريم والكرهية بالاتفاق \* فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشتركة بينهما بالاشترك اللفظي او المعنوي او ووقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة نسخ اصول الفقه \* وذكر في التوقييم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف وهذا لاسيلى اليه \* ثم موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة النهي عنه لانه ضد الامر فكما

( ان )



ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المحاطب يتحقق بوجود الاثمار فكذلك طاب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه \* وذكر في الميزان ان حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما وثبت الحرمة فيه فان النهى والتحریم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما وجوب الانتباه لحكم النهى من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتباه حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى \* ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن الأمور به لان الحكم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كالاى امر بشئ الحسنه قال تعالى \* وينهى عن الفحشاء والمنكر \* فكان القبح من مقتضياته شرعا لان مقتضى النهى عن الفحشاء والمنكر ان يقبح ما يقبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم \* وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيع \* وما قبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد \* وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما استعرفه قوله ( والنهى المطلق نوعان ) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه \* نهى عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع \* ونهى عن التصرفات الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفة على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قرينة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما \* ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلى او يبيع علما حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر \* لانا نقول نحن نعلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف الا بالشرع ( فان قيل ) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا ( قلنا ) انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيع وشراء عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تضبط فلا بل انما هى ثبتت بالشرع \* وما شبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح \* لمعنى فى اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان ثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضاف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى خلاف كونها قبيحة فى نفسها كالوطى فى حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى \* قل هو اذى \* لانداته ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى ثابتت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى فى اللحم وهو انه لا يوافق ونظير الثانى قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

قال والنهى المطلق  
نوعان نهى عن الافعال  
الحسية مثل الزنا  
والقتل وشرب الخمر  
ونهى عن التصرفات  
الشرعية مثل الصوم  
والصلوة والبيع  
والاجارة وما شبه  
ذلك فانهى عن الافعال  
الحسية دلالة على  
كونها قبيحة فى نفسها  
لمعنى فى اعيانها بلا  
خلاف الا اذا قام  
الدليل على خلافه

عرفت انه مسموم يكون المنع لقمح في غيره وهو السم لالعينه قوله (واما النهى المطلق) اى  
 عن القرائن الدالة على ان النهى عنه قبيح لعينه او لغيره \* لكن متصلا به اى لكن يقتضى قبحا  
 متصلا بالنهى عنه \* مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون  
 للتحريم لا للتزيه \* وحقيقته وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار  
 العبد لان بصير مجازا عن النسخ والنفي \* الا يقوم الدليل استثناء من القولين \* فيجب  
 اثبات ما احتمله النهى وراء حقيقته اى على خلاف حقيقته \* على اختلاف الاصول اى الاصلين \*  
 فحقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه  
 مشروعاً ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره \* ومحملة ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فلا  
 يبقى مشروعاً اصلاً وبصير النهى مجازاً عن النسخ فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان  
 يكون المنهى عنه قبيحاً لغيره مشروعاً باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله  
 وهوان يكون قبيحاً لعينه غير مشروع اصلاً كما فى قوله تعالى «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم» وكافى  
 بيع المضامين والملاقيح على ما بينته \* وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح فى عين المنهى عنه فلا  
 يبقى مشروعاً اصلاً كما فى الفعل الحسمى ومحملة ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فيبقى المنهى عنه  
 مشروعاً كما كان فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحاً لعينه غير  
 مشروع اصلاً الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهوان يكون قبيحاً  
 لغيره كالنهى عن الصلوة فى الارض المعضوبة وبيع وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض  
 فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهى وراء حقيقته على اختلاف الاصول \* وبيان هذا  
 الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر فى هذه المسائل \* وحاصل المسئلة  
 ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهذا هو  
 الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب  
 المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالي وابى بكر القفال الشاشى وهو قول عامة المتكلمين \* وذهب  
 بعضهم الى انه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات \* ثم القائلون بانه يدل على البطلان  
 مطلقاً اى فى العبادات والمعاملات جميعاً اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم  
 يدل عليه شرعاً لالغة \* والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقاً اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا  
 الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها \* ثم لابد من تفسير  
 الصحة والبطلان والفساد توضيحاً لهذه الاقوال فنقول الصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن  
 كون الفعل مسقطاً للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة ووجب القضاء او لم يجب  
 فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على  
 حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء \* وفى عقود المعاملات معنى الصحة  
 كون العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعاً كالبيع للثك \* واما البطلان فعناه فى العبادات  
 عدم سقوط القضاء بالفعل وفى عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسباباً

واما النهى المطلق من  
 التصرفات الشرعية  
 فيقتضى قبح المعنى في  
 غير المنهى عنه لكن  
 متصلا به حتى يبقى  
 المنهى مشروعاً مع  
 اخلاق النهى وحقيقته  
 وقال الشافعى رحمه  
 الله بل يقتضى هذا  
 القسم قبحاً فى عينه  
 حتى لا يبقى مشروعاً  
 اصلاً بمنزلة القسم  
 الاول الا ان يقوم  
 الدليل فيجب اثبات  
 ما احتمله النهى وراء  
 حقيقته على اختلاف  
 الاصول وبيان هذا  
 الاصل فى صوم يوم  
 العيد وايام التشريق  
 والربوا وبيع الفاسد  
 اثمها مشروعاً عندنا  
 لاحكامها وعند باطله  
 منسوخة لاحكامها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة \* واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه \* وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه \* قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوع له شرعاً \* والفساد ما كان مشروعاً في نفسه فانت المعنى من وجهه للامانة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة \* والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع الجنون والصبي الذي لا يعقل \* واعلم ان الصحة عندنا فديطلق ايضاً على مقابلة الفساد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة فعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعاً بخلاف الباطن فانه ليس بمشروع اصلاً بخلاف الفساد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان النهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء وترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعاً باصله \* ثم القائلون بالنسادة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح الشركات بقوله تعالى \* ولا تنكحوا الشركات \* واستدل الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى \* وذروا ما بقى من الربوا \* وبقوله عليه السلام \* لا تدعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق \* الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة \* ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابله الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات \* ومن قال بالفساد شرعاً لالغة قال لادليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سبباً للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سبباً للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او اجتهت لك \* ولان سلم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعاً وبيانه مذكور في الكتاب \* والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضياً للقبح في النهي عنه شرعاً كان حقيقة الامر ان يكون مقتضياً للحسن في المأمور به شرعاً لاذكرنا من ضرورة حكم الامر والنهي الاتري انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضي القبح بكذب القائل كالوقيل امره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة \* ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات النهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه  
الله بان العمل بحقيقة  
كل قسم واجب لا  
محالة اذ الحقيقة  
اصل في كل باب  
والنهي في اقتضاء  
القبح حقيقة كالامر  
في اقتضاء الحسن  
حقيقة

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا المعنى في عينه ﴿ ٢٦٠ ﴾ الابدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا

المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بحقيقة الحسن واجب \*  
ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لاغيره  
والضمير في كان راجع الى مفهوم بدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الابدليل كالامر  
بالتقال والحدود فكذلك النهى في صفة القبح اى فكلام النهى في صفة القبح فيجب العمل  
بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهى عنه لاغيره الابدليل \* ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر  
فقال \* وهذا اى ما ذكرنا من اقتضاء النهى قبحا في عين المنهى عنه \* لان المطلق من كل  
شئ يتناول الكمال لانه هو الموجب الاصل اذ ناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة  
العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في المنهى عنه لافى غيره  
كافى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصل فوجب القول به \* ومن قال بانه يكون  
مشروعا في الاصل قبحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منها عنة  
حقيقة مع ان النهى اضيف اليه \* حقيقة في الوصف اى يجعل النهى حقيقة في الوصف  
مع ان النهى غير مضاف اليه \* وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان  
الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضيف اليه فتى  
ثبت مقتضاه فيما لم يضيف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات  
مالم يوجبه الكلام وابطال ما وجبه \* وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا  
يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة  
النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول قوله ( واذا ثبت هذا الاصل ) وهو ان  
النهى بحقيقته يقتضى القبح في عين ما اضيف اليه كان تخريج الفروع وهو خروج الافعال  
الشريعة المنهية من ان يكون مشروعة طريقان \* احدهما ان يعدم مشروعيتها باقتضاء النهى  
اى بمقتضاه وهو القبح \* او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت  
مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كشوت القبح \* والثاني ان تعدم بحكم  
النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه \* وبيان  
ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في المنهى عنه بالنهى لزم ان لا يبقى مشروعا لان  
من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والعقول اما النص فقوله تعالى \* شرع  
لكم من الدين ما وصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر  
بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان  
مما وصى به الانبياء عليهم السلام \* والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين  
جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايان وما لا يجرى فيه الذمخ من الشرايع كما  
ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره \* ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هدى ان المفردة  
بمعنى اى فكان تفسير ما وصى به فلا يستقيم لانها تدلح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة  
الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه \* واما العقول فهو ان شرع الشئ استبعاد

لان المطلق من كل  
شئ يتناول الكمال  
منه ويحتمل القاصر  
والكمال في صفة  
القبح فيما قلنا فن قال  
بانه يكون مشروعا  
في الاصل قبحا في  
الوصف يجعله  
مجازا في الاصل  
حقيقة في الوصف  
وهذا عكس الحقيقة  
وقلب الاصل واذا  
ثبت هذا الاصل كان  
تخريج الفروع  
طريقان احدهما ان  
يعدم المشروع  
باقتضاء النهى والثاني  
ان يعدم بحكمه  
وبيان ذلك ان من  
ضرورات كون  
التصرف مشروعا  
ان يكون مرضيا  
قال الله تعالى \* شرع  
لكم من الدين ما وصى  
به نوحا والمشروعات  
درجات وادناها  
ان تكون مرضية  
وكون الفعل قبحا  
منهيا بنا في هذا  
الوصف وان كان  
داخلا في المشية  
والقضاء والحكم

( من )

كالكفر وسائر المعاصي فانها بمشية الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه

من الشارع لعباده يوضع طريق يصلون بسلو كه الى السعادة العظمى وهى رضا الله سبحانه  
وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضاه بسلو كه قال تعالى \* رضى الله  
عنهم \* يبشرهم ربهم برحة منه ورضوان \* ورضوان من الله اكبر \* والقبح لذاته لا يكون  
مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت اقبح بالنهاى لما ذكرنا  
فينتفى المشروعية ضرورة قوله ( فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا ) اى بيانا لانتفاء  
مدة المشروعية فيها \* بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بما اقتضاه  
النهى وهو القبح والحرمه وهذا لان النهى مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحرمه سابقين  
على النهى ليصح النهى فصار كأن الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على  
هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائده مولانا العلامة جيد الملة والدين  
رحمه الله ( قوله والثانى ) اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى هو ان من حكم النهى  
وجوب الانتفاء وصوره الفعل على خلاف موجهه وهو ترك الانتفاء والاقدام على الفعل  
معصية \* وبين كونه اى كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان النهى عنه  
من العائلات كعقد الر بوا \* وطاعة كما اذا كان من العبادات \* تضاد وتناف التصادم راجع  
الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللغو والنشر  
المشوش \* اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانها امران وجوديان بينهما غاية الخلاف \*  
واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية  
البنية وبين اللامعصية والمعصية تناف \* ثم شرع فى تخرىج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيد  
والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال \* ولهذا \* اى ولما ذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى  
عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا  
وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا \*  
لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصاصا به من بين  
سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات \*  
وكذا حرمة الكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستدلال بالسكاح الذى فيه ضرب استترافق  
ولهذا تعلقت باسماء نبي \* عن الكرامة نحو اسم الام والبنات والاخت فالخقت ام المرأة وابنتها  
بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة \* و اشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها  
اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة  
الآتية ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بهما علينا فقال \* وهو الذى خلق من الماء  
بشرا فجعله نسبوا وصهرا \* اى ذانسب وذاصهر والصهر حرمة الخنونة وقيل خلطة تشبه القرابة  
فى تحريم النكاح \* واذ ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام  
لا يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كالواطة ووطى الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب  
والحكم لا يقال اهن العالم واعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلائم الجاهل

فصار النهى عن هذه  
التصرفات نسخا  
بمقتضاه وهو التحريم  
السابق والثانى ان  
من حكم النهى  
وجوب الانتفاء وان  
يصير الفعل على  
خلاف موجهه  
معصية هذا موجب  
حقيقته وبين كونه  
معصية وبين كونه  
مشروعا وطاعة  
تضاد وتناف ولهذا  
لم يثبت حرمة المصا  
هرة بالزنا لانها  
شرعت نعمة تلحق  
بها الاجنبية بالامهات  
والزنا حرام محض  
فلم يصلح سببا للحكم  
شرعى هو نعمة

ولامناسبة هنا \* والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجحت عليه والنكاح امر حجت عليه فلم يجزان يعمل احدهما عمل الاخر \* ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاعتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لاننا علمنا منع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاعتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة وهي في الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاعتسال \* وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شيء وانما هو من باب التعليل والتشديد فيجوز اثباته بالزنا \* واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحه والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امرأته فان حرمة المصاهرة ثبتت في هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما ثبتت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب \* وتأيد ما ذكرنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما يحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال + الحرام لا يحرم الحلال \* وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن غشي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا \* وتظهر ثمرة الاختلاف في ملك الاكساب ونقود البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك \* قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدينية والديناوية فيتعلق بسبب مشروع لا محذور لان المحذور سبب العقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والمالك في الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل \* واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهي عنها يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والمالك لا لان النهي يقتضي المشروعية فهما بل لما ذكره من بعد وكلامنا في النهي عن الافعال الشرعية فلا يستقيم باؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان النهي عنه شرعيا او حسيا قوله ( ولا يلزم اى على ما ذكرنا ان النهي عن المشروع يوجب فساد وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعانه يبقى مشروع ما عكسه فاسدا لان الاحرام منهى بمعنى الجماع وهو غيره لا بحالته لكنه محظوره فصار مفسدا والآحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم يقطع بجنابة الجاني وكلا منا فيما يقدم شرعا لا فيما لا ينقطع بجنابة الجاني

يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لازم عليه أداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا لاهله يعتقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهي عنه فعرفنا ان النهي والفساد لا ينافي الشرعية \* وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الابداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر الفساد في رفعه صورة وان اثر في معناه حتى وجب عليه القضاء برده عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فينبغي ان يمنع من الانعقاد فجمع بينهما ليحجب عنهما بجواب يشمله ما هو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من او صاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الآخر فكان النهي عن الاحرام مجامعا نهييا لمعنى في غيره متصل به وصفا فكان من قبيل النهي عن الصلوة في الارض المفصولة والنهي عن البيع وقت الذداء فلم يوجب اعدامه فانه قد صحيحا \* والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع في القاء لا يوجب القضاء بحال كمن شرع في الصلوة مع انكشاف العورة فبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد \* وكان ينبغي ان لا يفسد كالصلوة في الارض المفصولة والبيع وقت الذداء لان المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل على ما ذكرنا لكنه محظوره كالكلام للصلوة والحدث للظاهرة ففسد لا يرتكب المحظور كإفساد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ في قوله لكنه محظوره ففسد مفسدا ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لازم ان يمنع من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع \* لاننا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظورا الاحرام بعد وجود الاحرام لاقبله لان الشئ مالم يوجد لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعدما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد احرام ابتداء وينبغي ان لا يبقى بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل البعض بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فان الفساد في ايجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه بلاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام في ان النهي في وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك بدليله كما في سائر الخبايق \* واذكر في القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالتزام وابقاء المرء في عهد افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهي وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلنا و اليه اشار الشيخ ايضا في قوله ولم ينقطع بجنابة الجاني قوله ( ولا يلزم ) اي على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد يبق مشروعا بعد النهي حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق في  
الحيض او في طهر  
جامعها لانه منهي عنه  
لمعنى في غيره وهو  
الضرر بالرأة بتطويل  
العدة او بتليس  
امر العدة عليها

المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاتفاق فان عددي الاعتداد بالطهار لا بالحيض وعندكم لا يحتمسب هذه الحيضة من حيض العدة لان تقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر فان طاقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ما ذكرنا اشارة في قوله \* تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا \* وفي الطلاق في طهر الجماع هو تلبس امر العدة عليها لانها لا تدرى ان الوطى معلق فيعتد بالحبل او غير معلق فيعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على اصلي فلا يتمكن من التزوج \* وكذا تلبس امر النفقة \* لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى \* وان كن اولات حمل فانتقوا عليهن حتى يوضن حملهن \* ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا يجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة قوله (ولهذا) اى ولما قلنا ان النهى ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغى سبيل الرخصة للنهى اى لكونه منها عنه شرعا يعنى لما كان منها عنه كان معصية وال رخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى سببا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله ( ولا يملك الكافر ) عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اى لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا في دارنا كانوا مقهورين حكموا ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منها عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منها عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرائع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالخرمات والمناهى واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال \* ويرد ما قلنا في مسئلتى الزنا والغصب فى هاتين المسئلتين ايضا قوله ( ولا يلزم ) اى على هذا الاصل الظاهر فانه منهى عنه محذور وقد انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم يتقدم بالنهى لان كلامنا فى النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر فى السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما فى القتل العمد فانه محذور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرج من ان يكون صالحا لايجابه فكذا فى الظهار \* ولنا ما احتج به محجربى كتاب الطلاق فى باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انها نامة تكون او لا تكون والنهى عما لا يكون لنعو لا يقال للامعى لا تبصرو للآدمى لا تظر \* ويانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالاثمار بما امر والانتهاه عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الاثمار والانتهاه استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهى ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهى ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا فى حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له ليقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه فاما ما هو حرام غير مشروع يتعلق به جزاء زاجر دونه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ايس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه



بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه  
 فيتاب بامتناعه مختار عن تحقيق الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا  
 موجب حقيقة النهي \* واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كالتوجه  
 الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن  
 ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يتاب على الامتناع في المنسوخ \*  
 نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يتاب عليه لان عدم بناء على امتناعه  
 وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يتاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها \* ثم النهي  
 كما يوجب تصور النهي عنه يقتضى قبجه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به  
 والاوجب الترجيح في الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح  
 فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح \* ثم  
 انما يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى  
 من وجوده احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهي لفته وعرفا وشرعا \* اما لفته لانه متعد  
 لازمه انتهى يقال نهيه فانه كما يقال امرته فائتم والائتمار والامتناع واحد \* واما عرفا فلما  
 ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعى لا تبصرو وللانسان لا تطر \* واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق  
 الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى  
 لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولفته اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا  
 لفته \* وثانها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح  
 راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن  
 اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى \* وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال  
 حقيقة النهي لانه يحصر نسختها وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذى  
 ثبت مقتضى به لان في ابطال مقتضى ابطال مقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين  
 النهي عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه  
 تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى \* ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع  
 ونهيه وجوب الائتمار وجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله  
 تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به  
 عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع \* وقيل معناه يراد به عدم الفعل  
 في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة النهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي  
 ايجاب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايجاب الائتمار لا غير والاول اوجه قوله ( وهما  
 في طرفي نقيض ) اى كون الامتناع عن الشئ مبنيا على عدمه مع كون عدم الشئ مبنيا على  
 الامتناع عنه متناقضان اى مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافي والتناقض ولا يريدون  
 بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو ان

ولنا ما احتج به محمد  
 رحمه الله في كتاب  
 الطلاق ان صيام  
 العيد وايام التشريق  
 منهي والنهي لا يقع  
 على ما لا يتكون وبيانه  
 ان النهي يراد به عدم  
 الفعل مضافا الى  
 اختيار العباد وكسبهم  
 فيعتمد تصوره ليكون  
 العبد مبتلى بين ان  
 يكف عنه باختياره  
 فيتاب عليه وبين  
 ان يفعله باختياره  
 فيلزمه جزاؤه  
 والنسخ لا اعدام  
 الشئ شرعا لينعدم  
 فعل العبد لعدم  
 المشروع بنفسه ليصير  
 امتناعه بناء على  
 عدمه وفي النهي  
 يكون عدمه بناء على  
 امتناعه وهما في طرفي  
 نقيض فلا يصح الجمع  
 بحال والحكم  
 الاصلى في النهي ما  
 ذكرنا

النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيمتد التصور \* فاما القبح  
 اى قبح النهى عنه \* فوصف قائم اى ثابت بالنهى للنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع  
 من القبح وذلك حسن \* مقتضى حال والعامل فيه قائم \* به اى بالنهى \* تحقيقا لحكمه  
 اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام \* فكان اى القبح فى النهى عنه تابعا للنهى  
 من حيث انه ثبت به \* فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء \* على وجه  
 يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاء وهو النهى \* فيصير المقتضى حديلا على الفساد  
 اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته \* بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز  
 تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ماورد النهى فيه وذلك بابقاء  
 المشروعية ليقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره \*  
 قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على  
 وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لو وصف زائدا متصل به ما يمكن كما ثبت الحسن للأمر به على  
 وجه يكون الزم وهو الاثبات ائمه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى  
 لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للاتهاء لالاعدام فلم يثبت لعينه اى مشروعا  
 واثبتناه وصفه ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمة اى للمعنى راجع الى النهى عنه لان  
 الوصف منه \* قال صاحب القواعد فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده باهرين  
 بفعل العبد وباطلاق الشرع فى النهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد  
 فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بئذ ان العبد مأذون بالصوم مأموره وليس فى وسعه الا  
 النية والامساك فاما اعتباره وضرورته عبادة ففوض الى الشرع الى العبد فى النهى خرج  
 الفعل عن الاعتبار وضرورته صوم الزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما  
 نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بق تصور الفعل من  
 العبد صح النهى وتحقق ولهذا الوار تكبته كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكاب النهى عنه واثباته  
 بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى  
 وجد منه \* قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متعلقان من الشرع وليس الى العبد ذلك  
 وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والافلا \* قال  
 ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسبا وصورة لانه للمم يوافق  
 امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية \* قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل  
 المتصور من العبد حسبا لا شرعا \* والجواب عنه اننا لانسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع  
 اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع بدون اعتبار  
 الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية  
 لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لاحقيقة والنهى ورد  
 عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الابدليل \* يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف  
 قائم بالنهى مقتضاه  
 تحقيقا لحكمه فكان  
 تابعا فلا يجوز تحقيقه  
 على وجه يبطل به ما  
 اوجبه واقتضاء  
 فيصير المقتضى دليلا  
 على الفساد بعد ان  
 كان دليلا على الصحة  
 بل يجب العمل  
 بالاصل فى موضعه  
 والعمل بالمقتضى  
 بقدر الامكان وهو  
 ان يجعل القبح وصفا  
 للشروع فيصير  
 مشروعا باصله غير  
 مشروع بوصفه  
 فيصير فاسدا هذا  
 غاية تحقيق هذا  
 الاصل فاما الشافعى  
 رجه الله فقد حقق  
 المقتضى وابطل  
 المقتضى وهذا فى  
 غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك  
 فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا لاجازة كسمية صورة الاسد  
 اسدا \* واجاب الغزالي ايضا في المستصفي عما ذكرنا ان الاسم بصرفه الى موضوعه اللغوي  
 الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل  
 الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع  
 بدليل قوله عليه السلام \* دعي الصلوة ايام اقرائك \* وقوله جل ذكره \* ولا تنكحوا ما نكح ابائكم \*  
 وامثال هذه المناهي عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف  
 الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهي عنه وان لم  
 ينعقد صومه \* وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي  
 وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حبة او لعدم اشتهاه او عدم طعام لا يكون مرتكبا للنهي عنه  
 بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي \* ولان النهي  
 عنه لو كان الصوم اللغوي فلانه اذا عن الصوم الشرعي فبقي ثابتا \* وقال بعضهم الفعل  
 عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك \*  
 والجواب ان النهي لاعدام النهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل  
 فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا  
 ببقائه مشروعا \* ولا يقال حقيقة النهي ان يكون النهي عنه قبيحا في ذاته ومتصورا في  
 نفسه فكما قلتم ان ابتغاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء  
 القبح عن ذات النهي عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت  
 موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات النهي عنه وانما يثبت في غيره \* لانا لانسليم  
 ان النهي باثبات القبح في وصف النهي عنه بصير مجازا بل هو على حقيقته لان النهي عنه  
 به يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المأمور به  
 لا يصير مجازا في المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصير مجازا بل يبقى على حقيقته وهو  
 الايجاب فكذا هذا \* ولانسليم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهي بل يثبت حتى  
 لو اقدم على بيع الربوا مثلا بصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه  
 حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قول الشارح حرمت البيع وجعلته سببا  
 لحصول الملك في العوضين لان شرط التحريم التمرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات  
 والاحكام \* على اننا ان سلنا انه يصير مجازا فهو اولى بما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد  
 مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا في ذاته لانه يصير نسحا وهو غير النهي فكان  
 الاول اولى قوله ( فان قيل هذا صحيح ) اي الجمع بين العمل بحقيقة النهي وبين الفساد  
 والقبح في النهي عنه انما يصح في الافعال الحسية لانها لا ينعدم وتوجد بصفة القبح والفساد  
 فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التناقض والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح  
 في الافعال الحسية  
 لانها لا تنعدم بصفة  
 القبح فاما الشرعية  
 فنعدم لما قلنا فلا بد  
 من اقامة الدلالة على  
 ان المشروعات يحتمل  
 هذا الوصف قيل له  
 قد وجدنا المشروع  
 تحتمل الفساد بالنهي  
 كلاحرام الفاسد  
 والطلاق الحرام

الدليل على ان المشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة في الارض المقصوبة والاقوات المكروهة والمواطن السبعة \* والصلوم المحظور يوم الشك الاستدلال به او ضح لان المحظورية وصف الصوم \* وما شبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والخلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعاً \* على هذا الوجه اى صفة الفساد \* رعاية لما نزل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منزله والتبع وهو المقتضى في منزله وذلك بان لا يجعل التبع مطلاً للاصل \* ومحافضة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهياً والنسخ نسخاً لان يجعل كلاهما في المشروعات واحداً من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان النهى في المشروعات يقتضى بقاء مشروعيتها قوله (منهى بوصفه) وهو الثمن \* اعلم ان البيع مبنى على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على البيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلاً وليس عنده ذلك لا تدفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولاً في البيوع وكانت الاثمان اتباعاً لها فيها بمنزلة الاوصاف \* فاذا باع عبداً بالخر كان فاسداً لكونه منها عنه لان احداً البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يعيل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح الآدمي ويجرى فيه الشح والضنن وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء ما بعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلحت ثمناً من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادق محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعاً باصله قبيحاً بوصفه وهو الثمن فكان فاسداً لا باطلاً \* وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين وبنخمر العصير لا تنعدم المالية وانما تنعدم النقوم شرماً فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك في الخمر بقوله \* ومنافع للناس \* ولانها كانت مالا متقوماً قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انعدام المالية كالمسرقين لانه فسد تقومها شرعاً ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوماً في حق اهل الذمة فان عقد العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خيراً بعبد \* اى بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخر في انعقاد البيع بصفة الفساد \* وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد

والصلوة الحرام والصلوم المحظور يوم الشك وما شبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل المشروعات ومحافضة لحدودها وعلى هذا الاصل يخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخر منهى بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمناً من وجه دون وجه فصار فاسداً لا باطلاً ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحاً بوصفه مشروعاً باصله وكذلك اذا اشترى خيراً بعبد لان كل واحد منهما ممن لصاحبه فلم ينعقد في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الانباع والوسائل يقال كتبت بالقلم \*  
والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة  
فيطل البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر فبقى  
العبد مبيعا فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مفايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد  
منهما ثمنا لصاحبه \* بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة \* وفي  
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل  
واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا  
لان البيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا  
لان الحيوان لا يثبت دينه في الذمة في البوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان  
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعنين ولكن اذا كانت الخمر غير  
عين يجب ان يعقد في العبد فاسدا وان ادخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل  
وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او درهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعة \* ثم بين  
حكم المسئلتين فقال فلم يعقد اى البيع في الصورتين في الخمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك  
فيها وان اتصل بها القبض ويعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فيثبت  
الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى  
في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع \* لانه اى المذكور ليس بمال  
في الحال ولا في المال بخلاف الخمر وكذا لا يعد ما لا في دين سماوى فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل  
لعدم ركنه \* وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما  
تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى  
قاض بجوازه لا ينفذ لانعدام ما هو ركن العقد لم يعقد العقد كذا كرشمس الأئمة السرخسي  
رحمه الله قوله ( ولا متقوم ) بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة  
ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها \*  
ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تقوم  
في العقود \* قالوا المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التي ماتت بالحنق  
والجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه \* وذكر في  
الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة الجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم  
ذكوة كالحنق والوقد فانه يجوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم  
ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سواء  
لان المذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفه  
سواء \* لابي يوسف رحمه الله انهم يتولونه كالخمر ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدنون  
بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال في حق احد \* وهكذا ذكر في التجنيس من غير

بخلاف الميتة لانها  
ليست بمال ولا متقومة  
فوقع البيع بلا ثمن وهو  
غير مشروع وكذلك  
جلد الميتة لانه ليس  
بمال ولا متقوم

خلافاً لمحمد قوله ( وكذلك بيع الربوا اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة \* غير مشروع بوصفه وهو الفضل اى بالفضل يفوت المساواة التى هى شرط الجواز وهو تبع كالوصف \* وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع او للعقد عليه وهو من اهل الاستحقاق \* والربوا قد يكون اسم للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد اى بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل اى الشرط الفاسد فى افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا فى معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه \* ثم النهى فى المسئلتين وهو قوله تعالى \* وحرّم الربوا \* وقوله عليه السلام \* لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء \* الحديث وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لعنى فى غير البيع وهو الفضل الخالى عن العوض والشرط الفاسد فلا يندم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله فى محله ولا يخل شئ من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره \* لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمن يحتمل ذلك الا ترى ان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرّم الانتفاع بهما فلما كانت الحرمة لا ينافى ملك اليمن لا ينافى سببه \* وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لاذكرنا ان النهى راجع الى غيره الا ان النهى ان لم يتصل باصل العقد اتصل بوصفه لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصف فانه يقال بيع راجح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخبار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهى لعنى فى صفة لاصله رفع وصف البيع لاصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراماً فاسداً وبقى الاصل موجباً للملك ( فان قيل ) لما بقى اصله موجباً للملك فلما ذاتوقف ثبوت الملك على القبض ( قلنا ) لان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سبباً للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فالنعم للملك قبل القبض لقصور السبب \* كذا فى الاسرار قوله ( ولهدا قلنا ) اى ولان النهى يقتضى بقاء المشروعية قلنا فى قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً \* ان النهى لعدم الوصف من شهادته اى شهادة المحدود فى القذف وهو الاداء حتى لو شهد لا يقبل وكذا يخرج به من اهلية اللعان ايضا لان اللعان اداء وقد فسد الاداء وبقى الاصل اى اصل الشهادة لان عدم القبول اتماماً تصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعاً واذا بقى اصلها انعقد الكاح بها كما انعقد بشهادة الاعمى لان الانعقاد لا يتوقف على وصف الاداء واهليته قوله ( منها صوم يوم العيد ) الصوم فى يوم الفطرو يوم الاضحى وايام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعى رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابى حنيفة رحمه الله \* ثم اذا صح نذره فى ظاهر الرواية يفتى بان يفطر فى هذه الايام

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه فى محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض فصار فاسداً لا باطلاً وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا ولهذا قلنا فى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً ان النهى لعدم الوصف من شهادته وهو الاداء وبقى الاصل فيصير فاسداً ومنها صوم يوم العيد

ويقتضى في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة \* وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا \* ويانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوده ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما في الليل وايام الخيض \* ولهذا قال لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهم لم يشروا بمجموعين بالاجماع \* والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة \* ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به التكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفاتحة يمكن فيه النقصان حتى وجب جيره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب ففرقنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح الذم به لقوله عليه السلام \* لا نذر في معصية الله \* ولنا ما مر ان النهي عن المشروع يقتضى بقاء مشروعيته الى آخره \* وما ذكرهنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم \* وتقرب به ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشرة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشادا لا غيرها من الامانات واكثر اتقانا لما يخاف حلوله من النعمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الاشارة في قوله تعالى \* لعلكم تتقون يا اياما معدودات \* وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حامله على المواساة اليهم \* وفيه ايضا انقطاع حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورد جاح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاهما الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثيرة \* ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهرو الليلي والليالي اعدت للسكون والراحة وضعا والنهراعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة ولتحقق الحكم التي ذكرناها \* ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا يجعل هذه الايام محلالها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذي يدل

وايام التشريق حسن  
مشروع باصله

على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها يظهر اقواله كذا في الاسرار \* وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة \* ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل باصر آخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمة الله عليه \* وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقر به ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا \* ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر \* ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهى لغيره لاحالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه \* ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم \* وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشئيين تصور وجود احدهما بدون صاحبه \* واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية \* وقوله فلم يتقلب الطاعة معصية معناه ان يحدث هذا الوصف او يورود النهى لم يتقلب الصوم الذي هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض \* ثم استوضح ما ذكره بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدونه \* ولا فساد فيه اى في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا \* والنهى يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فواجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجواهر معرب كوهو والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس \* يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله ( وبيانه ) اى بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه \* على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم \* والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهي النفس وترغب فيه \* طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاشواء الغنى والفقر والهاشمي فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اى ترك المتناول طاعة باصله اى بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهي وهو طاعة بوصفه اى هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية \* ويجوز ان يكون

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد



الضمير في اصله و وصفه راجعا الى الترك اى ترك المتناول اصله طاعه و وصفه معصية لما ذكرنا \* وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم و صفا فسد الصوم به \* وهذا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد والشيخين و عامة المتأخرين \* واعترض الشيخ ابوالمعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام \* لا تصوموا \* فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الابدليل \* واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة و بعد التسليم لانسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم و ذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغيبة عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرة ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لئلا ينفى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لئلا ينفى ضده لا يمكن اثبات ما لا يتناهى من الافعال \* ولا يبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذله وانما يستحيل ان لو كان اخذ لما هو تركه \* وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضراده فقيام ترك القعود والانتكاه والركوع بالسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان \* ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع ولا جابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد الصوم غير النهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم \* وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولا بد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيتين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يجوز الانفكاك بين جنسهما كجواهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جواهر \* وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بتغايرين وهو في نفسه شئ واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتماع فيه معنيين متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهريّة مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القياس بالذات \* ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فمن اعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون  
 العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري  
 الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله  
 في حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب \* ثم قال والذي اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه  
 الا بعرفه مقدمات \* منها ان الترك ضد للمتروك و يتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة  
 فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لانه عدم الصلوة من قبله لان العبد  
 لا يعاقب من غير فعل منهي باشره وما ثم ارتكبه \* ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضدا واحدا  
 يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا \* ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك  
 للاضداد كلها ويجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك  
 الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو  
 واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب  
 وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضدا بالحرمة بالنسبة الى ضد  
 آخر \* ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالمتعدد لعارض او جب ذلك من  
 مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامي الى انسان عامدا لو اصاب السهم  
 المقصود اليه ونفذه و اصاب آخر يقصده اخذ في حق الاول باحكام العمد وفي حق الثاني  
 باحكام الخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام  
 المتعلقة به \* ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل  
 الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية \* وبعد الوقوف على هذه  
 المقدمات نخوض في ابصاح مارنا ابصاحه فيقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب  
 والجماع ولا جابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال  
 خالصة لله تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقه دماء الانعام قد شرف الله  
 تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامن به هذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى  
 قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء  
 واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا فيها لما تعلق به من  
 الحكم والمصالح التي بينا و بالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهي عنه باعتبار انه في حقها ترك  
 للواجب فيكون منهي عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة  
 غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع  
 في انفسها مما لا يشك فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد  
 المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وباعتبار الاضافة الى  
 الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار  
 الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت من المثال في المقدمات \* ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلي للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة  
 وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا لهاصلية فكان الصوم  
 باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة  
 التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل  
 كانه موصوف متبوع فبقي الصوم مشروعا وبقي فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان  
 بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه \* وهو معنى قول الشيخ في الكتاب  
 انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا \* ولو صام عن واجب آخر لا يجوز  
 لحصوله مختلفا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك  
 اجابة الدعوة \* وهذا كاجوز علما ونابع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لا يمكن ايراد البيع  
 على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما \* ثم لو صام في هذه  
 الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدرا ما  
 يتحقق فيها وقتا بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره  
 باعتاقها وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها \* والافضل ان يصوم في وقت آخر ليكون  
 مؤديا لكل ما اوجب عليه مع التخاص عن ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع  
 الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره \*  
 ولا يقال ان المنهي لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية \* لاننا نقول  
 من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر امامن لم  
 يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم \* وهذا بخلاف الصلوة في  
 ارض مفسوبة لان المنهي عنه هو العصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى باركان  
 وشرائط معلومة والعصب ايضا شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه \* ولا يلزم ان من رأى رجلا  
 يفرق وهو في الصلوة وقد امكنه التخليص لوقف الصلوة فيقطع حيث يجوز وان كان  
 ما مورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضى في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة  
 منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما اوجب عليه كاملا \*  
 وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث  
 جازت صلوته مع ما بينا \* وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس الى  
 عدو من المشركين قد اظلمهم وهو قادر على ان يفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه  
 الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الغريق  
 منه فباخذ يده فيخلصه وقرب القاضد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض  
 اعضاءه فيمسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما في حالة الصلوة  
 البتة لان ترك كل فعل ضده باجماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجماع السواد والبياض  
 في حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب المنهي بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخره وعبادة وليس بمنهى عنه كالمصلي يرمي بصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه \* وهذا الان الركن في باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لاداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لوكثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان \* وكذا المشتغل بالصلوة في وقت التغيير على هذا لان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تارك للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم \* هذا كله كلام الشيخ ابي العين رحمه الله \* وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء \* وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصفه قائمه فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق باخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويوقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صح النذره اي بهذا الصوم \* او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذره لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قرينة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذره \* والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغد يوم النحر فلم يمنع صحة النذره (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر لصوم وايجابه ذكر للمعصية وقصد اليه فلم يصح كن نذرا ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكره وقصد اليه كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة وايجاب قرينة وقديما ان جهة القرينة اصل فيه فيصح النذره (فان قيل) ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال لله على صوم يوم النحر يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال لله على ان اصوم غدا وغد يوم النحر صح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح النذره لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حق فالصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهده

منهى عنه فلم يصح واذا قال غدا فلم يصرح في نذره بالمنهى عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حياضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغد يوم حياضها صح نذرها ويجب عليها القضاء \* والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا لاداء الصوم فلما علفت النذر بصفة لا تليق اهلا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه قوله (ولهذا) اى ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية \* اذا شرع في صوم يوم النحر ثم افسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لابى جعفر \* وذكر في المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابى حنيفة وعليه القضاء في قول ابى يوسف ومحمد رحمهم الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهى لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء كن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة \* وجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للنهى عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حق فلا يجب على القاطع شىء لحصوله مضافا الى صاحب الحق \* فبرى العبد عن عهده اى عهده القطع او عهده ما شرع فيه كن امر غيره باتلاف ماله فالتلفه لا يضمن لانه يأمره بخلاف النذر فانه بنذره ما صار مرتكبا للنهى عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما ذكر قوله (ومنها) اى ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوها اى زوالها او غروبها يقال ذلكت الشمس اى زالت او غابت \* اى الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولا يقيح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم لله تعالى لتكون حسنة كما في سائر الاوقات \* وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة بقبية مشروعة بعد النهى كما كانت قبله \* والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لظرفية العبادة \* كما جئت به السنة وهى ماروى عمرو بن عبيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سألته عن الصلوة \* صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محصورة حتى يستقبل الظل بالروح ثم اقصر عن الصلوة فانه ح تحجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محصورة حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار \* وفي حديث الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال \* انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزيناها في عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت  
طلوع الشمس و  
دلوها مشروعة  
باصلها اذ لا يقيح في  
اركانها وشروطها  
والوقت صحيح باصله  
فاسد بوصفه وهو  
انه منسوب الى  
الشيطان كما جاءت به  
السنة الا ان الصلوة  
لا توجد بالوقت لانه  
ظرفها لا معيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقتها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقتها فاذا دنت للمغرب قارنها فاذا غربت فارقتها فلا اتصلوا في هذه الاوقات \* فهذا معنى نسبة الموقت الى الشيطان \* ورأيت في بعض القصص ان زرادشت العين امر الجوس بالصلوة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم \* وقرنا الشيطان ناحيته رأسه \* قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب وجود الكفار للشمس عبادة له \* وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان النهى في كل منهما ورد لعنى في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال الان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف في اتحاد الظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فسادها مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معياره على مامر قوله ( وهو سببها ) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف للم يؤثر في الظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكمال كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيهما في الصلوة في الارض المفصولة حيث تأدى بها الكمال فقال الوقت وان كان ظرفا ولكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لافي الفساد بخلاف الصلوة في الارض المفصولة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب \* وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والالم يستقم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لافي الفرض وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب \* فقيل لا يتأدى به اى بالذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكمال وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكمال لا يتأدى بالنقص ( فان قيل ) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكمال كما يتأدى بالصلوة في الارض المفصولة ( قلنا ) النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب \*

وهو سببها فصارت  
الصلوة ناقصة  
لا فاسدة فقيل  
لا يتأدى به الكمال

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فإدخال تحت الامر فقواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التي لاتزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم وهذا قلنا نجبر بالسجود فلا يظهر في حق المأمور به \* وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان قضاءها في وقت آخر مكروه واجزأه وقد اساء لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت \* وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لانها نهى عنها فلم يجب صياتها عن البطلان كالصوم النهى عنه \* ولنا ان فساد الوقت للمالم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب صياتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قبل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا الواسك في الليل لا يكون صوما بحال \* ويعرف به اى يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بانتقاصه \* فازداد الاثر اثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع \* يوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لابصفة الكراهة بان يصير حتى ترتفع الشمس فهذا لزمه وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحققة الفرق ما ذكر الشيخ ابو العين رحمه الله ان ماتركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون لبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل والابن فان اسم الماء كينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة متجانسة في نفسها وماتركب من اجزاء مختلفة لا يكون لبعض اسم الكل كاسكنجيين المتركب من الماء والسكر والخل لا يكون لبعض منه اسم الكل فان الخلل لا يسمى سكنجيينا \* وكذا الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المترتبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الآدمي معروف ذلك عند اهل اللغة لانواع في ذلك \* ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهى الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه ونهى ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منها عنه ولهذا لو حلف ان لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ماقررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد على ماانعقد والمنعقد الماضى كان مشتملا عليهما فاضى لولزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة وتقرير ماانعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضى مرجحا على

ويضمن بالشروع  
والصوم يقوم بالوقت  
ويعرف به فازداد  
الاثر فصار فاسدا فلم  
يضمن بالشروع  
والنهي عن الصلوة  
في ارض مفصولة

جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركنة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا وحلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركنة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل متفلا ما لم يوجد منه السجدة لان مادون الركنة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهي عند وجود السجدة فامضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصياتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اي ليس بوصف ولا سبب فلم يتقصد ولم ينتقض ايضا حتى تأدى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الا ان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض \* وانما كان النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تبايعا في الطريق ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاورا فوجب الكراهة دون الفساد \* وفي بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص \* فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل \* والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة \* واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واجد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غضب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صححت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا

متعلق بما ليس بوصف فلم تقصد فكذلك البيع وقت النداء وهو بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازا عن النفي وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة والاختلاف فيه انما الكلام في حكم حقيقته



وذلك باطل وهذا لان فعله واحده هو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع  
والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب  
عليه \* ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة  
النزاع لكنهما متلازمان فيما تازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين \* وتمسك الجمهور باجماع  
السلف فانهم ما مروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع نثرة وقوعها  
ولانها الظالمين عن الصلوة في الاراضي المغصوبة اذ لو امر وابه ونهوا عنها لانتشر \*  
وبان الفعل وان كان واحدا في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد  
الوجهين مكروها من الوجه الثاني وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينه  
ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوبة ومن حيث انه غضب مكروه والغضب يعقل دون الصلوة  
والصلوة تعقل دون الغضب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد متعلق الامر والنهي الوجهان  
المتغايزان \* وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان  
ارتكبت النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخطا الثوب في تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه  
ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل  
وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وان جههما  
المكلف لم يخرج عن حقيقتهما \* وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يرمى الى كافر او الى  
كافر بحيث يرمى الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل  
بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد امرين مختلفين \* وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله  
ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به \* لانا انما جعلناه ما صيا  
من حيث انه يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في  
مسئلة الخياطة وقديلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه  
غاصبا \* الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة  
وانما يتقرب بافضاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا ثبت انهما وجهان مختلفان وان  
كان الفعل واحدا \* وما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في  
جواب ما برده تقضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اي بقاء المشروعية مع ورود النهي  
يخالف بيع الحر \* او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقح من حيث ان  
النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها  
بوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لا يصلح محل للبيع ولا بد لان عقاد من المحل فبطلت لعدم  
المحل وصار النهي عنها مستعارا للنفي بهذه القرينة \* واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من  
المشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع فاحدهما برفع الاصل والآخر برفع الصفة \* اولان كل  
واحد منهما عبارة عن العدم \* اولان كل واحد منهما محرم ولهذا صححت استعارة النفي للنهي في قوله  
تعالى \* فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج \* والمضامين ما تضمنته اصلا بالفحول ومنه قول

الشاعر ( شعر ) ان المضامين التي في الصلابة \* ماء الفحول في الظهور والحدب \* جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا \* والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من قحت الدابة اذا حبلت \* وهو فعل لازم فلا يجي اسم المفعول منه الاموصو ولا يحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار \* وصورته ان يقول بعث الولد الذي سيحصل من هذا الفعل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب قهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله ( وكذلك صوم الليالي ) اي وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه منهى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي عنه بمعنى النبي \* ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان اقبح في المجاور وهو الامساك في الليل لا يعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم التمر لان اقبح لمعنى اتصل بوقت الصوم قوله ( ولا يمكن ) لان الادعي لا يجي بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فعينت النهار للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان في النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل فعلى وفاق هو اها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذا صل بناء العبادة على مخالفة العادة لاعلى موافقتها \* ولا يقال بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا \* لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها قوله ( ولا يلزم النكاح بغير شهود ) اي ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروع عامع انه منهى عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة \* وبدليل انه لو حل قوله عليه السلام \* لانكاح الابشهود \* على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حله على النهي كما حل قوله تعالى \* فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج \* عليه لهذا المعنى لانا لانسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهارة وكقولك لا دخل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكرانه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا \* وقوله وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه للمل يبق مشروعا اصلا فينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لانا لعقد اصل العقد اذا الشبهة ما يشبه الثابت وليس بنات قوله ( ولان النكاح شرع للملك ضروري ) يعني ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول بقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولو وجب حلهما على النبي والنسخ ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثبات موجهه وهو الحرمة مع

الليالي لان الوصال غير مشروع ولا يمكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيا للابتلاء فصار النهي مستعارا عن النبي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لانكاح الابشهود فكان نكحا وابطالا وانما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع للملك ضروري لا يفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي بخلاف البيع لانه وضع للملك العين والتحريم لا يضاذه لان الحل فيه تابع الاترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالاتمة الجوسية والعيذ واليهام وكلك الحجر

المشروعية لا في الم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع للملك ضروري لا يفصل عن  
 الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرية مثله في الشرف والكرامة  
 واسترقاق لها حكما من غير جنابة ولكنه ان شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع  
 لاجتماع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع  
 النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه واهذا لا يظهر  
 اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرية مالكة لاجزائها ومانعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى  
 انه لو قطع طرفها واخرجت نساءها ووطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج  
 واذا كان الموجب الاصل في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما  
 لتضاد بينهما الحرمة ثابتة بالاجماع فيعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج  
 السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية ترااد لاحكامها للذواتها ومن ضرورة  
 خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النهي ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد  
 النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع  
 الظهار الموجب للحرمة لانه انما انفقوا في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض  
 فانها تزول لا بحالة فالاحرام ينتهي بصدده والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان  
 منزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسي لا يمكنه الوصول اليها الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح  
 لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمعنى غاية يمكن اظهار اثر النكاح  
 بعد انتهائها فلا يكون في الانقضاء فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منقضي) اي محمول على  
 التي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها  
 عن محمية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نقيضا  
 للحل لانها قوله (مستعار عن النبي) اي للنبي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في  
 النص العقد فانتهى محمول على النبي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة  
 الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم  
 فنخرج عن محمية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النبي لا بحالة \* قال شمس الائمة الدردي  
 رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان  
 مشروعا ثم صار منهي عنه ابقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل  
 قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتا) فلم يكن من هذا الباب \* ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد  
 نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما  
 فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال  
 الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب \*  
 ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء  
 المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم  
 منقضي لعدم محله فلفظ  
 النهي في قوله تعالى  
 ولا تنكحوا ما نكح  
 اباؤكم من النساء  
 مستعار عن النبي واما  
 استيلاء اهل الحرب  
 فاما صار منهي باسطة  
 العصمة وهي ثابتة  
 في حقنا دون اهل  
 الحرب لانقطاع  
 ولا يتنا عنهم ولان  
 العصمة متناهية  
 ينتهي سببها وهو  
 الاحراز فسقط النهي  
 في حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا نقضاً لذلك الأصل \* وتوجيه الجواب  
 اننا لنسلم ان الاستيلاء منى عند لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكاً  
 له بالاجاع ثبت انه منى عند لغيره وليس ذلك العصمة المحل والعصمة انما ثبتت في حقنا  
 دون اهل الحرب لانها انما ثبتت بالخطاب بالاجاع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية  
 التبليغ والالزام فكانوا في حق هذا الحكم اعنى ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من  
 المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم  
 على الصيد سواء \* ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء  
 ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلاً آخر يفرق به بين الاموال  
 والرقاب فقال ولان العصمة متناهية يعنى ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق  
 الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهى عبارة عن كون الشيء محرم  
 التعرض لمحصن الحق الشرع او لحق العبد انما ثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة  
 بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب  
 فينتهي العصمة الثانية به كما ينتهي عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها  
 سقط النهى ولم يبق الاستيلاء محظور الا انه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق ( فان قيل )  
 ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد  
 ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زالت العصمة  
 الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خيراً  
 فصارته خلا لا ينعقد البيع وان صار محل للبيع بعد زوال الحرمة كذلك هذا ( قلنا ) قد ثبت  
 بالدليل ان للفعل الممتد حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف  
 في حق المسح ولبس الثوب في حق الخنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في  
 دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سبباً للملك كاستيلاء  
 المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب \* وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج  
 عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال  
 ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيماً للحرم وصيانة لحرمة فاننا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه  
 لا يجب الارسال والجزاء يؤدى ذلك الى تقويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم \*  
 فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بمتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلاً \*  
 وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سبباً للملك بحال لان عصمتهم عن  
 الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم \* وبخلاف ما اذا دخل  
 المسلم دار الحرب مستأمناً فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال اليد  
 والدار جيعاً وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم  
 بالاحراز والمسلم لا يحزر نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حينما كان فكان بمنزلة مالواستولى عليه في دار الاسلام \* وحقيقة الخلاف ان  
 عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعنده  
 تثبت بالاسلام او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف بحقيقته في موضعه \*  
 ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فبذلك بالاستيلاء لان الاستيلاء  
 على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سبب للملك وعنده لما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل  
 العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة والله اعلم قوله  
 (واما الملك بالغصب) الى آخره جواب عن نقض اخر يرد على ذلك الاصل ايضا \* ووجه وروده  
 ما ذكرناه في الاستيلاء \* واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك في المغصوب  
 للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان  
 الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نقذيع الغاصب وسلم الكسب له \* وقال بعض المتأخرين  
 الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند  
 اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو  
 السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف  
 اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة \* ومع هذا في هذه العبارة بعض  
 الشبهة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله \* فالاسلم  
 ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا  
 السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لاحكامنا بتا بالغصب مقصودا ولهذا  
 لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال  
 ليس يتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تتبع محض والكسب كذلك  
 بدل المنفعة فيكون تبعامحضا وثبوته في البيع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا  
 بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط \* ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب  
 يجب بمقابلة اليد الفاتحة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب  
 بمقابلة اليد \* قال لان المضمون بالغصب مافات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما ذكرنا  
 مافات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاما هو قائم ليفوت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا  
 بقي الملك في المغصوب كما كان \* وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك يدا اذا تا على  
 مثال المضمون لكن اثبات يد المالك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه  
 يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فانبتنا الملك في الذات ضرورة تحقق  
 المماثلة بين الفاتح والجبر ومثبت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المغصوب  
 اذا كان مدبرا وتعدررده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه  
 ضرورة تحقق المماثلة \* وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين  
 وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالغصب  
 فلا يثبت مقصودا به  
 بل شرطا لحكم  
 شرعي وهو الضمان  
 لانه شرع جبر او لا  
 جبر مع بقاء الاصل  
 على ملكه اذ الجبر  
 يعتمد الفوات

الشرط وإن تم بقضاء القاضى ينبغي ان يزول ملكه عن المدبر كالموقوفى بجواز بيع المدبر  
واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب  
كما فى المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل فى ملك رجل واحد \* وحتنا فى ذلك قول  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الفداء المصوبة المصلية \* اطموها الاسارى \* فقد امرهم  
بالصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصديق بملك الغير اذا كان مالكم معلوما لا يجوز  
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه \* ولان الضمان انما يجب  
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده الا ترى  
انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لقيمة اليد ويتقدر بمالية العين \* والدليل عليه  
انه خلف عن الضمان الاصلى بالغصب والمضمون الاصلى هو المال المغصوب بعينه بالايجاب  
وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلى بالغصب فكذلك الخلف يكون خلفا عن ذلك  
المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز عن هذا  
كما لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن يمين المغصوب \* وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل  
المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير فى الشرع ونحن  
جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان \* ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق  
الجبر بالاتفاق والجبر يستدعى الفوات لاحالة لانه انما يجبر الفات دون القائم كان من ضرورة  
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه فى العين ليكون جبر المافات ولتحقق المائلة التى هى شرط  
ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه  
لاحالة كما فى قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التملك منه على تقوذ العتق  
منه ضرورة كونه شرطا فى المحل لان يكون قوله اعتقه عنى سببا للتملك مقصودا \*  
وتين بما ذكرنا انا ثبتت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا  
لحقه فى الفات ثم انعدام الملك فى العين لما كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسنا  
بحسنه \* وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان  
الشرط مما يثبت بالاثار به مقتضى كالامر بالاتفاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت  
مقتضى الاثار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء او لاثم العتق كالمصرح بالشراء ثم امر بالاتفاق  
فكذا ههنا يزول ملك الاصل او لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كالاتى بما ينص  
على الازالة من ضمان بيع \* وتين ان الغصب موجب للملك فى البدلين كالباع الا انه اوجب اقتضاء  
والشراء نصا (فان قيل) قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان فى بدل  
المقابلة قيام المبدل شرط كالتمن مع الثمن ليقابل به البدل وفى بدل الخلافة الشرط عدم  
الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتمن مع الوضوء والاعتداد بالا شهر مع الاعتداد  
بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفى بدل الخلافة اذا  
ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

وشرط الحكم تابع له فصار حسنا لحسنه وانما قبح لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا لشرط المشروع وهو وجوب الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة خلقه ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفايت وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا

التيمم فهنا اذا عاد العبد من الابق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف ( قلنا ) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكننا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما مضى انقضى بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء قوله ( وشرط الشيء تابع له ) لانه يثبت لتصحیح الغير لان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالمطهارة للصلاة فصار اي ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط \* حسنا بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب \* ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر بوجهين \* تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك الغاصب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون الغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لخلق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف لتحقيق الشرط فثبت هذا القدر \* ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه \* وقوله في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء الضمان \* وتقدير الثاني ان في المدبر القيمة ليست بيد العين لان ما هو شرطه وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده \* ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل ايجاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين \* وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالترضى كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضى كذا في المبسوط قوله ( فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين \* واجب اي ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة \* وهذا اي جملة مقابلا يقطع اليد \* جائز اي يمكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة قوله ( واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا ) وهذا يرد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره \* فقال نحن لانوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكناه جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطى الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمة \* ويانه ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين الملك ولكن لعنى البعضية وهو ان

ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم وبصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بمضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابائته لذلك الماء الذي هو بعضها واذ ثبت للماء والماء بعضهما عدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جعلها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حقها للبعضية اعني تحريم عليه امهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وبنائهم للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اي تعدى حرمة آباء الواطئ وابائته من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما \* والدليل على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضى الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف تبعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن \* ثم اقيم الوطئ مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط \* وكان الوطئ الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى \* فمن اتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون \* وبقوله عليه السلام \* نأكل اليد لمعون \* الا ان اتركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحلل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة \* وانما يختلف حكم هذه البعضية بالحلل فان القاء البذر انما يكون حرثا في المحل الذي خلق منبتاه وذلك النساء لالرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا المعنى المساس عن شهوة وانه سبب لوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ هو حرث والبعضية في الحرث فلم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا في الاسرار \* فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة بالواطئ ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة \* وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للمحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لالي ما هو محظور \* الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجع عليه واذ جعلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحريم هي عليه وتوقف في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كاه بطريق الكرامة لانه حرث لانه



زنا فكذلك هنا \* وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانساب التشريف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني ( فان قيل ) فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه باحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كفى الجارية المشتركة ( فلما ) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كما مر فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خلافا فيما هو سبب للحد فيجب الحد \* ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز عنها \* وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما ثبت حرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى \* فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم \* وعلى هذا الطريق يقولون المحرمة لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعديده حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعديده تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط \* قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة والخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة \* ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابي ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم \* وذكر الامام البرغري في طريقته ان في المسئلة اجاع الصحابة \* وكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجاع الصحابة او ما يقرب منه \* ثم ما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذي استدلل به الشافعي رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما ثبتت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء قليل وكالوطى بالشبهة ووطى الامة المشتركة ووطى الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لانه حرام بل للعنى الذي قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط قوله ( والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات ) اي الحرمات الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى \* ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كذا ذكرنا \* ثم تعدى اي الحرمات المذكورة \* منه اي الولد \* الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطى وبناته لا تعدى الا الى الام \* ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل  
في استحقاق الحرمات  
ولا عصيان ولا عدوان  
فيه ثم تعدى منه الى  
اطرافه ويتعدى منه  
الى اسبابه وما يعمل  
لقيامه مقام غيره فانما  
يعمل بعله الاصل الا  
تري ان التراب لما قام  
مقام الماء نظر الى  
كون الماء مطهرا  
وسقط وصف التراب  
فكذلك يهدرو وصف  
الزنا بالحرمة لقيامه  
مقام ما لا يوصف  
بذلك في ايجاب  
حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم \* ويتعدى اى سببية ثبوت هذه  
 الحرمة \* والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما  
 رجع اليه الضمير المستكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ  
 يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه \* الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطى  
 والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلا للشانعي والظر الى انفرج خلا لاله ولان ابى ليلى \* وما  
 يعمل لقيامه . مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية \* فانما يعمل بعله الاصل اى بالمعنى  
 الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية  
 الاصل كالنوم والتقاء الخناين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عملت  
 عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم \* وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة  
 التطهير نظر الى صلاحية الماء لا تطهيره ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلوين فكذلك هما  
 اقيم الزنا مقام الولد . بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدرو وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة  
 سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه . والولد لا يوصف بالحرمة واقبح لما ذكرنا \* وما روى انه  
 عليه السلام قال \* ولد الزنا شر الثلاثة \* ذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون  
 اصليح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الججاج قطب الدين  
 السربلي \* لقيامه اى انزنا \* مقام ما لا يوصف وهو الولد \* بذلك اى بوصف الحرمة \* في  
 ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار ووصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة  
 لافى حق سقوط الحد والله اعلم قوله ( واما حرق المعصية ) هذه المسئلة رابعة المسائل  
 الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب \* وقال انه ليس بمنهى لمعنى فى عينه بل  
 هو بمنهى لمعنى فى غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته  
 كالوطى حاله الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير \* وهذا لان خطاه انما  
 صارت سفرا بقصد مكانا بعيدا لا بقصد الاغارة والبغى والتردد على المولى الا ترى انه لو قصد  
 ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر  
 مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم  
 يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين  
 بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصليح سببا للترخص قوله ( ولا يلزم على هذا )  
 اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا فى غير المنهى عنه حتى يبق  
 مشروعا \* النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا فى عينها حتى لا تبقى مشروعا عاصلا \*  
 لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى فى الافعال الحسية \* مع كمال المقصود وهو  
 ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء \* على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال  
 الحسية لاتعدم بصفة القبح قوله ( والنهى ) اى المنهى عنه فى صفة القبح \* يقسم انقسام  
 الامر اى الامور به فى صفة الحسن تحقيفا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر \* ما قبح لعينه وضعا  
 وهو قسمان قسم لا يمتثل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان \* وقسم يمتثل

واما سفر المعصية  
 فغير منهى لمعنى فيه  
 لانه من حيث انه  
 خروج مديد مباح  
 وانما العصيان فى فعل  
 قطع الطريق او التردد  
 على المولى وهو  
 مجاور له فكان كالبيع  
 وقت النداء ولا يلزم  
 على هذا النهى عن  
 الافعال الحسية لان  
 القول بكمال القبح فيها  
 وهو مقتضى مع كمال  
 المقصود يمكن على  
 ما قلنا والنهى فى  
 صفة القبح يقسم  
 انقسام الامر ما قبح  
 لعينه وضعا مثل  
 الكفر والكذب و  
 العبث وما قبح لمحقا  
 بالقسم الاول وهو  
 بيع الحر والمضامين  
 والملاقيح لان البيع  
 لما وضع لتملك المال  
 كان باطلا فى غير محله  
 وما قبح لمعنى فى غيره  
 وهو البيع وقت النداء  
 والبصولة فى ارض  
 مغسوبة

ذلك كالكذب فان قمحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين كما ورد به الاثرو هو في مقابلة الصلوة \* وما قبح ملحق بالقسم الاول مثل بيع الحرو والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقود والحرا ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتعدى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقيق بالبيع وضعابو اصابة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التفويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج \* وما قبح لمعنى في غيره مجاور يقبل الانتفكاك مثل البيع وقت الداء والصلوة في ارض مفسوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة \* وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

( باب معرفة احكام العموم )

( قوله ) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اي في جميع الافراد الداخلة تحته \* قطعا ويقينا وقد فسرها في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما استشف عليه \* ويشير قوله العام بمعومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك وفيه خلاف كما سنينه \* وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى \* لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة \* فبحسب التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به بيان ظاهر بمنزلة الحمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله ( لا يقضى على العام اي لا يرجح عليه منقول من قضي عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله ( مثل حديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها الى كرهوا بالمقام بها لانهم توافقه فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوه واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوي حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزها البول فان عامة عذاب القبر منه اذا البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوالابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لمناصح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ( فان قيل ) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ ( قلنا ) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا

( باب معرفة احكام العموم )

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله ويقينا بمنزلة الخاص فيما تناوله والدليل على ان المذهب هو الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرينين في بول ما يؤكل لحمه منسوخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام استنزها من البول

ان المثلثة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام  
فدل اتساعه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال  
فلا يعتبر قوله ( ومثل قوله عليه السلام \* ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة \* يجب  
العشر في قليل ما خرجته الارض وكثيره عند ابى حنيفة رحمه الله لعوم قوله عليه السلام  
\* ما سقته السماء ففيه العشر \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجب العشر في اقل من خمسة  
اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام \* ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة \* قال  
المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا يجب  
في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة \* والجواب لابي حنيفة  
رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما  
كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبد  
اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيئا كان ناسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا  
ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له \* وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط  
وفيما نحن فيه كذلك كذا في القوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ما سقته السماء  
ففيه العشر \* وذكر بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله اعامل بالحديث العام دون الخاص في  
هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص  
المختلف في قبوله لانهما لسانا ويرجع العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام  
ما سقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانهما عملا به فيما وراء خمسة اوسق وحكما تفاوت  
الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فواجب العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية  
عملا بهذا الحديث وجعل الحديث الخاص مخصصا له \* و ابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث  
الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله ( وما ذكر محمد ) عطف على ما  
تقدم من الدليل من حيث المعنى \* وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما  
قال ابو حنيفة كذا وما ذكر محمد \* اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لاخر في كلام موصول  
كانت الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق \* واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابى يوسف  
وعلى قول محمد رحمه الله يكون الفص بينهما نصفين \* وجه قول ابى يوسف ان بايجابه  
في الكلام الثاني تين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا  
البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان  
الموصول فيه والمفصول سواء كافي الوصية بالرقة لانسان وبالخدمة او العلة لاخر كذا  
الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة \* ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة  
والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح  
موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص  
ايجابا للثاني وبقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثبت

ومثل قوله عليه  
السلام ليس فيما دون  
خمس اوسق صدقة  
نسخ بقوله ما سقته  
السماء ففيه العشر  
ولما ذكر محمد رحمه  
الله في اوصى بخاتمة  
لانسان ثم بالفص منه  
لاخر بكلام مفصول  
ان الحلقة للاول و  
الفص بينهما وانما  
استحقه الاول بالعموم  
والثاني بالخصوص  
وهذا قوامه جميعا

المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهم نصفين \* وليست الوصية الثانية رجوعاً عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثاني \* بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمره ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض في الايجاب وكذا السكنى والثمره \* يوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الافصح صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولاً له ولهذا جعل عبارة عمورا المستثنى وبمثله لو اوصى بالرقبة الا خدمتها او بالدار الاسكنها او بالبستان الا ثمرته بطل الاستثناء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء في اخراجها فاذا اوجبها للاخر اختص بهما من اوجهها كذا في المبسوط \* وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والايضاح والزيادات للقاضي الامام فخر الدين والزيادات للامام العنابي والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعاً محمولاً على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد \* ويؤيده ما ذكره القاضي الامام في التوقيم وقد دل على هذا القول فتاواه ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى الى آخره فقد اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف \* وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف ابي يوسف وانما ذكر خلافه في المبسوط \* او تصرف الاشارة في قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعاً \* او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افراداً متفقه الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل في اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء تماماً كذلك الخاتم لكنه شبه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لا يخل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة \* وقد يجوز الاستدلال بمثله كالمواحد مع العشرة في مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث انه لا يمكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لانه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظر وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاماً لتعدد اعتبار اجزاء يصح اقترانها حساً كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصاً وهو لا يجري الا في العام قوله (وقالوا) اى العلماء الثلاثة في رب المال الى اخره \* اذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتاً بالتخصيص او باتفاقهما ثم نهما رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهييه فهاولى فيجعل اختلافهما حجراً عن العموم \* وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالتزوق قد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئاً فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفي العقد خسرت ان دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا في رب المال  
والمضارب اذا  
اختلفا في العموم  
والخصوص ان  
القول قول من يدعى  
العموم .

ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البروقد خالفت فالقول قول المضارب مع  
 عينه استحسانا عندنا وقال زفر رجه الله القول قول رب المال وهو القياس \* وفي قول  
 الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايهما يدعى العموم فالقول قوله \*  
 فزفر رجه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال، ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله  
 فكذلك اذا قر به بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول  
 فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله \* ولنا ان  
 مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتام ذلك باعتبار العموم في التفويض  
 لتصرف اليه \* والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به  
 جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتخصيص على ما يوجب  
 التخصيص كالوكالة \* وهو معنى قول الشيخ لما يوجب الترجيح بدلالة العقد \* واذا ثبت  
 ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعى  
 تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كافي البيع اذا ادعى احدهما شرطا  
 زائدا من خيار او اجل قوله (ولو لا استوائهما) اي ولو لا المساواة بين الخاص والعام  
 او بين الخصوص والعموم \* لما رجب الترجيح اي ترجيح العموم ههنا \* بدلالة العقد وهي  
 ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه  
 لا يساوي الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذي لم يثبت خصومه) يعني العام من الكتاب  
 والسنة المتواترة \* لا يحمّل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما  
 ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض  
 القطعي \* هذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا  
 ونقل ذلك عن ابي بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وهو  
 قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة  
 رضي الله عنهم فان ابا بكر جمع الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث يخالف الكتاب وعمر  
 رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في الميتة انها لا تستحق الذقة وقال لا تترك  
 كتاب الله يقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب  
 الميت بكاء اهله وتلت قوله سبحانه \* ولا تزر وازرة وزر اخرى \* اورد هذا كله الجصاص  
 ذكر ابو اليسر في اصوله \* واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن  
 احمد السلمي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظني انه اراد به القاضي  
 الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن المحسن بن احمد بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف  
 بالقاضي الشهيد فاما ابو الفضل فرمى بالحاكم الشهيد \* ما قلنا وهو ان العام مثل الخاص  
 في ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اي ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز  
 بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره \* اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا تحل

ولو لا استوائهما  
 وقيام المعارضة  
 بينهما لما وجب  
 الترجيح به دلالة  
 العقد وقد قال عامة  
 مشايخنا ان العام الذي  
 لم يثبت خصومه  
 لا يحمّل الخصوص  
 بخبر الواحد والقياس  
 هذا هو المشهور  
 واختاره القاضي  
 الشهيد في كتاب  
 الفرر ثبت بهذه  
 الجملة ان المذهب  
 عندنا ما قلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى \* ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه \* الآية \* ومطلق النبي يقتضى التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النبي للبدلغة فيقتضى حرمة كل جزء منه والهواء في قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كتابه عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كتابه عن المذبح فالذبح الذى يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى \* اوفسقا اهل لغير الله به \* وقال الشافعي رحمه الله تحمل لحديث البراء بن عازب وابي هريرة رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمي اولم يسم \* وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا يدري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال \* اذكروا اتم اسم الله وكلا \* قال ولا تمسك لكم في الآية لان الناسي قد خص منها بالنص وهو ما روى انه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسيا فقال \* كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم \* فخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة ايها فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان \* او نخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضى الله عنهم \* فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لان اسم الآية لحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك لذلك بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذبح بخلاف القياس للجزء كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الآية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطع \* ولان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم الجمع وهما لم يبق تحت النص الاحالة العمد فلو اُلحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز \* مع انه لا يستقيم الخاق العامد بالاسم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فائبات التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط الذبح في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكافي في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد \* ولان الخلف انما يبارى اليه عند العجز عن الاصل كافي في التراب مع الماء والعجز انما تحقق في حق الناسي دون العامد \* ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع الاعراض عنها بخلاف الناسي فانه غير معرض \* واما حديث عائشة فدليلها لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل وانما افق النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له تناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى \* واما حديث البراء وابي هريرة رضى الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في

المسوط ( فان قيل ) المراد من الآية \* اماماذبح لعير الله كما قال الكلبي \* او ذبايح المشركين  
 للاوثان كما قال عطاء \* او الميتة والمنخفة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل  
 متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله \* وبدليل قوله عز اسمه \* وان الشياطين  
 ليوحون \* اي ليوسوسون الى اولياءهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في  
 تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتل الله لافي متروك التسمية \*  
 وبدليل قوله جل ذكره \* وان اطعموهم انكم لمشركون \* وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار في  
 اباحة الميتة لافي متروك التسمية ( قلنا ) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية  
 عمدا وغيره والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب \* وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك  
 التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتد حرمة يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا  
 اياحه وانما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباسعي عن الميراث يقتل العادل لانه يقتله متأولا \*  
 وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اولياتهم قلنا سلسا ان هذا النص يدل على ان سبب  
 نزول الآية مجادلتهم في الميتة لان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل  
 وهي الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم يوصف  
 دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها  
 متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا جلت  
 على الميتة وعلى ذبايح المشركين كما ذكره الخضم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه  
 ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز \* قال شمس الاثمة في المسبوط كان ابن عمر  
 رضى الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا به قال مالك واصحاب  
 الظواهر وكان علي وابن عباس رضى الله عنهم يفصلان بين الناسي والعامد كما هو مذهبا  
 فقد كانوا يجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفي باجتماعهم  
 حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسمع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي  
 بجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه يخالف للاجماع والله اعلم قوله ( وكذلك قوله تعالى  
 ومن دخله كان امنا \* ) مباح الدم برده اوزنا واطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يباع حتى يضطر الى  
 الخروج فيقتل بخارج الحرم لقوله تعالى \* ومن دخله كان امنا \* علق الامن بالشرط فثبت عند  
 وجود الشرط لان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار آمنا ولا يتحقق الامن الا بازالة  
 الخوف وغير الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن في حقه ففرقنا ان النص متناول  
 للجاني فثبت الامن في حقه \* وقال الشافعي رحمه الله يقتل فيه لان الجاني قد خص من الآية  
 بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل  
 فوجدوه متعلقا باستار الكعبة قتلوه \* وقوله عليه السلام \* الحرم لا يعيدنا صيا ولا فارابدم \*  
 وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم

واهدا قلنا ان قول الله  
 تعالى ولا تأكلوا  
 مما لم يذكر اسم الله  
 عليه عام لم يلحقه  
 خصوص لان  
 الناسي في معنى  
 الذكرا لقيام الملة  
 مقام الذكرا فلا يجوز  
 تخصيصه بالقياس  
 وخبر الواحد  
 وكذلك قوله ومن  
 دخله كان امنا لم  
 يلحقه الخصوص  
 فلا يصح تخصيصه  
 بالاحاد والقياس  
 وقال الشافعي العام  
 يوجب الحكم لا  
 على اليقين وعلى  
 هذا مسأله



فما لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى \* وبالقياس على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه \* وقال ومعنى الآية ومن حجه فدخله كان آمنا من الذنوب التي اكتبها او من النار \* فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية \* وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك به او ثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد فاللزام عليه بهذه الآية متعذر واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي الى تلوئيه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم \* ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيها آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت في الحرم \* لاننا نقول مقام ابراهيم مقام عنه ابراهيم وتعبدا و ابراهيم كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنه صار الحرم مأمنه ايضا تبعاله لانه من حريمه \* لاننا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مأمن للجاني ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله \* ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن نعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم ير وانا جعلنا حرما آمنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبتت الامن للصيد بدخول الحرم فلامعنى للفصل بين البيت والحرم \* ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم \* ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت \* وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك \* ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وبقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لتقليل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامن ثبت فيها تبعالانفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

في الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاء الامن الذي ثبت  
 تبعاً \* بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشاً بعد فوات  
 طرفه فكان اتلاف طرفه اخراجاً له عن الصيدية \* ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو  
 قوله عليه السلام لا تنفر صيدها الحديث \* وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان  
 النص تناول الداخل في الحرم وبال دخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه \* ولان الملتجئ الى  
 الحرم معظم حرمة بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك الحرم فلا يستحق الامن \*  
 واما قتل ابن اخطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر \*  
 واما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يعيد عاصيا او الزيادة ليست بمشهوره ولئن ثبتت فيحمل على  
 انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله (قال الشافعي العام يوجب الحكم لاعلى اليقين يعني موجب  
 العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جاز تخصيص العام ابتداءً بهما وجعل  
 الخاص اولي بالمصير اليه من العام مقدماً كان او متأخراً كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي \*  
 على هذا دللت مسائله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل  
 الحديث كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* وبيانه ان الشافعي رحمه الله اجاز العربية وهي ان  
 يتناع الرجل ما على رؤس النخل خرصاً بمنزلة ما يعود اليه بعد الجفاف تماً فيادون خمسة  
 اوسق لما رى انه عليه السلام رخص في العرايا سئل زيد بن ثابت رضي الله ما عراياكم هذه  
 قال ان محابيح الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب لياثنا وليس بايدنا نقد بتناعه وفتدنا  
 فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه ان يتناع بخرصها تماً فأنكل مع الناس  
 الرطب \* فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه \* وعندنا لا يجوز  
 ذلك البيع لان ما على رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلاً بكيل عملاً بمعموم ذلك  
 الحديث فرجحناه بمعمومه ولكن بكونه متفقاً على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا  
 العربية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري  
 دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه  
 وكان ذلك تمر محدوداً بالخرص ليندفع ضررة عن نفسه ولا يكون مخالفاً للوعد وهذا عندنا  
 جائز لان الموهوب لم يصرم ملكاً للموهوب له مادام متصلاً بملك الواهب فإعطيه من التمر  
 لا يكون عوضاً عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعاً لمجاز الاله في الصورة عوضاً يعطيه \*  
 للتميز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيادون خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة  
 مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده \* وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيادون  
 خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقت السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف  
 ومحمد الا انه رجح نظراً الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل  
 حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ للم يعرف بينهما جعلاً كما نهما وردا معاً فيجعل الخاص  
 مخصوصاً للعام حتى لو علم كون العام متأخراً كان ناسخاً للخاص عندهما خلافاً لقوله

وقال بعض الفقهاء الو  
 قف واجب في كل عام  
 حتى يقوم الدليل  
 وقال بعضهم بل يثبت  
 به اخص الخصوص  
 اما من قال بالوقف  
 فقد اخرج بان اللفظ  
 العام مجمل فيما يريد  
 به لا اختلاف اعداد  
 أجمع الا ترى انه  
 يؤكد بما يفسره  
 فيقال جاءني القوم  
 اجعون وكاهم فلما  
 استقام تفسيره بما  
 يوجب الاحاطة علم  
 انه كان محتملاً الا ترى  
 ان الخاص لا يؤكد  
 بمثله يقال جاءني زيد  
 نفسه لاجبعبه لانه  
 يحتمل المجاز دون  
 البيان فلا يؤكد  
 بالجميع وقد ذكر  
 الجمع واريد به البعض  
 مثل قوله تعالى الذين  
 قال لهم الناس ان  
 الناس قد جمعوا لكم  
 وانما هو واحد  
 فلذلك وجب  
 الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل بمعنى على العموم  
او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تجزوا فرقا \* فمنهم من قال ليس في اللغة صيغة معينة للعموم  
خاصة لا يكون مشتركة بينهما وبين غيره واللفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما  
ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما او مجملة فتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً الا ان يقوم  
الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في المجمع \* والخبر والامر والنهي في  
ذلك سواء \* وهو مذهب عامة الاشعية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من  
اصحابنا \* ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة  
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه  
اخذا ابو عبد الله التلمجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة \* ومنهم من توقف في حق  
الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم  
والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الامام  
ابو منصور الساري رحمه الله \* ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في  
الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن  
الكرخي \* ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم \*  
ف عند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلاً \* وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص  
الخصوص \* وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لافي الاعتقادات  
لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل \* وكذا اذا قال على دراهم لفلان فعند الفريق الاول  
والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال على شيء \* وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة  
دراهم لانها اخص الخصوص \* وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان  
العمل بالعموم هنا متعذر فيصير الى اخص الخصوص \* ثم لما كان وجوب التوقف  
عند الفريق الاول للاجبال او للاشتركا اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين \* ف اشار الى  
الاجبال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اي في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من  
موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان  
يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جائني القوم  
كلهم واجعون ولو كان العموم الاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجب  
كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجب بان يقال جائني زيد كله او جميعه ولما استقام  
ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه \* واذا كان كذلك كان البعض مراداً منه لاحالة  
وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل  
في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمع فيجب التوقف فيه  
\* وحاصل الفرق ان قوله جائني زيد موضوعه الاصل معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له ايضا  
بطريق المجاز وهو مجي \* الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصل في العام فالجمع وذلك يوجد

في الكل فيباد ونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد  
 بطريق المجاز ولهذا يؤول كدما يقطع الاحتمالين اي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاء في  
 القوم انفسهم كلهم او اجمعون ولا يقال جاء في زيد بنفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال  
 والاشتباه فيه في موضوعه الاصل كان بمنزلة الجمل بخلاف الخاص \* و اشار الى الاشتراك  
 بقوله وقد ذكر الجمع اي صيغة الجمع واريد به البعض اي البعض الخاص مثل قوله تعالى  
 الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 يوم احدان يوافيه العام المقبل بيدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل نعيم بن مسعود  
 الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعني المؤمنين  
 قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحدان الناس اي اهل  
 مكة قد جمعوا لكم اي الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اي ثبوتا  
 في دينهم واقامة على نصرته نبيهم \* وما استعملت هذه الصيغة في الخصوص استعمالا شاملا كما  
 استعملت في العموم بل استعملها في الخصوص اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات  
 المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ  
 الاصل في الاستعمال الحقيقية كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في  
 مسمياته استعمالا واحدا \* متشابهة فمن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كمن  
 ادعى على العكس \* واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لاحتمال حتى يتبين المراد \* والفرق بين  
 الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف  
 عليه بالتأمل وبالبيان كما في المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول  
 باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع  
 امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من  
 الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة  
 الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه  
 قول مشايخ سمرقند رحمه الله ان صيغ العموم موضوعه في اصل الوضع ولكن في عرف  
 الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو  
 اعتقدنا فيها العموم لاننا من عن الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثرت  
 العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا الانا من من ان  
 يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محذور اذا احتمال ارادة العموم قائم ايضا قلنا بالتوقف في  
 حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا \* ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر  
 والنهي ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر  
 والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه  
 بالدليل الذي قاله الفريق الاول \* ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخران  
 الاخص وهو الثلاثة  
 من الجماعة والواحد  
 من الجنس متيقن  
 فوجب القول به

والتحريم والتنزيه في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فتوقف فيهما بخلاف الخبر  
لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله ( ووجه قولنا والشافعي انه موجب ) الى آخره  
واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول  
والى اجاع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدي احرار اشارة الى المعقول  
قوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجاع \* اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت  
دلالات على المعاني المقصودة وقدم تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين  
العقلاء كعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر  
المقاصد اذا الالفاظ لا يقصر عن المعاني اعنى المعاني التي يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم  
باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان تحصيل  
مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل  
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من  
ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله ( الا ترى ) متصل بقوله عرفنا معنى الدليل  
على انه مقصود بين الناس عرفنا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جلة يقول عبيدي احرار  
ولاسبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فن جعله موجب التوقف فانه يسد على المتكلم  
باب تحصيل مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله \* واعتراضوا  
على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة ثبتت توقيفا ونقلا لقياسا \* وان  
سلم ان ذلك واجب في الحكمة لانسلم عصمة واضع اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها  
الا ترى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزمت  
استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الالوان ثم لم تضع للروائح اسماء حتى لزمت  
تعميمها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال  
احمر او اصفر \* ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل  
عليه فقط فان العين موضوع للبصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه في غير  
البصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص \* واما بيان الثاني وهو العمدة  
في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة  
الدين متوارث اى ثابت فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما في التوفي  
عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها يعتد بابعدا اجلين لان قوله تعالى  
والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى اى وازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر  
وعشرا اى يعتددر هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الالبالي والايام داخله معها يقتضى انها  
تعتد اربعة اشهر وعشر \* وقوله عز اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء  
اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير  
معلوم فوجب القول بابعدا اجلين احتياطاً \* وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا و  
الشافعي انه موجب  
لان العموم معنى  
مقصود بين الناس  
شرا وعرفا فلم يكن  
له بد من ان يكون  
لفظ وضع له لان  
الالفاظ لا يقصر  
عن المعاني ابدا  
الا ترى ان من اراد  
ان يعتق عبيده كان  
الاسبيل فيه ان يعمم  
فيقول عبيدي احرار  
والاحتجاج بالعموم  
من السلف متوارث  
وقد احتج ابن مسعود  
رضى الله عنه في  
الحمل انه ينسخ سائر  
وجوه العدد بقوله  
واولات الاحمال  
اجلهن ان يضعن  
حملهن وقال انه  
اخرهما نزولا

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر في النزول عن قوله عز اسمه \* والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن \* الآية حتى قال من شاء باهله عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصوى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى \* يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا \* فلماذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله (فصار ناسخا) اي صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله عز اسمه \* والذين يتوفون منكم \* واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه \* فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتر في عنها زوجها وغيره اخص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال \* وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا \* خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بمومه حكم هذا النص الخاص بالنسبة في حق الحامل لكونه متأخر عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص \* ثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القريين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالتأخر لمعرفة \* وكذلك اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطئها ملك اليمين قال علي رضي الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم الجمع بينهما وطئها ملك اليمين كان اولي وقوله جل جلاله \* او ما ملكت ايمانهم \* يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولي احتياطا \* وواقفه عثمان رضي الله عنه في ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم \* ولا يقال المبيح عبارة والمحرمة دلالة فلا تعارضان \* لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل ترجح عليه \* على ان نقول الحرمة ناسخة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطئ جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير تكبير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه \* نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة \* واجروا قوله تعالى \* الزانية والزاني \* والسارق والسارقة \* ومن قتل ظلوما \* وذروا ما بقى من الربوا \* ولا تقتلوا انفسكم \* ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم \* وقوله عليه السلام \* لا وصية لوارث \* لا تنكح المرأة على عمتها \* من التقي السلاح فهو امن \* لا يرث القاتل \* لا يقتل والد بولده \* الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم \* ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى \* لا يستوي القاعدون من المؤمنين \* قال ابن مکتوم وكان ضريرا يارسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة فدل على ما قلناه موجب مثل الخاص واحتج على رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين وطئها ملك اليمين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الاهلي ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهو قوله تعالى وان تجمعا بين الاختين فصار التحريم اولي

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين \* ولما نزل قوله تعالى \* انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم \* قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمد اجماع وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم من الحسن الآية تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدلت استدلت بلفظ مشترك او مجمل \* ولما نزل قوله تعالى \* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فينبى النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر \* واخرج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فندعهما ابو بكر بقوله عليه السلام الا بحقها ولم ينكر عليه ان تعلق بالعموم هذا وامثاله لا تنحصر حكاية فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الاما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لادليل العموم فكان القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده \* قال الامام انزال الى رحمة الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى العموم لا يختص بلغة العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضرها مع الحاجة اليها \* ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام \* وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام \* وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض \* وبيان ان السيد اذا قال لعبد من دخل اليوم دارى فاعطه رغبة او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا من جلتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فاعقلوا اذا سمعوا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل \* واوانه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك ما ما فقلت لك اردت القصار او السود استوجب التأديب بهذا الكلام وتبيل له مالك والنظر الى الطول واللون وقدمت باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي \* واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا متقوضا وكذا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تم عند القائلين بالعموم \* ولذلك قال تعالى \* اذا قالوا اما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذى جاءه موسى نورا \* انما اوردها نقضا على كلامهم فان لم يكن عام فلو ورد بالقص عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر \* واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او اماتي ومات عقبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او يتزوج باى جواريه بغير رضاه الورثة واذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك اقرارا محكوما به في الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر \* ولا خلاف انه لو قال اتفق على عبيدي غانم او على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة من دخل الدار وينبغي ان يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها ( فان قيل ) ان سألنا لكم ماذا كرمتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلانسلم وفي قوله اتفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالاتفاق على الجميع بقريئة الحاجة الى النفقة وفي قوله اعط من دخل داري بقريئة اكرام الزائر ( قلنا ) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لاتفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا بالاتفاق مطيعا بالتصنيع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا بقي العموم قوله ( وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلي باللام فيتساول الجمع نكاحا ووطئا قوله ( ثم قال الشافعي ) الى آخره \* اختلف ارباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والتكلمين منهم موجه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند \* وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجه قطعي كوجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس \* تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الاعلى احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه \* ان الله بكل شيء عليم \* لله ما في السموات والارض \* واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد \* وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واغوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين \* وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما نذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال الشافعي كل عام يشمل ارادة الخصوص من التمسك فتحكنت فيه الشهية فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه و ارادة الباطن لا تصلح دليلا لانا لم نكلف دليلا ذلك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا



بعد التخصيص لا بصير مجازا فيما وراءه وإذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة  
سمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك  
اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين  
فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا  
يعتبر من غير دليل \* واما احتمال التسخيح فذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه  
لا يوجب شيئا مالم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على التسخيح فقد زال الاحتمال  
فانه لا يتصور في زماننا ابتداء التسخيح حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص  
يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فهووم في كل زمان وكل عام  
محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم \* ويبدل على صحة وايضا الصحابة  
والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان  
ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم \* وتمسك من قال بان موجه قطعي بان اللفظ متى  
وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند الملاقاة واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل  
على خلافه ثم صيغة العموم موضوعاته وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا قطعيا  
حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان سماه ثابت به قطعيا لكونه موضوعا له حتى  
يقوم الدليل على صرفه الى المجاز \* فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا  
لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر  
الا ان يظهر دليل ققبل ظهوره يكون موجه ثابتا قطعيا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما  
كانت خفية لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجه ثابتا قطعيا قبل ظهور الدليل \*  
يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبس  
على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة  
الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب \*  
قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة  
واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما يكلفنا ما ليس في  
الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل اليه من  
الارادة الباطنة وبق احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعيا وانه كلام حسن ولكن  
يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازة \* والجواب عنه ان الله تعالى لما يكلفنا ما ليس  
في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يحتمل الباطن حجة اصلا  
في حقنا وسقط اعتبارها في العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لتبوت  
الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد \* كاقامة البلوغ  
مقام اعتدال العقل واقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقة ما حتى سقط اعتبار  
الاعتدال فلم يحاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله \* وكذا

والجواب عما احتج  
به طائفة أهل المقالة  
الأولى أن ادعى أنه  
موجب لما وضع له  
لأنه محكم لما وضع له  
فكان محتملان يراد به  
بعضه فيصلح توكيده  
بما يحسم باب الاحتمال  
ليصير محكما كالخاص  
يحتل المجاز فتوكيده  
بما يقطع لا بما يفسره  
فيقال جاءني زيد  
نفسه لأنه قد يحتمل  
غير الجئي مجازا

﴿باب العام اذا خلفه﴾

﴿الخصوص﴾

فان لحق هذا العام  
خصوص فقد  
اختلف فيه فقال ابو  
الحسن الكرخي لا  
يتى حجة اصلا سواء  
كان المخصوص معلوما

او مجهولا وقال غيره

ان كان المخصوص

معلوما يتى العام فيما

وراء المخصوص على

ما كان وان كان

مجهولا يسقط حكم

العموم وقال بعضهم

ان كان المخصوص

معلوما يتى العام فيما

ورائه على ما كان

فاما اذا كان مجهولا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كما قال ان اخبرني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق  
فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا \* قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط  
اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب  
والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلما سقط في حق التبعية في حق الاصل  
اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيها ساقط في حق  
العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج  
به الطائفة الاولى) يعني الواقفية ان ادعى انه اى العام موجب لما وضع له وهو العموم  
قطعا عند عدم دليل الخصوص \* لانه محكم لما وضع له اى فيما وضع له بحيث لم يبق  
صلاحية لارادة الخصوص \* فكان محتملا ان يراد به بعضه اى صالحا في ذاته لذلك وقد  
حققنا هذا في اول باب احكام الخاص \* بما يحسم اى يقطع بالكلية \* باب الاحتمال اى  
صلاحية الان يراد به بعضه \* ليصير محكما اى غير قابل لمعنى آخر يعنى انما يصلح توكيده مع  
انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا للماظنه الخصم انه مجمل او مشترك  
فيصير بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد ازالة لخفاؤه وتعيينا لبعض مسمياته \* كالخاص  
يحتل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير  
الجئي اى غير مجئي زيد بل يحتمل مجئي خبره وكتابه \* وانما لم تعرض لجواب اصحاب  
الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا وانما سويتا في موجب العام بين الخبر والامر  
والنهي لان ذلك حكم صبغة العموم وهى موجودة في الكل فلا توجه الى الفرق بين الخبر  
وغيره \* وقول الفارق الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهي عامة قلنا فكذا الاجماع  
منعقد على التكليف باختيار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى \* وهو  
يكل شئ عليم \* وكذلك عموما الوعد والوعيد اذا بمعرفتها يتحقق الازجار عن المعاصي  
والانقياد للطاعات ومع التساوى في التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

﴿باب العام اذا خلفه الخصوص﴾

اعلم ان التخصيص لغة تميز بهض الجملة بحكم واهذا يقال خص فلان بكذا \* وفي اصطلاح  
هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه \* فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام \*  
وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه \* وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم  
انما هو الخصوص \* وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام \*  
والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن \*  
واحترازنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا من التخصيص من معنى  
المعارضة وليس في الصفة ذلك \* ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا  
يجرى الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجرى التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير

فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال (موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق وتغير باستثناء مجهول بلا خلاف \* ويقولنا مقترن عن النسخ  
 فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا واستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله  
 تعالى \* ثم التخصيص يجوز في جميع اللفظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ  
 لا يؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كما امتنع النسخ فيه \* ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان  
 اللفظ لما احتل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من  
 النسخ في شيء \* كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي  
 قال الله تعالى \* ما تذر من شيء انت عليه الا جعلته كالريم \* واوتيت من كل شيء \* وقد اتت  
 تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالريم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء \* واذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين \* احدهما ان العام بعد  
 التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا \* والثاني انه هل يبقى حجة  
 بعد التخصيص ام لا \* اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب  
 ام نفس الاجتماع \* فن شرط فيه الاجتماع دون الاستفراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد  
 التخصيص الى ان ينهي التخصيص الى مادون الثلاثة فتح يصير مجازا \* ومن قال شرطه الاستيعاب  
 قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فردا واحدا لان الكل يذني باتقاء جزئه فلا يبقى  
 عاما ضرورة \* فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال به بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق  
 عاما \* وقيل بل هي مسألة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة  
 شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص \* وذهب بعض من شرطه الاستيعاب  
 الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فن حيث انه تناول بقية السميات كما تناول قبل  
 التخصيص كان حقيقة فيها من حيث انه اخص بها وقصر عما عداها كان مجازا \* وفي  
 اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوهها في غير هذا الكتاب \* اما الفصل  
 الثاني وهو الذي عقد الباب لبيان \* فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص  
 منه حجة \* فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية  
 وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف  
 فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او  
 مجهولا كما لو قيل اقلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص المخصوص اذا كان  
 معلوما \* وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي  
 ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان \* ثم من قال منهم ان  
 موجه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد \*  
 ومن قال منهم ان موجه ظني يبقى عنده ظنيا \* وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر  
 في العام اصلا \* وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص  
 فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل المخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو العين في طريقته \*  
 وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما عرض المصنف عنه قوله ( بعامة العمومات ) اى  
 باكثرها \* مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل  
 ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم \* وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل  
 وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بيانها لم تزل الجهالة عنه بالكفاية لانه ثبت به ان الربوا يجرى  
 في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي  
 عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك  
 عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع \* وكذلك اى وكايفة السرقة والبيع نصوص الحدود  
 وهى قوله تعالى \* الزانية والزانية \* والسارق والسارقة \* والذين يرمون المحصنات \*  
 \* الشيخ والشيخة اذا زنيا \* لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام \* ادروا الحدود  
 ما استطعتم \* ادروا الحدود بالشبهات وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به \* وفيه  
 اى فيما خص وهو مواضع الشبهة \* ضرب جهالة اى لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا  
 فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه \* وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل  
 عام سواء خص منه شئ او لم يخص ولابد كره الشيخ لظهوره قوله ( والصحيح من مذهبنا  
 الى آخره \* والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان باحنيفة رحمه الله استدلى على فساد  
 البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان  
 شرط الخيار قد خص منه \* واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام \* الجار  
 احق بصقبة \* وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق  
 بصقبة \* واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم  
 يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح \* وابو  
 حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعيا  
 لان القياس لا يكون موجبا قطعيا كيف يصلح معارضه لا يكون موجبا قطعيا كذا ذكره شمس  
 الائمة رحمه الله \* وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في المخصوص المعلوم لافي المجهول اذ ليس  
 فيما ذكر مخصوص مجهول \* الا ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في التوقيم والذى ثبت عندي  
 من مذهب السلف انه يبق على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جميعا ولكن غير موجب  
 للعلم قطعيا فروى المذهب في الفصلين فثبت المذهب به قوله ( اجاع السلف على الاحتجاج بالعموم )  
 اى بالعام الذى خص منه فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضى الله عنهما في ميراثهما من ابيهما بموم  
 قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقائل وغيرهما خصوص امنه ولم ينكر احد  
 من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج  
 بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة \* وعلى رضى الله عنه احتج على  
 جواز الجمع بين الاختين بذلك الميم بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احلتها آية مع لونها

بعامة العمومات لما  
 دخلها من الخصوص  
 وعلى القول الثانى  
 لا يصح الاستدلال  
 بآية السرقة وآية  
 البيع لان مادون ثمن  
 المجن خص من آية  
 السرقة وهو مجهول  
 وخص الربوا من  
 قوله واحل الله البيع  
 وجرم الربوا وهو  
 مجهول وكذلك  
 نصوص الحدود  
 لان مواضع الشبهة  
 منها مخصوصة  
 وفيها ضرب جهالة  
 واختلاف والصحيح  
 من مذهبنا ان العام  
 يبقى حجة بعد  
 الخصوص معلوما  
 كان المخصوص او  
 مجهولا الا ان فيه  
 ضرب شبهة وذلك  
 مثل قول الشافعى  
 في العموم قبل  
 الخصوص ودلالة  
 صحة هذا المذهب  
 اجاع السلف على  
 الاحتجاج بالعموم  
 ودلالة ان في ذلك  
 شبهة اجاعهم على  
 جواز التخصيص  
 بالقياس والآحاد

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخي فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا او جب جهالة في الباقي لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولا يدري اى القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة الخصوص ووجه القول الثانى ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ما قلنا وان كان معلوما بقى العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له تكبير \* وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث بعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا قوله (وذلك دون خبر الواحد) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضته بالخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس \* ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضته للعام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة \* قوله اما الكرخي (احتج ابو الحسن الكرخي ومن واقفه بان المخصوص اذا كان مجهولا او جب تخصيصه جهالة في الباقي لان اى فرد عين من الباقي لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه \* وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه في الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدم امة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء او جب جهالته جهالة الباقي كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى تبيين المراد \* واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله واقادته بنفسه اذ هو لا يفتقر في اقادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل والدلائل التي يوجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدري اى قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كالمخصص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول \* بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كالمورف من عشرة خمسة تبقى الباقي خمسة قطعا \* ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا و جهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جوع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احدها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا قوله ( ووجه القول الثانى ) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص المعلوم بدليل مسنقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خلافا في الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خلافا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعا عند بعضهم

وظننا عند آخرين \* قالوا ولا معنى لما قال الفریق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مراد بالكلام اصلا والعدم لا يعمل \* ولا لما ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقي بعد التخصيص كما تناوله قبله \* ولئن سلمنا انه يصير مجازا لان سلمنا انه يصير مجازا لانه يظهر بالدليل انه اراد به ما وراء الخصوص كانه لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم \* وقولهم يحتمل ان اراد به بعض ما وراء الخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص قوله ( ووجه القول الآخر ) احتجاج الفریق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان الجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو طرأ الجمل على ظاهر ناسخ لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما تناوله فاذا لم يستقم المعارض لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله \* وهذا بخلاف الاستثناء فانه دخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول اهدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيد الا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا بخلاف ما يجب العمل به قبل البيان قوله ( ودليل ما قلنا ) اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ما ذكرنا من اجاع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء الخصوص لان يكون المراد رفع الحكم عن الخصوص بعد ان كان ثابتا \* ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا يجعل ناسخا لخصوصا وليس اشتراط المقارنة الا لتحقيق شبهة بالاستثناء من حيث انه بيان مغير \* ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام \* وحكم النسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يمنع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما سقى الباقي على ما كان قطعا \* فلم يجز الحاقه اي الحاق دليل الخصوص \* باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر \* بل ووجب اعتباره اي اعتبار دليل الخصوص \* في كل باب اي في كل نوع من الخصوص والمعلوم والمجهول \* بنظيره في ذلك الباب وهو النسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظام معتبران

ووجه القول الآخر  
ان دليل الخصوص  
لما كان مستقلا بنفسه  
حتى لو تراخي كان  
ناسخا قطعا بنفسه اذا  
كان مجهولا لان  
الجهول لا يصلح دليلا  
بخلاف الاستثناء لانه  
وصف قائم بالاول  
فاوجب جهالة فيه  
وهذا قائم بنفسه  
معارض للاول  
ودليل ما قلنا ان دليل  
الخصوص يشبه  
الاستثناء بحكمه  
قلنا انه يبين انه لم  
يدخل في الجملة الا ترى  
انه لا يكون الا مقارنا  
ويشبه الناسخ  
بصيغته لانه نص قائم  
بنفسه فلم يجز الحاقه  
باحدهما بعينه بل  
وجب اعتباره في كل  
باب بنظيره

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في  
مسئلة التي على ما عرف \* وكصدقة الفطر لما كانت شتملة على معنى القرية والمؤنة اعتبر كل  
واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في  
الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء  
المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره \* ولو قال بنظيره او  
قال فيعتبر في كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في نظيره راجعا الى كل باب  
اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظر ذلك النوع فيعتبر في شبيهه  
الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبهه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما  
كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح قوله ( فقلنا اذا كان ) هذا شروع  
من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اي  
متنولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة في الاول وهو المخصوص منه \* بحكمه اي  
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام \* اذا اعتبر بالاستثناء اي  
ردليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه \* وسقط اي هذا الدليل  
في نفسه \* بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا  
اي متنولا لمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه \* وحكمه اي حكم دليل الخصوص وهو  
بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة \* قائم اي نابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه  
لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه  
فبقى الاول على ما كان \* ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت  
باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم  
بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان \* فكأنه رجع جهة سقوط  
دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام \* فصار الدليل اي العام مشتبا لتردده  
بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه الناسخ فيه اوجب  
بقائه على ما كان \* فلم يبطله اي العام بالشك لان ما كان ثابتا يقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه  
شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم \* ويجوز ان يكون المراد من الدليل  
دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في قوله يبطله عائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص  
مشتبا في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يبطله بالشك واذا لم يبطل دليل الخصوص بالشك  
لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبنى على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبنى على عدم  
ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اي  
فصار دليل الخصوص مشتبا لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو  
الوجه والحاصل اننا لا نبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك  
ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لا يورث عنه بالشك ولا يرث

فقلنا اذا كان دليل  
الخصوص مجهولا  
اوجب جهالة في  
الاول بحكمه اذا اعتبر  
بالاستثناء وسقط في  
نفسه بصيغته اذا اعتبر  
بالنسخ وحكمه قائم  
بصيغته فصار الدليل  
مشتبا فلم يبطله بالشك

ايضا بالشك قوله ( وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة الاستثناء  
 وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم \* او معناه وكما  
 صار العام مشتبا في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبا في المخصوص المعلوم ايضا فلا  
 ينطه بالشك والاحتمال \* وسياق الكلام يدل على هذا الوجه \* لانه اي لان دليل المخصوص  
 يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص  
 قائم بنفسه . منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل \* وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اي  
 يصير ماثاولة العلة التي تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام  
 وذلك مجهول فاجب جهالة الباقي قوله ( كما انه لم يدخل لا على سبيل المعارضة جواب  
 سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء  
 وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل  
 ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما  
 يثبت الحكم في غير المنصوص عليه وعلى وفق ما اثبتته الاصل الذي يستنبط منه ثم النص  
 وهو دليل المخصوص ههنا عمله على وجه البان من حيث الحكم على وجه المعارضة  
 فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه \* فاما الناسخ فاما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه  
 البيان فلو جاز تعليقه يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد \* وكذا التخصيص ابتداء  
 بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا  
 من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لا محالة  
 وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله ( فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل خلوه  
 عن معارضة النص \* فيصير قدر ماثاولة النص اي العام مجهولا \* او يصير قدر ماثاولة  
 النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان  
 المخصوص مجهولا \* هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار  
 صيغة دليل المخصوص التي بها يتحقق شبه النسخ \* فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم  
 فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل المخصوص شبه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل  
 التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما  
 ورآه لانه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف \* فدخلت الشبهة  
 اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله  
 ايضا لان باعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون جهة  
 وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرفت  
 موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فوجب العمل دون العلم قوله  
 ( وهذا ) اي المخصص المعلوم \* بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اي متناولا للمعلوم \* في بعض  
 ماثاولة النص اي العام فان الحكم فيما يبق من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير

وكذلك اذا كان  
 المخصوص معلوما  
 لانه يحتمل ان يكون  
 معلوما وعلى احتمال  
 التعليل يصير  
 مخصوصا من الجملة  
 كما انه لم يدخل لا على  
 سبيل المعارضة  
 للنص فوجب العمل  
 به فيصير قدر ماثاولة  
 النص مجهولا هذا  
 على اعتبار صيغة  
 النص وعلى اعتبار  
 حكمه لا يوضح التعليل  
 لانه شبه بالاستثناء  
 وهو عدم والعدم  
 لا يعمل فدخلت  
 الشبهة ايضا وقد عرف  
 موجبا فلا يبطل  
 بالاحتمال وهذا بخلاف  
 الناسخ اذا ورد في  
 بعض ماثاولة النص  
 معلوما فان الحكم  
 فيما يبق لا يتغير لاحتمال  
 التعليل لان الناسخ  
 انما يعمل على طريق  
 المعارضة لا على تين  
 انه لم يدخل تحت  
 الصيغة فيصير العلة  
 معارضة للنص



بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى آخر  
 ما ذكر في الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفي \* وليس معناه ان احتمال  
 التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغيير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل  
 ليس بوجود لتغير كما في قوله ( شعر ) ولا ترى الضب بها بنجر \* اي ليس في تلك  
 المفازة ضب ليجر لان الضب موجود ولكنه لا بنجر \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما  
 يقال ينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعلل لان  
 الناسخ انما يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع مائتة بالنص بالقياس وقد عدم  
 ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال  
 في دليل الخصوص فيثبت التعليل \* فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ في  
 استقلال الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء في كونه ميئنا ولا يشابه  
 في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص  
 فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل  
 لكن كونه مستبدا اوجبه فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه \* وبين الشيخ رحمه الله في  
 شرح التويم الكلام في الخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في الخصوص المعلوم بهذه  
 العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في النصوص  
 التعليل ما لم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء  
 والاستثناء للمنع فكان عدما لعدم لا يعلل فيثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول  
 تحت العام بإرادة المتكلم الى ما بقى فصار في الحاصل انه ثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص  
 وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رحمه الله الارادة في العام قبل التخصيص \* الا ان بينهما  
 فرقا وهو ان هذه الارادة ثبتت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة  
 ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف  
 الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتبار ما في الباطن وذلك لا يوقف عليه  
 فيؤدي الى الحرج فلا يعتبر ايضا اصلا \* واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم  
 دون العمل \* الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع  
 الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا يبطل اصله وههنا عني في العام اذا خص منه شئ وقعت  
 الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل  
 ان لا يكون موجبا \* وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى ما بقى  
 فصار مخصوصا ايضا فلابق العام عاما واحتمال لا يسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه  
 دخل في حد التعارض فبقى العام على عومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقاءه  
 عدم الدليل لم يكن ثابتا يقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد  
 به \* بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعليل  
 يقع على ما وضع له  
 دليل الخصوص  
 وهو ان لا يدخل  
 تحت الجملة فلا يصير  
 معارضا للنص فاذا  
 ثبت الاحتمال فلم  
 يخرج عن الدلالة  
 بالشك صار الدليل  
 مشكوكا باصله فاشبه  
 دليل القياس فاستقام  
 ان يعارضه القياس  
 بخلاف ما ثبت بنجر  
 الواحد لانه يقين  
 باصله فلم يصلح ان  
 يعارضه القياس

عندما والعدم لا يعمل فاذا لم يعمل اقتصر على قدره وقدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما  
 بلا شبهة \* وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك  
 الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فاحتمال ان يكون معلولا لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت  
 بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل  
 التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل تين لنا ان القدر المخصوص لم يكن  
 داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تين لنا ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يكن  
 داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير  
 الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذحظا منهما وهو دليل المخصوص من المسائل \*  
 اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين حرو عبد او بين عبد حى وميت او بين مية و ذكية او بين  
 خروخل و باعهما بثمن واخذ لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او  
 الحر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في  
 هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الحى او الذكوية او الخل انما يجوز بحصته من الثمن بان  
 قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما او البيع بالحصة لا يجوز ابتداء لمعنى  
 الجهالة كالوقال بعث منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذ قسم على قيمته وقيمة هذا العبد  
 الاخر اوقال بعث منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا \*  
 وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله ثمن واحد \* فان فصله بان قال بعتهما بالف كل  
 واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية  
 والخل بما سمي بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل  
 واحد منهما عدمت العلة المفسدة في ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر في البيع  
 ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الاخر لان تأثيره في العقد على الاخر  
 اما باعتبار التبعية واحدهما ليس يتبع للاخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذ كل  
 واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد الا ترى انهما لو كانا عبيدين وهلك احدهما قبل القبض بقى  
 العقد في الاخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرط القبول العقد في الاخر اذا صح الاجاب  
 فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا بالضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الاخر وذلك لعدم  
 اذالم يصح الاجاب في احدهما \* وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا فالعقد يفسد  
 في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هذا \* و ابو حنيفة رحمه الله يقول لمساجع بينهما في  
 الاجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر بدليل ان المشتري  
 لا يملك قبول العقد في احدهما دون الاخر واشترط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط  
 فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد \* وقولهما ان هذا عند صحة الاجاب قلنا عند صحة  
 الاجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الاجاب  
 لان هذا الشرط باعتبار ارجع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما \*

ونظير هذه الجملة  
 من الفروع ان البيع  
 اذا اضيف الى حر  
 وعبد ثمن واحد  
 والى حى وميت  
 وخر وخل

وقوله فهو باطل يوهم ان العقد لا ينعقد في القن اصلاح حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كافي الحر  
 والمذكور في الاسرار و بهسوط الامام السرخسي و بهسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه  
 ينعقد فاسد الان كل واحد من العوضين مال الان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون  
 البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله ( فصارت هذه الجملة ) اي المسائل التي ذكرناها نظير  
 الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والحر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على  
 العبد والذكية والخل ابتداء بالخصه كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما  
 بالباقي بعد التنيا \* واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبيد فأت أحدهما قبل التسليم او استحق  
 او وجد أحدهما مدبر او مكاتب او باع جاريتين فوجدت أحدهما مملو ولد صحح البيع في الباقي سواء  
 سمى لكل واحد منهما ثمنا ولم يسم عندنا خلافا لفر رحه الله فيما اذا وجد مكاتب او مدبرا او ام  
 ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد في  
 القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسألة الحر \* وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في  
 العقد لان دخول الآدمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق أحدهما  
 نفسه فكان بمنزلة مالهو استحقه غيره بان باع عبيد فاستحق أحدهما وهناك البيع جائز في  
 الآخر سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم \* يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفساد  
 على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز  
 بيع المدبر نفذ قضاؤه \* وكذا المكاتب فان بعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره  
 برضاه جاز في اصح الروايتين \* وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى  
 القاضى بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابى حنيفة و ابى يوسف رحهما الله \* واذا  
 ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى في غير محله لا ينفذ عرفنا  
 انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك  
 للشترى صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول \* وبقى  
 العقد صحيحا في الآخر لان الجهالة بامر عارض اذا ثبت كنهه كان معلوما وقت البيع و جهالة الثمن  
 بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبيد قبل التسليم يبطل البيع في الهالك و يبقى في  
 الجي بحصته من الثمن كذا ههنا ( فان قيل ) ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم  
 ( قلنا ) الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر  
 قوله ( ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط ) اضافة الخيار الى الشرط  
 اضافة الشيء الى سببه كزكوة المال وحج البيت اي الخيار الذي يثبت بسبب الشرط \*  
 ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشيء الى سببه كمال الزكوة و وقت الصلوة  
 اي الشرط الذي يوجب الخيار و يثبته \* واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع  
 السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من  
 بعد ان شاء الله تعالى \* ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما  
 لم يدخل تحت العقد  
 فبقى الاخر وحده  
 ابتداء بحصته  
 وكذلك اذا قال بعت  
 منك هذين العبيد  
 بالف درهم الا هذا  
 بحصته من الالف  
 فصارت هذه الجملة  
 نظير الاستثناء

كاجتما عهما في دليل الخصوص فن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للناسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل بشبهى دليل الخصوص في العام قوله ( اذا باع عبدين ) هذه المسئلة على اربعة اوجه \* احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعث هذين العبدين بالف على اتى بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما بغير عينة لزم العقد في الآخر وهو مجهول والمالك لا يثبت في المجهول ابتداء \* واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة و جهالة الثمن يمنع صحة العقد وصار كالمو قال بعث هذين العبد بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما وذلك باطل كذا هذا \* والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بمخمسة مائة على اتى بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كالمو قال بعث هذين العبدين بالف الا احدهما بمخمسة مائة \* والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اتى بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الشاقى مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب و ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما تبقى في الآخر على الصحة لان العقد فيما منعقد اذا ايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية صححت جلة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فنع ثبوت الحكم في احدهما فعمل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صححت تسمية جلة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كافي القن والمدبر \* الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما منعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لالضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن في حق الحكم كافي بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا بنص قائم منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متساو لاله فيما وراء هذه الضرورة \* وذكر في نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدبر داخل

واذا باع عبدين فبات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتباصح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمى ثمنه

في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى كاذكرناولكنه يخرج بعدما دخل فيصير  
 الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت  
 في الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الابداء فيمنع صحة \* وكان القياس ان  
 لا يدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك للمعرف فالخاصل ان  
 المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاطر الفساد وفي بيع القن مع المدبر المانع مقترن  
 بالعقد معنى لالفاظا فلم يؤثر الفساد \* والى الاوجه الثلاثة التى بناها اشار الشيخ بقوله  
 فما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما يعنى الثمن او البيع ولم يعين  
 الاخر \* والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعث منك هذين  
 العبدين بالف درهم كل واحد بخمس مائة على انى بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه ويصح  
 العقد في هذا الوجه ويلزم في الذى لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكتابة \*  
 ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة  
 كاذكرناو في الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه  
 الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى  
 حنيفة رحمه الله لاننا جعنا هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والحر لم يدخل  
 فى العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشترط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشترط قبول  
 غير المبيع للانعقاد فى المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد  
 لان الشرط لم يؤثر فى السبب فلا يمنع من الانعقاد فى حقه فكان اشترط القبول فيه اشترطه  
 فى المبيع لافى غير المبيع فكان شرطا صحيحا لافسادا فلا يمنع صحة العقد ( فان قيل ) فهلا  
 علمت بالشبهين جميعا فى كل مسألة كما فعلتم فى دليل الخصوص والعمل بشبه النسخ يوجب  
 جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا ( قلنا ) لان العمل بهما لا يمكن  
 فى بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص \* اما فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى  
 الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدى لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه  
 واذ سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدى كالموجود فى الخيار اصلا  
 وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز \* ولاننا عملنا بهما فاجواب لا يختلف ايضا لان  
 شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدى ولم يكن منعقدا فلا  
 ينقد بالشك \* وكذا الجواب فى الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم  
 العقد فى الذى لا خيار فيه وكون الجهالة فى الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضى الامام  
 رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا \* واما الوجه الرابع  
 فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كان شبه النسخ يوجب ذلك وكان فى  
 القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا \* ثم حاصل ما ذكر فى الكتاب انه شبهه او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن  
 ولم يعين الذى فيه  
 الخيار او عين احدهما  
 ولم يعين الاخر لم  
 يجر البيع لان الخيار  
 لا يمنع الدخول فى  
 الايجاب وينع  
 الدخول فى الحكم  
 فصار فى السبب نظير  
 دليل النسخ وفى  
 الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسألة الزيادة مع اوجهها الاربعه توضيحا ثم اقام  
 الدليل على مجموع ما ذكره في وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بنى  
 الواجهه الاربعه على الشبهين فقوله فليل لا بد من كذا بيان تفرع الواجهه الثلاثة على شبه  
 الاستثناء وقوله واذا وجد التعين في آخر الباب بيان تفرع الواجهه الرابعه على شبه  
 النسخ قوله ( فليل لا بد ) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لا بد من  
 اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد  
 واحد منهما لم يحز البيع كما لا يجوز بيع الحر والعبد الذي هو  
 من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون  
 الحاق الواجهه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز  
 فيناسب الدليل المدلول \* او تقديره فليل  
 لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه  
 لجواز بيع الحر والعبد عندهما  
 فاذا لم يوجد الاعلام  
 لم يثبت الجواز  
 والله اعلم

فليل لا بد من اعلام  
 الثمن والمبيع لجواز  
 البيع بمنزلة الحر  
 والعبد واذا وجد  
 التعين واعلام  
 الحصة صح البيع  
 ولم يعتبر الذي  
 شرط فيه الخيار  
 شرطا فاسدا في الاخر  
 بخلاف الحر والعبد  
 وما شاكل ذلك في  
 قول ابي حنيفة رحمه  
 الله انه يعتبر شرطا  
 فاسدا في الاخر  
 لاحالة فيفسده  
 البيع والله اعلم

فهرست الجلد الاول من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	صفحة
٤٣	٧
الجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة	بيان الاختلافات في تعريف العلم
والزكاة والربا وما له ظهور من وجه مشترك	٨
تعريف المؤول	٩
٤٣	١٠
بيان الفرق بين التفسير والتأويل	بيان توغل الامام الاعظم بعلم الكلام ثم تركه
٤٥	١١
بيان المراد من قول ابي حنيفة رحمه الله كل مجتهد	اياها وتوغله بعلم الفقه
٤٦	١٢
مصيب وقول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر	بيان نزاع الامام الاعظم من جهه بن صفوان
القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار تعريف	رئيس الجبرية
الظاهر والنص	١٣
٤٧	١٤
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مني	بيان معنى الفقه والحكمة
وثالث ورباع ظاهر في الاطلاق نص في بيان	١٥
المدد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا	بيان معنى الربا والانداز ولفظ عليا وقصوى
ظاهر للتليل والتعريم نص للفصل بين البيع والربا	١٦
حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا	بيان اجتماع مالك بن انس مع ابي حنيفة رحمه الله
٤٨	١٧
وكذلك حكم النص عاما كان او خاصا	وباحث معه واقروه بانه افقه منه ومدح كتبه
٤٩	١٨
موجب الظاهر والنص ظني عند اصحاب الشافعي	صيين ارتضا لبشارة لا يثبت بينهما حرمة
وقطعي عندنا	الرضاع
٤٩	١٩
تعريف المفسر	معنى التوفيق والتوكل والانابة والتوبة
٤٩	٢٠
تعارض الظاهر والنص من الكتاب قوله تع	اصول الشرع ثمة الكتاب والسنة والاجماع
احل لكم ما وراء ذلك مع قوله تعالى فانكحوا	٢٠
ما طاب لكم من النساء مني وثالث ورباع ومن السنة	معنى الاستنباط
قوله عليه السلام لاصلوة الا بفأحة الكتاب مع	٢٠
قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له	٢٠
قراءة	٢٠
٥١	٢١
تعريف المحكم	بيان التعريف اللفظي والرسمي والحقيقي
٥٢	٢١
تعريف الحفي	تعريف الكتاب وهو القرآن المنزل على رسول الله
٥٢	٢٢
تعريف المشكل	المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي آ
٥٣	٢٣
تعريف المجمل	الاختلاف في البسملة انها من القرآن ام لا
٥٥	٢٣
تعريف المتشابه	القرآن عبارة عن النظم والمعنى جيما
٥٧	٢٤
بيان الحكمة في ازالة الايات المتشابهات	الاختلاف في جواز قراءة القرآن بالفارسية
٥٨	٢٦
بيان الحروف المقطعات في اوائل السور	اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار معرفة احكام
٥٩	٢٦
الله تعالى مر في نفسه ولغيره وعله الرؤية له	الشرع الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والثاني
عندنا	في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه
اشياء	استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
٦٠	٢٦
٦١	٢٦
٦٢	٢٦
٣	٢٦
	٣٠
	٣٠
	٣٣
	٣٥
	٣٧
	٣٩
	٤٠

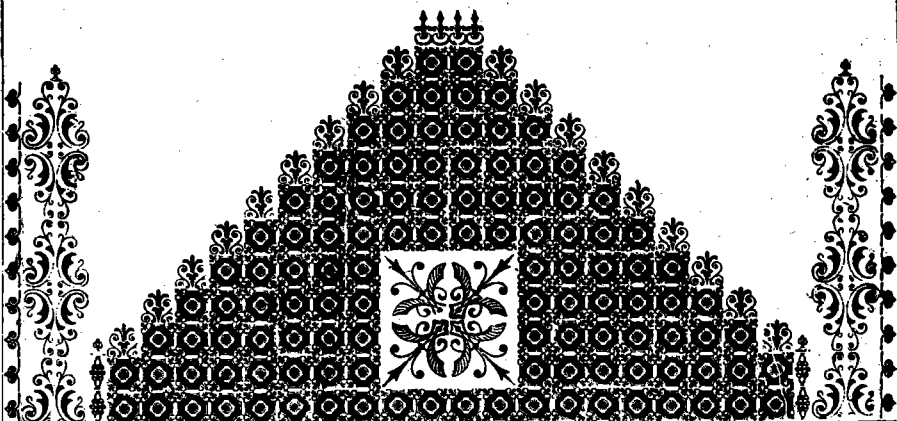
صفحة	
١١٨	بيان ان العبد مجبور في اختياره
١١٩	الامر اذا ريد به الاباحة او النذب هل هو حقيقة او مجاز
١٢٢	الفرق بين العموم والتكرار
١٢٣	الصحيح عندنا ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا بشرط او مطلقا او مخصوصا بوصف
١٢٣	لفظ الامر منحصر من طلب الفعل بالصدر
١٢٩	الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد وبينها الداخلة على الجمع
١٣٣	بيان صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء
١٣٣	الاداء ثلثة اقسام وكذا القضاء
١٣٨	الاختلاف في ان القضاء هل يجب بنص مقصود او بسبب يوجب الاداء
١٤٩	القضاء اما يمثل معقول او يمثل غير معقول
١٥٠	النيابة والبدل عن المحج
١٥٥	ما يتعلق باسقاط الصلوة
١٦٧	القضاء يمثل معقول نوعان
١٧٦	القضاء يمثل غير معقول
١٨٠	انما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره
١٨٠	لا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول
١٨٠	سبب لزوم نصف المهر بالطلاق قبل الدخول
١٨١	القضاء الذي في حكم الاداء
١٨٢	ومن حكم الشريعة في باب الامر ان المأمور بوصف بالحسن
١٨٣	الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته
١٨٤	المأمور نوعان حسن لغني في نفسه وحسن لغني في غيره والاول ثلثة اضرب
١٨٥	تفصيل الايمان
١٨٧	الزكاة والصوم والحج حسن لغني في غيره
١٨٧	لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه
١٨٩	بيان سبب جواز التيمم في صلوة العيد والجنابة مع وجود الماء
١٨٩	بيان حسن الوضوء والسعي الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنابة

صفحة	
٦٧	الدال بالعبارة والاشارة
٧٢	اقل مدة الحمل ستة اشهر
٧٣	الدال بالدلالة
٧٣	ولقد ابو بكر رضى الله عنه على تمام ستة اشهر وكذا الحسن والحسين رضى الله عنهما
٧٥	الدال بالاختضاء
٧٦	عموم المقتضى جائز عند الشافعي لا عندنا
٧٨	الفرق بين المحذوف والمضمر
٧٩	حكم الخاص افادة مدلوله قطعا وبقينا
٨٠	معنى القرء وعندنا وعند الشافعي
٨٠	بعض مما يتعلق بتعديل الاركان
٨٢	بعض ما يتعلق باصول الطواف
٨٣	آية مسح الرأس مجل
٨٣	من ترك تعديل الاركان يلزمه سجدة السهو
٨٣	هل يلزم النية في الضوء والغسل ام لا
٨٣	اختلاف العلماء في وجوب الولاة والترتيب في الوضوء
٨٤	الدالة السميعة اربعة اقسام قطعي الثبوت والدلالة قطعي الثبوت وظني الثبوت والدلالة ظني الثبوت وظني الثبوت والدلالة ظني الثبوت
٨٤	انما الاعمال باليات ظني الثبوت والدلالة
٨٦	حديث العسيلة
٨٦	اشترط الوطني للتحليل
٨٦	حديث لعن الله المحمل والمحمل له وجواز لعن النبي عليه السلام
٨٦	الطلاق مرتان خاص
٩١	اول الطلع في الاسلام
٩١	والسارق والسارقة خاص
٩١	تعريف الامر
	انواع الامر وجمعه

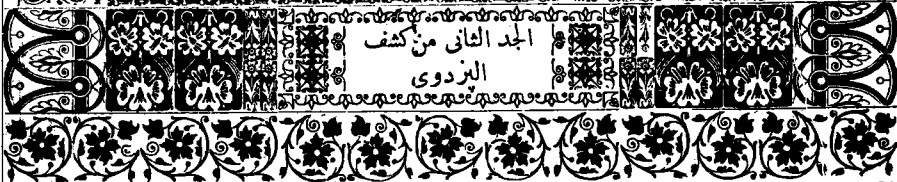


صفحة	صفحة
٢٦٤ سفر المعصية ليس سبباً للرخصة	١٩١ القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما
٢٦٨ الميتة وجلدها ليس بمال متقوم	لزومه شرط لوجوب الأداء لا لنفس
٢٧١ بيان الحكمة في فرضية الصوم وسبب	الوجوب
فرضية الصوم في النهار	١٩١ بيان الاختلافات في جواز التكليف بما لا
٢٧٥ سبب حرمة صوم العيد	يطلق
٢٧٧ سبب كراهة الصلوة وقت الطلوع والمغرب	١٩٨ بعض ما يتعلق بصلوة الجمعة
٢٨٢ النكاح بغير مهود منهى	٢٠١ القدرة المسيرة والمكنته
٢٨٣ نكاح المحارم	٢٠٢ الزكاة تسقط بهلاك النصاب
٢٩١ باب معرفت احكام العموم	٢١١ صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس
٢٩١ العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً	وذهاب الفتي
ويقينا	٢١٣ العبادات نوعان مطلقة وموقته والموقته
٢٩١ العام اذا كان متأخراً يجوز تبخ الخالص به	انواع
كافي حديث العريين	٢١٣ الوقت ظرف للوادي وشرط للاداء وسبب
٢٩٤ تخصيص العام بخبر الواحد او القياس	للو جوب
جائز ام لا	٢١٦ سبب مقارنة الاستطاعة للفعل
٢٩٤ بيان ان القاضي الشهيد اثنان	٢١٩ الواجب الموسع
هل يجوز اكل متروك التسمية	٢٢١ وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب
٢٩٨ موجب العام عندنا فمخفى كالتقياس وخبر	عندنا كما في النائم
الواحد ولهذا جوز تخصيص العام	٢٢٢ بعض ما يتعلق بالصوم والصلوة والحج
بهما	٢٢٦ ما وجب ناقصاً يؤدي ناقصاً
٢٩٩ بيان مذاهب الواقفية في العام	٢٢٧ العزيمة شغل كل الوقت بالعبادة
٣٠٤ موجب العام قطعي ام لافيه اختلاف	٢٣٠ وقت الصوم معيار
٣٠٦ العام بعد التخصيص هل يبقى حجة	٢٣٤ النية ليست بشرط في صوم رمضان عند
٣٠٦ بيان معنى التخصيص	زفر
٣٠٧ التخصيص يقع في الخبر والامر والنهي	٢٣٦ معنى العبادة والفرض
بعض ما يتعلق بالربا	٢٤١ بيان علة افضلية النية من الليل في صوم
٣٠٨ ومن الاحتجاج بالعام الذي خص منه البعض	الفرض
احتجاج فاطمة على ابي بكر رضي الله عنهما في ميراثها	٢٤٣ اداء العبارة في وقتها مع نقصان اولي من
من ايها بموم قوله تعالى يوصيكم الله في	القضاء كاداء العصر وقت الاحرار اولي من
اولادكم واحتجاج على رضي الله عنه بموم	قضائه بعد المغرب
قوله تعالى او ما هنك ايمانهم على جواز الجمع	٢٤٧ بيان الوقت الذي جعل معياراً لاسباباً
بين الاختين بمالك البين مع انهما خصمان	٢٤٨ وقت حج الاسلام مشكل بين التوسعة
٣١٤ دخول الشيء في العقد بصفة المالية	والتضيقة
والتقوم	٢٥٤ الامر المطلق عن الوقت على التراخي خلافاً
٣١٤ بيع المكاتب وام الولد جائز ام لا	للكرخي
٣١٥ خيار الشرط	٢٥٥ الظن عن اماره دليل من دلائل الشرع
تمت فهرست الجلد الاول	كالاتجاه يجوز بناء الحكم عليه
	باب النهي
	٢٥٦ حرمة المصاهرة تثبت بالزنا
	٢٦٣ سبب عدم لزوم الطلاق في الحيض او في
	طهر جامعها فيه

الجلد الثاني من كشف الاسرار لعبد العزيز  
البخارى على اصول الامام فخر الاسلام ابي  
الحسن علي بن محمد بن حسين البرزنجي نعمدهما  
• الله بنفرايه  
طبع في مطبعة الشركة الصحافية العثمانية  
صانها الله تعالى من الآفدو البلية



الجد الثاني من كشف  
اليزدوي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب الفاظ العموم

قدم في اول الكتاب ان العام ما ينظم جمعا من المسميات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر \* ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة واما مثله افعال وافعل وافعله وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا \* وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير \* وجمع كثرة وهو ما سواها من الجوع \* ثم جامعة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكر ا ليس بعامة لكونه ظاهرا في العشرة فادونها واما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكر ا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللفظ جمع القلة يكون العموم في موضوعه هو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستفراق على ما عرف قوله ( مثل الرجال والنساء ) الام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله \* ولقد امر على التثيم بسبني \* وازاد منها الجموع المذكورة لا امر فة باللام والاضافة فان

باب الفاظ العموم  
الفاظ العموم قسمان  
عام بصيغته ومعناه  
وعام بمعناه دون  
صيغته اما العام  
بصيغته ومعناه فهو  
صيغة كل جمع مثل  
الرجال والنساء  
والسليين والمسلمات  
والمشركين والمشرقات  
وما اشبه ذلك

الكلام في الجمع المعرف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التقيوم والميزان واصول الفقه  
 لابي اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء، ومسلمون ومسلات قوله ( اما صيغته  
 فوضوعة للجمع ) اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده فوضوعة للجمع لان واضع اللغة  
 ما وضع هذه الالفاظ اعنى الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللثلاثين  
 رجلان وللثلاثة والالف رجال \* واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة \*  
 قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله ( وذلك  
 شامل ) اي العام بصيغته ومعناه شامل للجمع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن  
 العمل به والافينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من  
 غيره بعد انشاء الكل لانه ثابت يقين وفيما زاد عليه شك واحتمال \* وحاصله ان الجمع المنكر  
 عام عندنا اي تناول لكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند  
 بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحتمل على اخص الخصوص وان امكن  
 العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الوجدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على  
 سبيل البديل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البديل ولهذا يصح نعتها بى عدد شاه فيكون  
 حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية \* ولنا ان اطلاقه يصح على الكل  
 بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه ادخاله في حيز  
 الاجال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا  
 ان يحتمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكاملة موضوعة للشمول والعموم فيكون  
 حمله على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله ( ولهذا قلنا ) اي  
 ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند نذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشترت عبدا  
 فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا \* ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث  
 المعنى لان قوله زلهذا قلنا لتلليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعطيله بعد ذلك \* لان  
 مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تجميع المعاصد وهي المعاني  
 فلذلك لم تعمقوا في الالفاظ قوله ( والكلمة ) اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة  
 الجمع \* عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر  
 هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه  
 يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما \* والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى  
 الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وقد يرادون ما بينهما وهذا اللفظ  
 انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع \*  
 قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوجتني لا يحنت في يمينه ولو تزوج  
 ثلاثا يحنت لان الثلاثة متيقن فينصرف اليهن اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحمت نيته حتى  
 لو تزوج ثلاثا لا يحنت في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فوضوعة  
 للجمع واما معناه  
 فكذلك وذلك  
 شامل لكل ما ينطلق  
 عليه وادنى الجمع  
 ثلاثة ذلك  
 محمد صريح في كتاب  
 السير في الاقال وفي  
 غير هافصار هذا  
 الاسم ما منسا ولا  
 ججع ما ينطلق عليه  
 غير ان الثلاثة اقل  
 ما يتناوله فصار اولى  
 ولهذا قلنا في رجل  
 قال ان اشترت عبدا  
 فهو كذا وان تزوجت  
 نسا من ذلك يقع على  
 الثلاثة فصاعدا لما  
 قلنا والكلمة عامة  
 لكل قسم يتناوله  
 وقد يصير هذا النوع  
 مجازا عن الجنس اذا  
 دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل الجنس ليستقيم تعريفه ﴿ ٤ ﴾ وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت  
فيه (قوله لان لام المعرفة للعهد) اي لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رأيت  
رجلا ثم كتبت الرجل اي ذلك الرجل بعينه \* ولا عهد اي لامعهود في اقسام الجموع ليتمكن  
تعريفه باللام حتى لو كان معهود بممكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لا خرائك تريدان  
تتزوج هذه النسوة الاربعة فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر  
صدر الاسلام \* فجعل اي هذا الاسم للجنس ليتمكن تعريفه باللام اذا جنس معهود في الذهن \*  
وقية معنى الجمع اي في جمعه للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج  
او في الوهم اذ هو من الكليات والكل ما لا يمنع مفهوماه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا  
والقمر كذلك وجعوهما على شمس واقاروا اذا كان كذلك كان في جمعه جنسا عمل بالوصفين  
اي بالمعنين وهما الجمعية والتعريف \* ولو حل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه \*  
لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اي بالكلية لما ذكر \* فصار الجنس اي جمعه على الجنس  
وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته \* ان ذلك اي قوله النساء والعبيد يقع على الواحد  
فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا وتزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء  
ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا \* ومعنى قوله فصاعدا انه  
يحنث بشراء عبيدين وثلاثة واربعة والى ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربعة وخمسة  
وعشرة والى ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل  
بنته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها ثمانية مافوق الثلاثة كما ينساقوله ( واسم الجنس  
يقع على الواحد ) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام  
لتعريفه ينبغي ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهم ليسا بجنسين تامين لان  
الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا \* فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا  
كالكل لان افراد الجنس لو عدت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة  
الاترى ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له  
حقيقة وانما لم يبق الكمال بالاضمام امثالها اليها لان نقصان في نفسها ثبت ان البعض من الجنس  
صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضها مزاجا امثاله لانقصان في نفسه واذا كان  
كذلك سارى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الابدليل يرجح  
حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التقيوم قوله ( فصار الواحد للجنس مثل  
الثلاثة للجمع ) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة  
اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد  
وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد الواحد  
فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لعنى  
الجمعية والكل في هذا المعنى اكل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

يتضمن الجمع فكان  
فيه عمل بالوصفين  
ولو عمل على حقيقته  
بطل حكم اللام اصلا  
فصار الجنس اولى  
قال الله تعالى لا يحل  
لك النساء من بعد  
وقال اصحابنا فبين قال  
ان تزوجت النساء  
او اشتريت العبيد  
فامرته طالق ان ذلك  
يقع على الواحد  
فصاعدا لما قلنا انه  
صار عبارة عن  
الجنس فيسقط حقيقة  
الجمع واسم الجنس  
يقع على الواحد على  
انه كل الجنس الاترى  
انه لو لا غير لكان  
كلا فان آدم صلوات  
الله عليه كان كل  
الجنس للرجال وحواء  
رضي الله عنها  
وحدها كانت كل  
الجنس للنساء فلا  
يسقط هذه الحقيقة  
بالمزاج فصار  
الواحد للجنس مثل  
الثلاثة للجمع فكما  
كان اسم الجمع واقعا  
على الثلاثة فصاعدا  
كان اسم الجنس واقعا  
على الواحد فصاعدا

وكان كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل \* واما العام بمعناه دون صيغته فانواع ( الامر )

الامر في معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله ( ما هو فرد وضع للجمع ) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارھط وارھاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول \* والرهط اسم لسادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح \* والقوم اسم للجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير ( شعر ) وما دري ولست احال ادري \* اقوم آل حصن ام نساء \* وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور \* او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجعه على اقوام كان من هذا القبيل \* وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله ( مثل الطائفة والجماعة ) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهوم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذا التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لان الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات \* كان اسما لثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله ( الا الطائفة ) اتفقوا ان الطائفة هي الفر اليسير \* ثم قال الحسن هي اسم للعشرة \* وقال الزهري للثلاثة \* وقال عطية للثنتين \* وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس وقلل الابعاض في الاناسى واحد \* ولانها نعت من طاف يطوف وقل من يطوف واحدا لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وانما تدخل في الاسم للتانيث او لشبه التانيث والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة للتانيث بلاشبهة فيكون داخله لشبه التانيث وهو معنى الجمعية اذا لجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا \* او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها المعنيين كما راعى في صيغة الجمع اذا اتصل بهادليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء \* وذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واولها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبية كانها الجماعة الحامة حول الشيء وعن ابن عباس في تفسيره اربعة الى اربعين رجلا \* وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى \* وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين \* قال ابن عباس الواحد مما فوقه قوله ( ومن ذلك ) اي ومن العلم بمعناه دون صيغته كلمة من \* وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى او قال ومن دخل من مالكي الدار فهو وحريتناول العبيد والاماء \* ولفظها مذكره ووحيد ويحمل على المفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر \* وتم في الاوئين لاحالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمر ومعهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة له يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي يحتمل الخصوص والعموم

هذه القرية فقال زيدوبكر وخالد وبعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء \* واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتقول زارني من اشتقت اليه وزرت من اكرمني وتريدوا حد بعينه وهو معنى قوله وهي تحتل العموم اي في الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر \* والخصوص اي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتغال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق ككل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يتم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولو قوما في الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده \* وكذلك في الاستفهام اذا قيل ازيد في الدارام عمروام محمد امجد بطول الامر فاقم كلمة من مقام ذلك فتم عموم الانفراد قوله ( قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ) نظير العموم وقوله عز اسمه \* ومنهم من ينظر اليك \* نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهي ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والامني كما في قوله تعالى \* بلي من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون \* وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يعنون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويباعنون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله ( واصلمها العموم ) اي تستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لانه موضوعها الاصلى العموم قوله ( من شئت من عبيدي ) اذا قال من شئت من عبيدي عنقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد اعتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة اعتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان يعتقهم جميعا \* وجه قولهما ان كلمة من عامة للذي يعقل وحرف من كما يكون للتبعض يكون للجمله قال الله تعالى \* يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد \* ويكون لتبعض الجنس اي للبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان \* وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلا فقال من عبيدي ليميز ما ليك عن ممالك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما في قوله من شاء من عبيدي عنقه فهو حر وصار كما اذا خلع امرأته على ما في يدها من الدراهم كان الخلع واقصاع على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من في التبعض لما علمت في التمييزين الدراهم والدنانير \* وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد اتعميم قال تعالى \* فأذن لمن شئت منهم \* ترجي من تشاء منهم \* والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالي

من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلمها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبد من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا اما اذا قال من شئت من عبيدي عنقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله للأمر ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من تمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعض فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان علاهما وهذا حقيقة

ماشئت \* كل من طعامي ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك \* وجه قول ابى حنيفة  
 رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبويض فوجب العمل بحقيقةهما اذا الكلام محمول  
 على حقيقته ما يمكن لكن العموم هو الاصل لانه اضافة الفعل اليه فوجب القول بالعموم  
 الا بقدر ما يقع به العمل بالتبويض وذلك ان تنقص عن الكل واحدا يصير عامنا واوله الاكثر  
 ويثبت العمل بالتبويض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبويض في العبيد  
 دون غيره فوجب ان تعمل في التبويض فيه لافي غيره \* فصار حقيقة ذلك ما قاله  
 ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبويض \* وانما حلت على التمييز  
 والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكسد العموم باضافة المشية الى عام  
 صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبويض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص  
 وهو مخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبويض \* وكذلك في قوله تعالى \* فاجنبا  
 الرجس من الاوثان \* قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن  
 الحمل على التبويض \* وقد اقرن بقوله تعالى \* فأذن لمن شئت منهم \* وقوله عن اسمه \* ترحى من  
 تشاء منهم \* دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله \* وقوله جل ذكره \* ذلك ادنى  
 ان تقر اعينهم \* وكذلك ترك التبويض في قوله خذ من مالى ماشئت وكل من طعامي ماشئت  
 بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يضمن بالقيمة او الدرهم وليس كذلك  
 العتاق لانه قد يسمح بعضه ويضمن بعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا في جامعى شمس  
 الائمة والمصنف قوله ( يتناول البعض ) اى كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض ايضا  
 لدخول حرف التبويض في العبيد كما في المتنازع الا ان البعض الداخلى تحت الشرط نكرة لانه  
 لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية لان في الصلة معنى الصفة  
 لانها مع الموصول في حكم اسم ووصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام \* من دخل دار  
 ابى سفيان فهو آمن \* الشخص الداخلى دار ابى سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة \* وسقط  
 بها اى بسبب هذه الصفة الخصوص اى التبويض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة  
 عامة اذا المشية فيه اسندت الى مخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم  
 فيتناول بعضا عاما \* ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق  
 كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع \* ولا يقال  
 ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد مضارب  
 وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشية كما  
 ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتعمم بمعنى هذه الصفة ايضا \* لانا نقول حقيقة  
 الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا  
 الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما اللفعول تعلق بذلك المعنى  
 باعتبار التاثر فلا يؤثر ذلك في العموم \* قال شمس الاسلام الاوز جندى في جواب هذا

يتناول البعض الا انه  
 موصوف بصفة عامة  
 فسقط بها الخصوص



وهذه الكلمة محتمل  
 لخصوص لانها  
 وضعت مبهمة في  
 ذوات من يعقل مثاله  
 ما قال في السير الكبير  
 من دخل منكم هذا  
 الحصن او لافله من  
 النفل كذا فدخل  
 واحد فله النفل وان  
 دخل اثنان معا  
 فصاعدا بطل النفل  
 لان الاول اسم للفرد  
 السابق فلا قرينة بهذه  
 الكلمة دل ذلك على  
 لخصوص فتعين به  
 احتمال لخصوص  
 وسقط العموم فيجب  
 النفل الا لواحد  
 متقنم ولم يوجد  
 وقيم آخر وهي كلمة  
 كل وهي للاحاطة  
 على سبيل الافراد قال  
 الله تعالى كل نفس  
 ذائقة الموت ومعنى  
 الافراد ان يعتبر كل  
 مسمى منفردا ليس  
 معه غيره وهذا معنى  
 ثبت بهذه الكلمة لانه  
 فيما اضيفت اليه كانها  
 صلة حتى لم تستعمل  
 مفردة

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمدكور ومعنى المفعولية ليست بمدكور  
 ولو صار مدكورا انما يصير مدكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم \* على ان الانسليم  
 انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله  
 ( وهذه الكلمة ) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة  
 اى كلمة من يحتمل لخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد  
 والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل \* ومعنى الابهام  
 فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء  
 ولا للخصوص في كل الاحوال كزيد وعمر فصارت مبهمة كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف \*  
 بل معنى الابهام فيها هو في امثالها انها تقع على كل نفس وشىء لا على معين وانها لانهم بذواتها  
 وانما تنهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة \* وهي وضعت لذوات  
 من يعقل لا غير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد  
 ولو قيل فرس او شاة كان محظوظا في الجواب \* مثاله احتمال هذه الكلمة لخصوص \*  
 الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من يحتمل  
 لخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما اجمعهما في كلامه حل المحتمل على الصريح  
 فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلماذا لا يستحق النفل الواحد دخل سابقا  
 على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لقوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لقوات  
 السبق قوله ( وقسم آخر ) اى من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل \* وكانها مأخوذة  
 من الاكبل الذى هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد  
 كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل  
 واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف \* وهي من الاسماء اللازمة  
 الاضافة وهذا لا يدخل الاعلى الاسماء اذا اضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة  
 توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل  
 التفاح حامض اى جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض خلاوة بعض منه \* واذا  
 ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذا الاسم  
 لا يصلح لذلك لانه لا يد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله  
 ( وهذا معنى ) اى الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه \*  
 يعنى اثر عمومته بظهور في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة توجب العموم فيها باحاطة اجزائها  
 لافى غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لافى غيرها فلو قال  
 كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت العموم فى العبيد دون الاماء ولو قال لعبيد اعط كل رجل  
 من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فهى طالق  
 يوجب العموم فى المرأة لافى الزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق فى المرة الثانية \*

وهي تحتل الخصوص ايضا وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد فاذا دخلت على التكرة  
اوجبت العموم مثل قول الرجل \* ٩ \* كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تصح الافعال الابصلة فاذا وصلت

او جبت عموم الافعال  
مثل قول الله سبحانه  
وتعالى كما نضجت  
جلودهم بدلناهم  
جلودا غيرها وعلى  
هذا مسائل اصحابنا  
وبين ما قلنا من الفرق  
بين كلمة كل ومن فيما  
قاله محمد في السير  
الكبير من دخل منكم  
هذا الحصن او لافله  
من النفل كذا فدخل  
بجاعة بطل النفل ولو  
قال كل من دخل منكم  
هذا الحصن الا فله  
كذا فدخل عشرة معا  
وجب لكل رجل  
منهم النفل كما ملا على  
حياله لما قلنا انه يوجب  
الاحاطة على سبيل  
الافراد فاعتبر كل  
واحد منهم على حياله  
وهو اول في حق من  
تخلف من الناس وفي  
كلمة من وجب اعتبار  
جماعتهم وذلك  
بنافي الاولوية ولو  
دخل العشرة فرادى  
في مسألة كل كان  
النفل للاول لانه  
هو الاول من كل

ثم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء  
وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم  
تفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله  
كانها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدل فلا يقال كل جاؤا  
وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله (وهي تحتل الخصوص) مثل كلمة من حتى  
لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن او لافله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول  
لا لغيره كما سيأتي بيانه \* ولا تصح الافعال اي لا تدخل عليها الابصلة لانها لازمة للاضافة وهي  
من خصائص الاسماء \* تدخل على الافعال \* فاذا وصلت اي دخلتها الصلة وهي كلمة ما \*  
اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه \* وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل  
فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني  
وغيره \* ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم  
الذي يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كما تأتني اكرمك معناه كل  
ايمان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراه وقت وقوع الفعل تقول  
اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام \* فاذا ثبت  
هذا قلنا اذا قال لامرأه كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف  
الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما ضيف اليه ادا  
والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل  
مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله (وقوله تعالى كما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها)  
قال العلامة امام الأئمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوة جنانه التبديل تغيير الصفة  
كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى \* تبدل الارض غير الارض \* اي نسوتى غيظاتها باكامها  
فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضيج اذا اعيدنا لا يكون غيره فكانت الغيرية المذكورة في  
الآية راجعة الى الصفة لالي الدات \* وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب  
العموم في التكرات وكما توجه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها  
فهى طالق فهى تم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية \*  
ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة \* وكذا الحكم في  
قوله كل عبد اشترته فهو حر وكما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث  
في المرة الثانية في العين الثانية \* وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبين ما قلنا  
من الفرق الى آخره) ذكر في شرح السير الكبير الشمس الأئمة ولو قال كل من يدخل منكم  
هذا الحصن او لافله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع  
الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين  
كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكون واحد منهم رأس \* ولو دخلوا

وجه وهي تحتل (كشف) الخصوص فمقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثاني) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول النقل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو وجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل \* وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولافله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كما انه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الافراد كما انه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم تبقى لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الاما فلنا وهوانها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد \* والخيال الخفاء يقال قد حياه وبجياه اي بازائه واصله الواو فعنى قوله وجب لكل رجل النقل كاملا على حياهه ووجب النقل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر واحد منهم على حياهه اي بانفراده لان من قعد بازاء اخر متفردي في نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد قوله (وهي عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد \* فصارت بهذا المعنى وهوانها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعنى كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اي ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاني القوم كلهم اجمعون \* وبيان ذلك اي انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولافله رأس فدخله عشرة معا فنقل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كتنخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناولها الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير قوله ( لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل ) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النقل كجميع لان هذا التنقل للتشجيع واظهار الجلالة في قتال العدو وبدليل قوله اولافله استحقه الجماعة بالدخول اولافله الواحد الداخل اولافله لان الجرأة والجلادة فيه اقوى \* الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطعم في ان تدخل اولافله ولكن ان دخلت ثانيا فذاك كذا فدخل ولا يستحق النقل استحقا لانا نيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم من قول الامام لست اطعم في ان تدخل اولافله ان لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجدى في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي عامة مثل كل  
الا انها توجب الا  
اجتماع دون الانفراد  
فصارت بهذا المعنى  
مخالفة للقسمين الاول  
ولذلك صارت  
مؤكدة لكلمة كل  
وبيان ذلك في قول  
محمد في السير الكبير  
جميع من دخل هذا  
الحصن اولافله كذا  
فدخل عشرة منهم  
ان لهم نفلا واحدا  
بينهم جميعا بالشركة  
ويصير النقل واجبا  
لاول جماعة يدخل  
فان دخلوا فرادى كان  
للاول لان الجميع يحتمل  
ان يستعار بمعنى  
الكل وقسم آخر

هنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نقل كافي كلمة كل \* او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحد كما في كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد فصدوا ثابته العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نقلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول او الوجود الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه ويبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة او لا واستحقوا النقل ودخل واحد او لا ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل \* ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز ان كلمة من يتناول كلمة ما عامة وهي تستعمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقل لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لا يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها مختصة باليعقل كاختصاص من من يعقل \* وذكر صاحب المفتاح فيه ان السؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام \* او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل \* قال ولكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لانظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تبنيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الانستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرههم موسى يفظنون لما بهم عليه في الكرتين من فساد مسألتهما الحقاء واستماع جوابه الحكيم غلب في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم \* في مسائل اصحابنا \* قال شمس الأئمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها تين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمه مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما في الدار جوابه شاة او فرس وتقول ما زيد وجوابه ما قبل او عالم وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جيب ما في البطن غلاما قال الله تعالى ما في السموات وما في الارض وكذلك كلمة الذى في مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لامرأته طلق نفسك من

الثلاث ما شئت ان  
على قولهما تطلق  
نفسها ثلاثا وعند  
ابن حنيفة رحمه الله  
واحدة او اثنتين لما  
قلنا في الفصل الاول  
ويجوز ان يستعار  
كلمة ما بمعنى من وهذه  
كلمات موضوعة غير  
معلولة وقسم آخر  
النكرة اذا اتصل  
بها دليل العموم لان  
النكرة تحتل ذلك  
اذا اتصل بها دليله  
مثل ما قلنا في كلمة كل  
ودلائل عمومها  
ضروب وبيان ذلك  
ان النكرة في النفي  
تعم في الاثبات تخص  
لان النفي دليل العموم  
وذلك ضروري  
للمعنى في صبغة  
الاسم وذلك انك اذا  
قلت ما جاءني رجل  
فقد نفيت مجيء رجل  
واحد نكرة ومن  
ضرورة نفيه نفي  
الجملة ليصح عدمه  
بخلاف الاثبات لان  
مجيء رجل واحد  
لا يوجب مجيء غيره  
ضرورة فهذا ضرب  
من دلائل العموم

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان  
ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم  
زيدا حر او قال لذسوته الضاربة منكم زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي  
ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب  
بيان حقائق حروف المعاني قوله ( وهذه ) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة  
من لانها وضعت مبهمه كهي فلا يهاهما تقع على الواحد وعلى اكثر منه \* وعلى هذا اي  
وعلى احتمال الخصوص عند ابن حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما يخرج المسئلة المذكورة \*  
فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عمومها وتعمل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد  
اي اوقعي من هذا العدد ما شئت لان الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه  
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما  
في قوله انت طالق الفا الالف تسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى  
اللفظ كذا هنا \* وعلى قول ابن حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبويض كافي قوله اعتق  
من عبيدي من شئت وكلمة ما تحتل الخصوص وقد عارضها حرف التبويض فتحمل على  
الخصوص وهو التبويض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين  
كما في تلك المسئلة قوله ( ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من ) يعنى ما بينا من معنى الكلمتين  
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده  
وسبحان ما سخر كن لنا \* وقوله تعالى والسماء وما بناها \* اي ومن بناها في قول بعض المفسرين \*  
وعند بعضهم اوترت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانت قيل والقدار العظيم الذي  
بناها \* وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كافي قوله تعالى \* فهم من يمشى على بطنه ومنهم  
من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع \* وقوله عز اسمه \* ان يخلق كمن لا يخلق \*  
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر \* وقد قيل اختير لفظ من في هذه  
المواضع لانه تعالى لما قال \* خلق كل دابة \* دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء  
على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق  
من اولى العلم فكيف بما اعلمه \* او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه  
المواضع دون ما قوله ( وهذه كلمات موضوعة غير معلولة ) العام معنى لاصيغة قسمان  
قسم ثبت عمومها بالوضع وقسم ثبت عمومها بهارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة  
اشارة الى ان الالف المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون  
الثاني \* ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اي من العام معنى لاصيغة النكرة اذا  
اتصل بها دليل العموم لانها تحتل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة او جبت  
عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرده من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان  
عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي نعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

( لارجل )

لازجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك مارأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرور و اقتضاء لامعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا \* وذلك لانه لانفي رؤيته رجل منكره قد نفي رؤيته جميع الرجال لانه نفي رؤيته هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤيته جميع الافراد لا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينفي رؤيته تلك الحقيقة \* ولهذا الوقال لعبداه لانضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلا اجمع بضرب واحد وكذا الوقال ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي \* ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما نزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قوله ب قوله عز اسمه \* قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى \* ولم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله \* ولان النصوص والاجماع تدل على كلفان لاله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما لو قيل مارأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة ذلك \* ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم المراد نفي صفة الوحدة لانفي نفس الحقيقة كالمو قال مارأيت رجلا كوفيدل على انتفاء رؤيته هذه الحقيقة الموصوفة لامطلق الحقيقة كذا هذا \* وذكر بعضهم ان النكرة تم في موضع الشرط كما تم في موضع النفي يقال من يأتي بمال اجاره لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما تمت في النفي لانها ليست مختصة بعين في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التأكيد اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتها الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذ قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه لا يحنث والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه يحنث \* ثم قيل النكرة في الاثبات انما تختص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهي تحتل العموم فانه تعالى قال \* لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا \* ووصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق وطلاق نوى الثلاث يصح فعل ان المصدر المنكر يحتل العموم في الاثبات الاترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف \* اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لالعهد فقال بعضهم ان ذلك يفي عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابى على الفسوى من ائمة اللغة \* قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا  
دخل لام التعريف  
فيما لا يحتل التعريف  
بمعنى معنى العهد

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقة الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كبايننا فلما ساوى البعض الكل في الدخول ترجح البعض بالتيقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله \* واستدلوا على ذلك بقوله والله لا يشرب الماء ولا تزوج النساء ولا اشترى العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الابالنية \* فانوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذ قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقدممكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون التيه ايضا فعلم ان موجه تناول الادنى على احتمال الاعلى \* وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما \* وقوله عز اسمه \* الزانية والزاني \* على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير تكبير \* وكذلك استدلو بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا لاشياعا ولم ينكر عليهم احد \* وكذا اريد من قوله تعالى \* والنخل باسقات \* والخيل والبغال والحمير \* هو الذي جعل لكم الليل لتسكروا فيه والنهار مبصرا \* يا ايها الناس \* والعصر ان الانسان لفي خسر \* كل الجنس لا فرد مخصوص \* ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى \* ان الانسان لفي خسر \* بمنزلة قوله الناس \* وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد \* وقد انه قد عليه اجاع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام انجيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام في قوله تعالى \* الحمد لله \* لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانها يقع على الادنى ولا ينصرف الاعلى البديل مخالفا للاجاع \* ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكره او مشاهدة \* وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع \* ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحوي لان جعل حرف التعريف علامة لما كل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف في بابيه وهي في نفسه \* نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه اذا قيل جاني رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرنا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاني

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في الجنى وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فنبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف \* وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عذر عدم من زواجه فعند وجوده هو البعض حقيقة فن الحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا \* فلما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان انسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعو اليه نفسه ويمكنه الافدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياها جميعا غير يمكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد لتيقن وصار كما انه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا تزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لوقال ان كلمت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع بيمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل \* وهذا هو الجواب في مسألة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضها من هذا الجنس من الفعل المنماز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجال الطوال (فلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان نعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف \* واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا مادونه الى الادنى كما هو موجب سائر انفاظ العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى التعذر \* وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدل لام التعريف من دلائل العموم \* ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم \* ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لاعلى الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لاعلى الاستغراق الا ان العام عند عدم المنافع يتناول الكل لعدم المزاجم مع كونه اشده مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع بمعك غير مرة \* وفي الجملة



لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عروا وادهو كان رحمه الله في اعلى طبقات  
 اهل التحقيق \* متغلفا في مضايق مسالك التدقيق \* فان نحن من العشور على مقصوده ومرامه  
 والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه \* فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله  
 (قول علمائنا) اى مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل  
 المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق \* وفي الكلام حذف واختصار كما  
 ترى \* واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف \* وبانه ان اللام  
 في قوله المرأة للجنس لا للمهد فيقع على الاذن وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام  
 ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تعين وتعرف بالوصف وقد  
 وصف بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه  
 في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة  
 الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعين الحكم به وصار كما اذ قال كل امرأة اتزوجها  
 فهي طالق \* بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه  
 عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون  
 مجرد وصف فيبقى ايقاعها للمحال فبطل \* ونظيره قوله العبد الذي اشترته فهو حر فاشتراه  
 يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق \* وكذا لو قال انساؤه المرأة التي تدخل منك  
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي  
 تدخل هذه الدار طالق طلقت للمحال دخلت اولم تدخل \* واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا  
 ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس \* ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده \* اذا اقر  
 بالف مقيدا بصكك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقربا  
 فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق \* واذا كان كل واحد  
 منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصكك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر  
 بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق \*  
 وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى  
 يلزمه الفان \* وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لتأكيده الحق بالزيادة في الشهود  
 فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقرنايا بالف عند  
 القاضى او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخره وكرره في مجلس واحد بخلاف قوله  
 انت طلق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار \* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه  
 اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب  
 لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين \* وهذا بخلاف ما لو اشهد على  
 كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال  
 باتمام الحجة \* وكذا لو اقر به ثانيا بين يدي القاضى لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

ومثاله قول علمائنا  
 رحمه الله المرأة التي  
 اتزوج طالق واصل  
 ذلك ان لام المعرفة  
 للمهد وهو ارتد ذكر  
 شيئا ثم تعاوده فيكون  
 ذلك معهودا قال الله  
 كما ارسلنا الى فرعون  
 رسولا فعصى  
 فرعون الرسول اى  
 هذا الذى ذكرنا  
 فيكون الثانى هو  
 الاول ومثاله قول  
 علمائنا فيمن اقر با بالف  
 مقيدا بصكك ثم اقر به  
 كذلك ان الثانى هو  
 الاول واذا كان  
 كل واحد منهما  
 نكرة كان الثانى  
 خير الاول عند ابي  
 حنيفة رحمه الله الا  
 ان يتحد المجلس فيصير  
 دلالة على معنى المهد  
 عند ابي يوسف ومحمد  
 يحمل الثانى على  
 الاول وان اختلف  
 المجلس لدلالة العادة  
 على معنى المهد

بالبينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفا \* وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكرا والمعرف اذا اعيد معرفا كان الثاني عين الاول \* فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على قول ابي حنيفة يلزمه ما لان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المنفرقة وجعلها في حكم كلام واحد فباعثاره يكون الثاني معرفا من وجه الا ترى ان الاقرار بالزنا في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا \* وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس آخر والفين ثم بالف عند ابي حنيفة رجه الله يلزمه المالاو وعندهما يدخل الاقل في الاكثر فعليه اكثر المسالين فقط كذا في المبسوط قوله ( وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما ) ان المنكرا اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول \* هو معنى قول ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين \* وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحامستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين \* وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسى بيده لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين \* وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول \* واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلها في الكل لاحالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى \* ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لا يشار كما غير هافيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه \* مثال الاول العسر المذكور في الآية \* ومثال الثاني قول الشاعر ( شعر ) صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان \* عسى الايام ان يرجعن يوما كاندى كانوا \* ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول \* ومثال الرجوع اليسر المذكور في الآية \* وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطلقه وثلث تطلقه وسدس تطلقه فانه يقع عليها ثلاث تطلقات لانه اضاف كل جزء الى تطلقه نكرة فكانت غير الاولى فصار كأنه قال انت طالق نصف تطلقه وثلث تطلقه اخرى وسدس تطلقه اخرى \* ولو قال انت طالق نصف تطلقه وثلثها وسدسها يقع عليها تطلقه واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كأنه قال نصف تطلقه وثلث تلك التطلقه وسدس تلك التطلقه \* وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او رأيت اليوم نساء حسان او عبيد احسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيد فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يمئنت \* ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه في قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صححت هذه الحكاية عنه

العبيد فتزوج غيرهن او اشترى غيرهم لا يحنث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني \*  
ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المشركين اياه  
بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف \* قال صاحب الكشف يجوز  
ان يكون الاول عدة بان العسر الذي انتم فيه مردود يسر لاحالة والثانية عدة بان العسر  
متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون  
تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد  
مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو وايضا واما اليسر فنكر متناول  
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول \*  
ويجوز ان يراد باليسرين ما يسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وما يسر لهم في ايام الخلفاء \* وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة \* والتكثير في يسرا  
للتخفيف كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر \* وعن العنبي او القتيبي قال كنت يوما  
مغموما بالبيادية فالتقي في روعي قول من قال \* ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح \*  
فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول ( شعر ) الاياها المرء الذي الهم به رح \* وقد انشدت  
بيتا لم تزل في فكري تسبح \* اذا اشندت بك العسرى ففكر في الم نشرح \* فعسر بين  
يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرج الله غمي \* وقال آخر ( شعر ) توقع  
اذا ما عرتك الهموم \* سرورا يشردها عنك قسرا \* ترى الله يخلف ميعاده \* وقد قال  
ان مع العسر يسرا قوله ( وفيه نظر ) ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل  
المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت  
نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرافاه قد ينعكس كما في قوله تعالى \* واتزلنا اليك الكتاب بالحق  
مصدقا لما بين يديه من الكتاب \* الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امرين وقوله عز اسمه \* الله الذي  
خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة \* الضعف الثاني عين  
الاول وان ذكر المنكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكر تانكرتين \* والظاهر انه ليس  
براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع  
الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني ونبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل  
ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة  
على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله  
تعالى \* ويل يومئذ للمكذبين \* اولي لك فاولي ثم اولي لك فاولي \* وكما يكرر المفرد في قولك جاءني  
زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى  
النظر \* ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر  
وقد تحقق التعذر هنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل  
الكتاب الثاني بيانا \* لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل  
هذا تكرير مثل قوله  
تعالى اولي لك فاولي  
ثم اولي لك فاولي

لا يمكن صرف القوة اثنائية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر \* فاما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته او حفرته كقوله تعالى \* المخلقكم من ماء مهين \* ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة لههد واذا تعذر معنى العهد جعل على الجنس مجازا وفي الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة \* وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهى المتيقن بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام \* والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفي يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تتعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كتعمم بوقوعها في موضع النفي وبكلمة كل \* فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا تزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امرأتين يثبت لان الاستثناء من النفي اثبات والنكرة في الاثبات تخص \* ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفي وان كان نكرة في الاثبات لعموم الوصف والنكرة يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترب بها كباينا فيجوز ان يتعمم بانصافها بالوصف العام اذا الوصف والموصوف كشيء واحد \* ويؤيده قوله تعالى \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا \* حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع لصيورته مستثنى كذا في جامع شمس الأئمة رجه الله \* واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع في كل الجنس يصلح لتناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع في بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا في كله \* وكذا قولك مارأيت رجلا عم النفي جميع الجنس كما مر بيانه وقولك مارأيت رجلا عالما عم النفي بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا \* وكذا لو قال لا كلن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما زاد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول \* واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع المواضع \* وقد كنت في مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد  
جعل على الجنس  
ليكون تعريفا له مثل  
قولك فلان يحب  
الدينار اى هذا الجنس  
ذليس فيه عين معهودة  
وذلك مثل قوله انت  
طالق الطلاق وضرب  
اخر من دلائل العموم  
اذا اتصل بها وصف  
عام مثل قول الرجل  
والله لا اكلم احدا الا  
رجلا كوفيا ولا  
اتزوج امرأة الا  
امرأة كوفية

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحه جنانه وكان المجلس خاصا بالعلماء التجاريرو الفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا \* ورأيت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فلما في موضع الجزاء والخبر فلا يتعمم كما في قوله تعالى \* فتحرير رقبة مؤمنة \* وكقولك جاءني رجل عالم \* ثم النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجهما بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدينا حتى عد جميع الانواع ثم قال الارجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا فيتعمم \* وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهى طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احداهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال انقاضي ابو حازم لان قوله فهى كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلقة واحدة على احداهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة في النفي نعم والكناية وهى قوله فهى لانستقل بنفسها ولا تعيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عمى المكنى بوقوعه في موضع النفي ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالها بطلانها فثبت في الاولى ومن حكم اليين الاولى طلاق كل امرأة صارت مخلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقنا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص فصار حالها بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الواحدة غير عين \* يوضح جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الواحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه مما سبق \* واما عموم كلمة اى باعتبار الصفة فسينبئه ان شاء الله تعالى \* فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله ( والله لا اقر بكمما ) اذا قال لامرأتين له والله لا اقر بكمما الا يوما اقر بكمما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدالا نه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فواجب العموم فيمكنه ابا ان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء فعدمت علامة الايلاء فان قر بهما في يومين متفرقين حثت \* فان قال والله لا اقر بكمما الا يوما لم يصبر موليا لجاز ان يقر بهما جميعا من غير حث يلزمه فاذا قر بهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله ( ومن هذا الضرب ) اي من القسم الآخرو هو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي \* او من جنس النكرة التي تم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر النكرة \* واعلم ان أيامنا ان يكون بدلولة بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا لبا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذ لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اي اليه ايضا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكري في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة \* واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه \* ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبار عن سليمان \* ايكم يأتيني بعرشها \* فان المراد الفرد من مخاطبين بدليل انه قال يأتيني ولم يقل يأتيوني وكذا يقال اي الرجال اناك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا \* وهذا اذا كان ما اضيف اليه معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزء على وفق المضاف اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجل قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف لاحالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثني والجمع \* واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياهنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكمما الا  
يوما اقر بكمما فيه ان  
المستثنى في هذا كله  
يكون عاما لعموم  
وصفه والنكرة  
تحتل ذلك ومن هذا  
الضرب كلمة اي  
وهي نكرة يراد بها  
جزء مما اضاف اليه  
على هذا اجاع اهل  
اللغة قال الله تعالى  
ايكم يأتيني بعرشها  
ولم يقل يأتيوني ويقال  
اي الرجل اناك

ان ايانكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل  
 موافقا للمضاف اليه فلها يقال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا \* وما ذكرنا  
 هو الذي جوز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا  
 مفردا اليه اشير في التخمير وغيره \* ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما بشير اليه هذا  
 التقدير كان قول الشيخ وهي نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما  
 هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولا بد فيه من  
 ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة محمولة على المعنى لانها وان تعرفت بصورة بقيت الجملة  
 فيها معنى لانها تصلح تناولي كل واحد من احادها مضاف اليه على البديل ولهذا صح الاستفهام  
 بهل بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة بمعنى \* يوضحه ما ذكر القاضي الامام في التوقيم  
 واما كلمة اي فبمنزلة النكرة عندنا لانها تنصب النكرة لفظا ومعنى لاستحضارها تقول اي رجل  
 فعل كذا واي دار تريد هاو النكرة معنى قوله تعالى \* ايكم يا بني بعرضها \* وهي نكرة معنى اي  
 رجل منكم لان المراد بها واحد منهم \* وكذا قوله يراد بها جزء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره  
 ان كان المضاف اليد معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد به كل  
 ما مضاف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء \* وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة  
 لابد من ان يكون جزءا من جملة فكان اي مع ما مضاف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في  
 قوله اي رجال قاموا قدر في نفسه اعدادا مما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك  
 الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولولم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان  
 تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصارت في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان  
 المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله ( اي عبيدي ضربك ) الى  
 آخره \* كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لابد من ان تعقب مادخل عليه فعل كما في كل  
 لانها لازم اضاقتها لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو  
 شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفالاى عرف ان المراد به  
 الخصوص فلا يتناول الا واحدا \* وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي حتى صلح وصفاله  
 بعموم تلك الصفة ففي قوله اي عبيدي ضربك فهو حرا الفعل مسندا الى الضمير الراجع الى  
 اي فيصير وصفاله بعمومهم كما بعمومهم في قوله الارجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدي فان  
 ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا \* واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حرا فقد  
 اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفالاى فبقى على الخصوص كما  
 كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحمه وان ضربهم  
 جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لالى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان  
 التعيين اليه \* ولا يقال قد صار اي موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه  
 فيصير عاما بهذا الوصف كما عم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله  
 اي عبيدي ضربك  
 فهو حرا فضره  
 فانهم يعتقدون ولم  
 يقل ضربوك فتثبت  
 انها كلمة فرد لكنها متى  
 وصفت بصفة عامة  
 عمت بعمومها كسائر  
 النكرات في موضع  
 الاثبات واذا قال اي  
 عبيدي ضربك فقد  
 وصفها بالضرب  
 وصارت عامة واذا  
 قال اي عبيدي  
 ضربته فقد انقطع  
 الوصف عنها فلم  
 يعتق الا واحد

مفعولاً فيه بمعوم وصفه وهو القربان \* لاننا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيحوز ان يصير اليوم عامبه فاما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالضررب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالضررب اثر الضرب لا الضرب فلماذا لم يعم به \* ولان المفعولية فضلة في الكلام يثبت ضرورة تعدي الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الايوا ما اقر بكمما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام مولانا جيد الملة والدين رحمه الله قوله ( وعلى ذلك ) اي على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت في اصل الوضع للخصوص \* او على ان كلمة اي تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا \* فاذا قال اي نسائي كلمتها فهي طالق فكلمتهن طلقت واحدة ولو قال اي نسائي كلمتك فهي طالق فكلمته جميعا طلقت جميعا لما قلنا \* وكذا لو قال اعتق اي عبيدي شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى واو قال ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا اعتقوا \* وكذا قوله اي نسائي شئت طلاقتها فهي طالق واي نسائي شئت طلاقتها على هذا ايضا قوله ( وكذلك ) اي كما قالوا بمعوم اي في قوله اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بمعوم في هذه المسئلة \* اذا قال لعبيده ايكم جل هذه الخشبة فهو حر فان جملها واحد بعد واحد اعتقوا جميعا بكل حال \* فان جملوها جملة فان كان يطبق جملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطبق جملها واحد اعتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشبة بحيث لا يستقل بجملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اي نكرة تدل على جزما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فعم الان العموم ههنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيعين احدهما دلالة الحال \* فان كانت الخشبة يطبق جملها واحد كان المراد به العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة \* وان كان لا يطبق جملها واحد كان الفرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع ريد وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيعتق العتق بمطلق الحمل \* ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل فاما بين ذلك فلا فالذي لم يطبق جملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز التعليق بشيء دون الكل فلذلك قلنا اذا جملوها جملة اعتقوا وان كان يطبق جملها اثنان \* واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عمم اي في هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة في قوله تعالى \* فحري رقبة مؤمنة \* وصفت بوصف عام ولم تعم \* وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اي عبيدي ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اي عبد اسود من عبيدي ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض \* ولو قال اي عبد اسود وطلوبل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اي عبيدي ضربك

وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم جل هذه الخشبة فهو حر وهي لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا واذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حله انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة



وشتك لم يعتق الامن جمع بين الشتم والضرب \* وكذا وقال مستفهما اي عبيدي ضربك  
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشترنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار  
نفس الصفة ولكنه انما وقع في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء  
المبهمة لان هذه الاسماء لا يهاهما تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل  
الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطاً ولما عم هذا الفعل  
وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا نعم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى  
غيره قائم به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته \* فصار حاصل الكلام ان عند  
هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطاً واما  
فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول  
الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقاً من غير فصل فوجب الاخذ به  
احترازاً عن مخالفة العمامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ما هو عام  
بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة  
المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال \* فاما النكرة المفردة اي المفردة صيغة ومعنى  
فيكون احترازاً عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات \* او المطلقة المجردة عن دلائل العموم  
فانها تخص في موضع الاثبات ولا نعم انما تعرض للجائنين تأكيده لانها في بيان الخلاف \* الا  
انها مطلقة \* نفي العموم عنها واثبت الاطلاق \* والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة  
على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع  
التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عمامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون  
التكثر \* وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها الواحدة والاولى واحدة  
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليهما من غير تعرض لقيد ما هو المطلق \* ومع التعرض لكثرة  
معينه الفاظ الاعداد \* ولكثرة غير متعينة هو العام \* ولو حدة معينة المعرفة \* ولو حدة  
غير معينة النكرة \* والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه  
اذ تشيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق \* وقال الشافعي رحمه الله  
هي اي النكرة في موضع الاثبات توجب العموم \* ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في  
موضع الاثبات اذا كان خبراً لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل واذا كان امراً فالأكثر  
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة \* وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان  
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع \* وعبرة  
بعضهم بعم من حيث الصلاحية لكل فرد \* فن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى \* انما قولنا لشيء  
انما اردناه \* الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد  
شيئاً دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها \* وان قوله تعالى \* فتحرير رقبة \*  
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولو لا انها للعموم

فاما النكرة المفردة  
في موضع اثبات فانها  
تخص عندنا ولا تعم  
الا انها مطلقة وقال  
الشافعي رحمه الله  
هي توجب العموم  
ايضا حتى قال في قول  
الله تعالى فتحرير  
رقبة انها عمامة تتناول  
الصغيرة والكبيرة  
والبيضاء والسوداء  
والكافرة والمؤمنة  
والصحيحة والزمنة  
وقد خص منها  
الزمنة بالاجماع  
فصح تخصيص  
الكافرة عنها بالقياس  
بكفارة القتل قلنا  
نحن هذه مطلقة  
لا عمامة لانها فرد  
فيتناول واحداً على  
احتمال وصف دون  
وصف والمطلق  
يحتمل التقييد وذلك  
مانع من العمل بالمطلق  
فصار نسخاً

لما كان كذلك كذا في المحصول \* الاترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة  
 والمذبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الاعلى العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالابان  
 يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا  
 والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولو لانه عام لم يتصور فيه الاستثناء \* واذا كان كذلك  
 يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس  
 بالاتفاق \* وقلنا نحن هذه مطلقا اى الرقبة المذكورة في النص مطلقا \* او النكرة المفردة  
 عن دلائل العموم مطلقا لامة \* لانهم فرادى موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى  
 اما صيغة فلانها تنى وتجمع واما معنى فلان دلائلها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب  
 وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى \* انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا  
 الى فرعون رسولا \* والمراد بذلك الواحد الاترى انه لو قال الله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه  
 الاعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى \* قحير رقبة \* باعتاق رقبة  
 واحدة ولو كان هذا اللفظ عام لم يخرج عن عهدة التذرو الامر بالاعتاق ثلاث رقاب فصاعدا \*  
 ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لعة ولو كان اطلاق  
 اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول  
 الاما تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة \* واذا ثبت  
 انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذا المطلق لا يتعرض  
 للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او  
 ابيض او سنديا او هنديا الى غيرهما من الصفات لعدم كونه متعينا ومثله لا يثبت العموم اذ لا يبدله من  
 انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقا لامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من  
 خصائص العام \* وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومنزل القدم وشارة الى  
 الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكرت من احتمال التخصيص في  
 النكرة المطلقة ليس ثابتا ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة  
 للتقييد فقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان  
 التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة  
 فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله ( وقد جعل  
 وجوب التحرير) جواب عن سؤاله قدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان  
 متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الخنث والظهار  
 ونحوهما فعر فنانا لفظ رقبة عام والام يستقيم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير  
 جزاء لامر اى لسان وهو الخنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك  
 الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان  
 بتكرر ذلك الامر الذي صار سببا له كتكرار وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب  
 التحرير جزاء الامر  
 فصار ذلك سببا له  
 فيكرر مطلقا بتكرر

بتكرار السبب من باب العموم في شيء قوله (وصار) أي المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك  
 جواب سؤال آخر \* وتقريره من وجهين \* أحدهما أن يقال أن تقييد المطلق نسخ عندكم  
 وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجب حتى لم يجز اعتناق رقبة غير مملوكة وصار  
 كأنه قيل فقهر رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الإيمان أيضا بالقياس والخبر  
 وهو قوله \* عليه السلام اعتقها فلنأمنه \* فقال اشتراط الملك في الرقبة ثبت لضرورة التحرير  
 المنصوص عليه واقتضائه فإن التحرير لا يصح إلا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة  
 الثابت بعين النص \* والثاني أن يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كاختص الزمنة  
 حتى لم يجز اعتناق غير المملوكة كالم يجز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال  
 اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لأن التحرير الواجب لا يتأدى إلا بالملك كما لا يتأدى الصلوة  
 إلا بالطهارة قال عليه السلام \* لا تعتق فينا إلا مملوكا بن آدم \* لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم  
 قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة أيضا  
 فقال التخصيص إنما يكون فيما تناول اللفظ إياه ظاهرا لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول  
 الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لأنها ليست برقبة وذلك لأن الرقبة  
 اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون  
 قائمة على الإطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة \* وكذلك التحرير المطلق أي الكامل \*  
 لا يخلص أي لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرقبة حتى  
 لم يجز اعتناق المدبر وأم الولد لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء  
 واعتناق المدبر وأم الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ مطلقا  
 كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو أن العموم ثبت في قوله  
 شيء من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته جل جلاله  
 فاذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها \* وما ذكرنا  
 من العموم على سبيل البدل أن عنوانه أن كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن  
 صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبان وأن عنوانه أن اللفظ يتناول على سبيل  
 الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بيننا أن الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد البقرينة كذا  
 في الميزان \* واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف أيضا لانا لا نستثنى ان هذا الاستثناء ان صح استثناء  
 حقيق لانه لا بد في الاستثناء الحقيقي من أن يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة  
 وليس كذلك ههنا لأن صدر الكلام لم يتناول إلا الواحد فلا يمكن إخراجه عنه فيكون بمعنى  
 لكن وذلك لا يدل على العموم \* أو يكون هذا استثناء من الأحوال أي اعتق رقبة واحدة  
 على أي حال كانت إلا في حالة الكفرواح ثبتت الأحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء  
 بضرورة صحته فاما إذ عدم الاستثناء بلا ضرورة في إثباتها مع أنها غير مذكورة فلا يثبت  
 العموم قوله (وصار ما ينهى إليه الخصوص) أي التخصيص نوعين بالياء لا بالف كما وقع

فان ذلك يحتمل  
 الخصوص الى  
 الثلاثة والطائفة  
 يحتمل الخصوص  
 الى الواحد بخلاف  
 الرهط والقوم  
 وصار مقيدا بالملك  
 لاقتضاء التحرير الملك  
 لا على جهة الخصوص  
 ولم يتناول الزمنة لأن  
 الرقبة اسم للبنية مطلقا  
 فوقعت على الكامل  
 منه الذي هو موجود  
 مطلق فلم يتناول ما هو  
 هالك من وجه  
 وكذلك التحرير  
 المطلق لا يخلص فيما  
 هو هالك من وجه فلم  
 يدخل الزمن فاما ان  
 يكون مخصوصا فلا

في بعض النسخ \* وهما مستثنان احدهما بيان ما ينهى اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام \* اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر الفقال الشاشي \* ومنهم من فصل فاجاز في لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة وختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء ومعنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة \* وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لا امتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص \* وما ذكرنا مبنى على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا في مادونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز \* وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما بيننا فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخرجه عن موضوعه \* واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها محتمل الخصوص فانها يتناول الواحد والجماعة في قولك من دخل دارى اكرمه فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الآحاد اخرجها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة \* ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بدل هو تين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالاته قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متفايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا بما يتوافق والتخصيص يجوز متصلا وبمترابيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق \* وهذا بخلاف اسم الجنس المعروف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالاته في اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمنى فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله ( وصار ما ينهى ) يعنى لما بيننا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا على مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب وما شبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبدانه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا وان تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد  
والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه  
ان دليل العقل بين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه  
على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل  
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة  
الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة  
في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها  
فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبدا ونساء وثيابا  
وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة  
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة \* وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى ان  
اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمرو بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالي واليه ذهب  
نقطويه من الخوئين \* ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع في الاثنان  
بجواز افنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز \* وفائدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص  
الى اثنين وعده وفيما اذا قال لله على ان تصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم  
او ندر ان تصدق بشئ \* على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند  
العامة والاثنان عند غيرهم \* تمسك من قال بان صيغ الجوع حقيقة في الاثنان كما في الثلاثة بالسمع  
والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم \* اما السمع فقوله تعالى \* وداود وسليمان \* الى قوله  
وكنال حكمهم شاهدين اريد بصير الجمع داود وسليمان \* وقوله تعالى \* اذ تسوروا المحراب  
اذ دخلوا على داود ففرغ منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض \* فاستعمل في الاثنان  
ضمير الجمع \* وقوله عز اسمه فقد صفت قلوبكما والمراد قلبا كما \* وقوله جل جلاله انا  
معكم مستمعون \* والمراد موسى وهارون \* وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب \* عسى الله ان  
يأتيني بهم جميعا \* والمراد يوسف وبنيامين \* وقوله \* فان كان له اخوة فلامه السدس \*  
والاخوان يحجبنا الى السدس كالثلاثة \* وقوله عليه السلام \* الاثنان فافوقهما جماعة \*  
وهو افصح العرب ولونقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع  
اولى \* واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في  
الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في  
الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره  
الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركيبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع  
والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر \* واما استعمال ارباب اللسان  
فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنان كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان الاثنان يقولان نحن فعلنا  
كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضوعين \* واما الحكم فهو ان للثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع  
ثلاثة نص محمد رحمه  
الله في السير الكبير  
وعلى هذا عامة  
مسائل اصحابنا  
رحمهم الله وقال  
بعض اصحاب  
الشافعي ان ادنى  
الجمع اثنان لما روى  
عن النبي عليه السلام  
انه قال الاثنان فما  
فوقهما جماعة ولان  
اسم الاخوة يطلق  
على الاثنان في قوله  
تعالى فان كان له  
أخوة فلامه السدس  
وصار ما ينتهى اليه  
الخصوص

وفي المواريث والوصايا بصرف ﴿ ٢٩ ﴾ الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن

فعلنا في الاثنين وقال  
الله تعالى فقد صنعت  
قلوبكما ولاخلاف  
ان الامام يتقدم اذا  
كان خلفه اثنان وفي  
المثنى اجتماع كافي  
الثلاثة ونساقول  
النبى عليه السلام  
الواحد شيطان  
والاثنان شيطانان  
والثلاثة ركب ولنا  
ايضا دليل من قبل  
الاجماع ودليل من  
قبل المعقول فان اهل  
اللغة يجمعون على ان  
الكلام ثلثة اقسام  
احاد ومثنى وجمع  
وعلى ذلك بنيت  
احكام اللغة فللمثنى  
صيغة خاصة  
لايختلف وللوحدان  
بنية مختلفة  
وكذلك الجمع ايضا  
يختلف ابنيته وليس  
للمثنى الامثال واحد  
وله علامات على  
الخصوص واجمع  
الفهاء ان الامام  
لا يتقدم على الواحد  
ثبت انه قسم منفرد

الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان للثنتين من الميراث مالثلاث فصاعدا ولو اوصى  
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما  
ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه \* ومن منع استعمال ابناء الجمع  
في الاثنين مجازا قال لوسخ اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به  
الاخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشيء واحد \* وتمسك الجمهور بما  
هو المذكور في الكتاب وبما سذكروه وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم  
الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال  
المثنى اى في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان  
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع  
فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله ( وفي المواريث ) اى حجبا واستحقاقا  
بصرف الجمع الى المثنى \* اما حجبا فقوله تعالى \* فان كان له اخوة \* كاذكرنا \* واما استحقاقا  
فقوله عز اسمه \* فان كن نساء فوق اثنتين \* صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق  
اثنتين قوله ( عليه السلام \* والثلاثة ركب \* اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها  
بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة \* ولا يقال الاتحاد في الحكم لا يوجب  
الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا التفرقة في الحكم لا يدل  
على الافتراق في الحقيقة \* لانا نقول الافتراق بين الشئيين يوجب المعايير بينهما فيما ثبت فيه الافتراق  
لا محالة وهما ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المعايير بينهما  
في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليستا ركب اى يجمع  
والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا  
ومضمر افعال وارجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء \* وقالوا هو فعل كذاهما فعلا كذاهم  
فعلوا كذا واما قسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغيرها لان تبدل  
الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة  
كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله ( وله علامات على الخصوص ) مثل  
الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في  
حالتى الجر والنصب \* قال شمس الأثر رحمه الله ثم لولا احاد بنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك  
للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفت ان المثنى غير الجماعة \* قال صاحب القواطع  
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعى بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت  
رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان  
لا ينعى بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية  
فلا يقال اتنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين  
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

حروف المعاني \* ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة \* ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجالان وما رأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعية بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجاعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اي ضم اليه الواحد \* تعارض الفردان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تعالى لآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه \* واما الثلاثة فاما تعارض اي يقابل كل فردا ثانيا فيستبعانه وبصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع فطلق عليه الصيغة الموضوع للجمع حقيقة \* وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المثني معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ماوردت على ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار) اي اظهارها كما همال القاضى للنصم لدفع الحجة بمقدرة بثلاثة ايام \* وكذا امهال المرتد للتأمل \* وكدة المسح في حق المسافر \* ومدة اقل الحيض مقدر بثلاثة ايام \* وكدة التجير مقدر بثلاث سنين \* وكذا في قصة موسى مع صاحبه \* وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخص الثلاثة لان ماوردت اقل الجمع يساوي بعضه بعضا \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدهاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث \* او على سنة تقدم الامام يعني يحتمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره واما يتقدم على الثلاثة فصاعدا \* او يحتمل على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لابيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره \* وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم يختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا \* او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثني في المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فاما تعارض اي يقابل كل فردا ثانيا فيستبعانه وبصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع فطلق عليه الصيغة الموضوع للجمع حقيقة \* وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المثني معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ماوردت على ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار) اي اظهارها كما همال القاضى للنصم لدفع الحجة بمقدرة بثلاثة ايام \* وكذا امهال المرتد للتأمل \* وكدة المسح في حق المسافر \* ومدة اقل الحيض مقدر بثلاثة ايام \* وكدة التجير مقدر بثلاث سنين \* وكذا في قصة موسى مع صاحبه \* وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخص الثلاثة لان ماوردت اقل الجمع يساوي بعضه بعضا \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدهاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث \* او على سنة تقدم الامام يعني يحتمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره واما يتقدم على الثلاثة فصاعدا \* او يحتمل على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لابيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره \* وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم يختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا \* او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثني في المواريث والوصايا

والحجب فقال ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى \* فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك \* اي ان كانت الاختان لآب وام اولاب اثنتين فثبت للاختين ثلثي المال تصریح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى \* فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرنا ان للثنتين حكم الجمع في الاخوات \* ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يكون للبتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة حروبه كان اولى فثبت ان للبتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيه الا تيان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنتين بالثلاث فلماذا حل الحديث عليه \* او كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى \* فان كن نساء فوق اثنتين \* والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناول لفظ الرجال والمسلمين فإين احدهما عن الاخر قوله (والحجب يبتنى على الارث ايضا) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحجب لانه مبني على الارث فان الحجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند مامة الصحابة وهو مذهبنا \* او معناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث فكان الحجب مبني على الارث فثبت للثنتين فيه حكم الجمع ايضا فاذا يتعلق بمخزوف في الوجهين كما ترى على ان نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة بالانص على ماروي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى \* فان كان له اخوة فلامه السدس \* والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وفي رواية لا استطع ان انقض امر اكان قبلي وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنتين ثبت بالاجماع لبالنص الاتري ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا ية اول الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للثنتين لان السفر لواحد والاثنين كان منهما في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على مارويانا من قوله عليه السلام \* الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب \* اذ فيه منى بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر \* وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اول تأويلين وهذا ثالثهما لانه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني \* وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه \* وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضممار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على مارويانا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة



مأثرت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للثنتين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى آخره مذكورا في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذ كان معه اثنان كلت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة اداؤها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلماذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغرت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كما الخلق الزوج بالفرد في قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كالوقوع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة واحدا فلها مجازا تطلق اسم الجمع عليهما \* ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمناق ذوق قلبين ويقال للذي لا يعيل الا الى الشيء الواحد قلب واحد ولما خافت حفصة وعايشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شان مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعي واذ صبح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغور انما يوصف الميل به كذا في المحصول \* وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر  
ظهرهما مثل ظهور الترسين \* وذكر في التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير متنى \* وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر \* كانه وجه تركيين قد غضبا \* مستهدف لطعان غير ترتيب \* وقال آخر في التثنية والجمع \* ظهرهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان مبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذ كان كذلك كان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفردهما صيغة لثلاث يكون التسع من اجا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا \* ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة تتميز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة \* وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف في لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرتنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صغرت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالخلى الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرده الصيغة فاختر لهما الجمع مجازا كما جازل للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

ولاقى الضمير الذي يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق  
 اللسان على كونه موضوعا للتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا فى  
 نحو قوله تعالى \* فقد صفت قلوبكم بما فى انفسكم \* فان ما تعدد من شخصين فالتعبير عنه فى اللغة الفصيحة عند  
 اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استئصال الجمع بين تثنيين وانما الخلاف  
 فى نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ  
 التثنية \* ولا يلزم على هذا قلوبكم فانه مسبوق بصيغة التثنية \* لانا لانسلم مسبوقه بما اذ  
 لا يقال قلبا كقبتين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها فقد  
 حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما ثبت بعلم مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا يثبت  
 قياسا \* واما الجواب عن قوله تعالى \* وكنا لحكمهم شاهدين \* فنقول قد قيل المراد الحاكم  
 وهما داود وسليمان والمخا كان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجمع  
 كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة \* وعن قول عز اسمه \* اذ تسورا  
 الحرب \* الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم لواحد والجمع كالضيف يقال هذا  
 خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيفى وهؤلاء ضيفى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى  
 قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغير بعضهم على بعض  
 ولا يقال قوله ان هذا اخى يابى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد  
 بقوله بعضنا على بعض والحاكم كان بين مليكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به  
 وعن قوله تعالى \* انا معكم مستمعون \* ان المراد موسى وهارون وفرعون \* وعن قوله تعالى  
 \* عسى الله ان ياتى بنى بهم جميعا \* ان المراد يوسف وبنيه والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح  
 الارض حتى ياذن لي ابي \* على انا لانكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فتجمل هذه  
 الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل \* واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم  
 يراعون صورة اللفظ حتى لا يفتوا المثنى بالجمع وان كان بمعادولا الجمع بالمثنى محافظة على  
 التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد \* وقد التزم بعضهم النعت مع  
 الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان  
 الثابت به حق \* او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم  
 سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشراكة تنبى عن المساواة ولهذا الوقال  
 هو شريكي فى هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لعموم للمشارك كانت الثابت  
 به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين هند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد  
 لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد فى المشابهة بل  
 يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله  
 بشرط التأمل بخلاف الجملة لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان ياتيه البيان \*  
 قال شمس الأئمة رحمه الله ويشترط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

واما المشترك فحكمه  
 الوقف بشرط التأمل  
 ليرجح بعض وجوهه  
 للعمل به واما المأول  
 فحكمه العمل به على  
 احتمال السهو والغلط  
 والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد بزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به لزول الخفاء والله اعلم بالصواب

( باب معرفة احكام القسم الذي يليه )

( باب معرفة احكام )

( القسم الذي يليه )

قوله ( وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه ) لاخلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العرايين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجه قطعاً ما كان او خاصاً وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقدينا من قبله وقوله على احتمال تأويل هو في حيز الجواز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازاً فانك اذا اولت قوله جاءني زيد مثلاً بان المراد خبره او كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله ( لاذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة ) يعنى انما سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهراً للظهور ومعناه والقسم الثانى نصاً لازدياد وضوحه على الاول كما بينى عنه معناه اللغوى وكذا المفسر والحكم \* ليصير الادنى متروكاً بالا على اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالا على وترجح الاقوى على الاضعف \* وهذا اى صيرورة الادنى متروكاً بالا على \* السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث \* وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم \* ومن نظائره تعارض الظاهر والحكم في قوله تعالى \* وانكحوا ما طاب لكم من النساء \* فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لتأييد الثاني ظاهراً في اباحة جميع النساء فيتناول بمومه ازواج النبي عليه السلام فيرجح الحكم على الظاهر \* ومنها تعارضهما ايضا في قول عليه السلام \* الا ان لحوم الحجر الاهلية حرام الى يوم القيامة \* كذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم \* لغالب بن ابي هريرة \* كل من سمين مالاً \* فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهراً في التحليل فيرجح الحكم ايضا وقيل نظير تعارض المفسر والحكم قوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل منكم \* وقوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً \* فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التأيد التحق به الاول بمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر \* ولقائل ان يقول لان سلم كون الاول مفسراً لان ما لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل \* يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقة الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى منسراً مع هذه الاحتمالات \* وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

وهو الظاهر والنص والمفسر والحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز الجواز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم الحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير الادنى متروكاً بالا على وهذا يكثر امثله في تعارض السنن والاحاديث

( اشهاد )

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق  
اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

او البر والصدق حل  
البر على الصدق  
والحق واليقين فجعل  
تصديقا ولو جمع بين  
الحق او اليقين  
او الصدق والصلاح  
جعل ردا ولم يكن  
تصديقا وحاصل ذلك  
ان الصدق والحق  
واليقين من اوصاف  
الخبر وهي نصوص  
ظاهرة لما وضعت له  
من دلالة الوجود  
للخبر عنه فيكون  
جوابا على التصديق  
وقد يحتمل الابتداء  
بجاء اي الصدق  
اولى بك مما تقول  
واما البر فاسم ووضع  
لكل نوع من الاحسان  
لاختصاص له  
بالجواب فصار بمعنى  
المجمل فلم يصلح  
جوابا بنفسه واذا  
قارنه نص او ظاهر  
وهو ما ذكرنا حل  
عليه واما الصلاح  
فلفظ لا يصلح صفة  
للخبر بحال وهو محكم  
في هذا المعنى فاذا  
ضم اليه ما هو ظاهر  
او نص وجب حل

اشهاد العيمان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم  
تقبل شهادتهم \* واعلم ان ايراد المثال ليس من الوازم لان الاصل يتمهد بالدليل والبرهان  
لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى او لا ثم ايراد  
المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يتعب في طلب  
المثال قوله ( ومثاله ) اي مثال ترك الادنى بالا على من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد  
رحم الله في اقرار الجامع \* واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى  
ولا يصلح ردا يجعل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتمل ما يعتبر  
العالم ويحمل عليه \* والالفاظ المذكورة خمسة \* الحق \* اليقين \* الصدق \* البر \* الصلاح  
فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين \* خبر صدق \*  
فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول  
لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت \* واما  
الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت \* فاذا قال  
لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا وقرارا لانه  
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره ومانتقدم من  
الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال \* الحق ما قلت \* الصدق ما قلت \*  
اليقين ما قلت \* وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق  
والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك \*  
او عليك بالصدق \* او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز  
والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة \* وقال بعض المشايخ هذا اذا لم  
يعرب او ذكر مر فوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه ازم الحق او الصدق فيكون  
امرا بالصدق ونهيا له عن الكذب \* وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه  
انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب  
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس \*  
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال  
تعالى \* ولكن البر من اتقى \* ففي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحيته له وغيره  
واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام  
مجمل \* واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك  
او ازم الصلاح وترك الدعوى الباطلة \* ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق  
البر \* او الحق البر \* او اليقين البر \* او قدم البر فقال البر الصدق \* او البر الحق \*  
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ماضيا اليه بيان انه لا ترى ان البر مقرونا  
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت \* فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجع البعض على البعض عند التعارض

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهراته متعة لان ﴿ ٣٦ ﴾ التزوج نص لما وضع له فكان محتملا

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال صدقت و صلحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا للكلامه باثناء امره باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله ( ومثاله ايضا ) اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علماء نارجهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فقالت زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر فرجه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الحجر واشترط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا \* ولنا حديث عرضى الله عنه قال لا اوتي برجل تزوج امرأة الى اجل الاربعين ولو ادر كنهه ميتا لرجت على قبره \* والمعنى فيمن النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدلة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقنا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يلبق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة ملك التمتع بها صار محتمل من صدر كلامه محجولا على المحكم من سياقه \* وهذا كالمضار به بشرط ان يكون الرجح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الرجح كله لرب المال كناية عن الابضاع \* واذا تبين كناية عن المتعة فسد لعدم كنهه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه \* وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشترط القاطع بعد شهر دليل على انها عقد العدم مؤبدا \* الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضي الشهر وهنالو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كافي الاجارة \* قال الحسن بن زياد ان ذكرنا من الوقت ما يعلم انها لا يعيشان اكثر من ذلك كائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأيد فان النكاح بعقد العدم بخلاف ما اذا ذكرنا مدة قديمه يشان اكثر منها \* وعندنا الكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالبت المدة او قصرت كذا في الاسرار والبسوط \* لان التزوج لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة \* ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا \* فمحكم في المتعة اي في افادة معنى المتعة \* لا يحتمل النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله ( مثاله ) اي مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشبهه الامران اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان انقب في بيت اولم يكن

ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فتحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازا فمحتمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم اختفاء لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتجج الى معرفة حكم النباش والطارار وقد اختصا باسم خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع بعرضه والنباش هو الآخذ الذي يعارض عين من له له يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة التبوع من التبوع وكذلك

معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمه الله يقع \* ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالعميران ولا يقطع اذا كان القبر في بركة بعيدة من العميران وهو اختيار الغزالي \* وذكروا بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال \* وذكروا شمس الأئمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اخلت صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزيارته القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة \* ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى \* والسارق والسارقة \* الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اخص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الآدمي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان \* وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت \* سارق امواتنا كسارق احيائنا \* وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه \* والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كالوسرق لباس الحي وكالوسرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدرهم \* ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للشباب والامتنعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر \* الا ترى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع \* ولا يبي حنيفة ومحمد رحمه الله ان هذا الفعل نافص في كونه سرقة والمالك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا يملكه الحرز وان الكمال فيها شرط كلياتي شبهة العدم فجمعوها اولى \* اما بيان قصور الفل ونقصانه فن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب \* احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى بهجم عليه من ليس بحافظ الكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثروا على قبج فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة لئتمكّن من اخذ ما حرز عن الايدي لئلا يتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا بصورة لاه معنى كالميت انسان صورة لاه معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش ومارسرق فكان بمنزلة التبغ من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق \* والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لما خوذ اى على انه ذو قدر ومزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نساء \* اريت صورتك في سرقة من حرير \* اى في قطعة من حرير جيدة بيضا \* كذا فسرره ابو عبيد وذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال وارداً الخصال بشهادة العرف والطبع السليم \* والتعدية بمثله اى تعدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتمل في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنايته وحذافه في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفاظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لالمعنى اى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقوم \* وقوله وتعدية الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل في القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخر اجال الكلام على مقابلة كلام الخصم \* واما بيان ما ذكرنا من نقصان المالك فهو ان الكفن ليس بملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير بملوكه لاجل حاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين \* ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوية وقد زالت \* واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر للبلى ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفونى فيهما فانهما للمهل والصديد والحى احوج الى الجديد \* فكانت مالية الكفن وقد سلم للثلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد \* واما النقصان في الحرز فلانه لا يتخلو اما ان يجعل القبر حرزاً بنفسه او بالميت

والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اخص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطراسم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل

والقبر ليس بحرز بنفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشيء كان حرز الجنسه لاجتماعه لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كظهرة الغنم \* ولا يصير حرزا بالميت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت من السباع واخفاه عن الاعين لاجراز الكفن \* ولا يقال فاذا لم يكن احراز اكان التكفين تضييعا \* لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احراز اكل تناول الطعام والقاء البذر في الارض ( فان قيل ) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا ( قلنا ) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليهما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيروتها بيتنا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب وامامنا روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال \* لا قطع في الخنفي \* وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو عبيد \* وفي الصحاح اخفيت الشيء استخرجته والخنفي النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة \* وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدى نسوة اظهرن الثماتة بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا \* واما حديث ماثته رضي الله عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان الحكم فشاورة من بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجعوا ان لا قطع عليه \* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة)  
(والجواز والصریح)  
(والكنایة)

(باب احكام الحقيقة والجواز)

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا او عاما وحكم الجواز وجود ما استعير له امرا كان او نهيا معرفة الحقيقة التوقيف والسمع منزلة النصوص

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اى ثبوت ما وضع اللفظ \* امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى \* يا ايها الذي آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره \* ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق \* فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهى عنه عام في المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف \* وحكم الجواز وجود ما استعير له اى ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى \* اوجاء احد منكم من الغائط \* انى ارانى اعصر خرا \* وقوله عليه السلام \* لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنينة \* وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسمع من السامع يعنى لا يوقف عليها الا بالنقل عن وارضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع



والنقل عنه « وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف \* وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدر من قبل \* اما في الحكم اى في اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء \* الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان جله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض \* ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم خلفاها وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في شئ من كتب اصحابنا صريحا فكان حل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيد بما ذكره القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بنزولها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازة لازم معنى الحقيقة اصل والثاني طارىء عليه فلا يثبت الا بدليله قوله (فاحتج الشافعي بمومه وابى ان يعارضه) الى آخره \* بيانه ان قوله عليه السلام \* لا تتبعوا الطعام بالطعام \* يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام يعرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فيقضي ما وراءه داخل تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وبشارته يقتضى كونه الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزانية فاجلدوا \* على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة \* واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احدا او صاف انص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع الغير المعطوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهى الطعم \* وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء \* وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارحى الشئ ازماى زاد وارحى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجزى في غير المعطوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المعطوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا \* وبشارته يدل على ان الكيل هذا له لمة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين \* او ولا ما يكيل بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق واملق الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز وبيان ذلك ان النبي عليه السلام قال لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر في النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة \* الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحمله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى \* خذوا زينتكم عند كل مسجد \* اي صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد بالمطعم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعم المقدر بالصاع بالمطعم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول \* وشبهه الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة ان رخص الشرعية في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونها فكذا هنا عندى \* ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري بل هو واحد تسمى الكلام حتى كاد المجاز يقبل الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله ( لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة ) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل للدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لمعهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما في الحقيقة ( فان قيل ) سلمنا ان العموم في الحقيقة ليس مجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وللدليل الذي التحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه ( قلنا ) لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لالكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر \* وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس وسائر دلالات العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسيل وضارب ورجل ولاندل على العموم بوجه فمر فنانا لان تأثيرها فاضنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة \* ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة تلحق بها فنقل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري بصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل دلالة زائدة على ذلك الاترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فخصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثرا في العموم قوله (والصاع نكرة) اى لفظ الصاع في قوله عليه السلام \* ولا الصاع  
بالصاعين \* قبل دخول اللام عليه كان نكرة بمعنى لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان  
نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فوجب التميم \* وفي  
ضم قوله ويجاوره الى ما يحمله اشارة الى المعنى الجوز للجواز اى جواز اعادة ما يحمله باعتبار  
الجاورة \* الا ترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه للشان اى ان الشأن استعارة ذلك  
اللفظ الذى صار عام بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه \* ليميل في ذلك اى فيما استعير له  
وهو ما يحمله ويجاوره \* عمله اى كعمله في محله وهو موضوعه الاصلى ولما كان عمله في محله اثبات  
العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالة وهى لام التعريف قوله (الا انها يتفاوتان)  
جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجم عند التعارض \* اى هما مستويان في العموم والخصوص  
ولكنهما يفترقان في الزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها  
والمجاز ليس بل لازم باقى حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يستر اذا كان مملوكا ويسترد  
اذا كان عارية ولهذا يترجم الحقيقة عند التعارض لانها لازم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند  
الاطلاق ماهى موضوعته في الاصل فيترجم ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس  
يترجم جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا  
الترجم لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجم المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا  
وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اى طريق جاز سلوكه من غير  
ضرورة فانا نجد ان يصبح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير  
عنه بالمجاز لا الحاجة ولا للضرورة \* وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من  
استحسانهم للحقائق قتين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد \* والدليل عليه ان القرآن في  
اعلى رتب الفصاحة وارتفاع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه  
وعجيب بلاغته قوله تعالى \* واخفض لهم جناح الذل من الرحمة \* وان لم يكن للذل جناح \*  
وقوله \* فاصدع بما تؤمر \* اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل  
لصدع الزجاج \* وقوله عن اسمه \* وقيل يارض ابلعى ماك \* وياسماء اقلعى \* وقوله جل ذكره  
تجرى من تحتها الانهار والجرى للماء لالانهار \* وقوله علت كلمته \* فوجدا فيها جدارا يريد  
ان يقضى \* وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى \* والله تعالى على اى منزله عن العجز والضرورات  
قبت انه ليس بضرورى \* ولا يقال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه  
اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك \* لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة  
الى الكلام والسامع فانه انما ثبتت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لثلايؤدى الى الاخلال بفهم  
السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم  
على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال الظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى  
في اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جازان بوجود المقتضى

فالصاع نكرة زيد  
عليها لام التعريف  
وليس في ذلك معهود  
ينصرف اليه  
فانصرف الى جنس  
ما اريد به ولو اريد به  
عينه لصار عام فاذا  
اريد به ما يحمله و  
يجاوره مجازا كان  
كذلك لوجود دلالة  
الا ترى انه استعير له  
ذلك بعينه ليعمل في  
ذلك عمله في موضعه  
كالثوب يلبسه  
المتعير كان اثره في  
دفع الحر والبرد مثل  
عمله اذا لبس بحق  
الملك الا انها  
يتفاوتان لزوم وبقاء  
والمجاز طريق مطلق  
لا ضرورى

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا \* وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على مامرو المجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله \* قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيقدر بقدرها \* وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافية واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى \* وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة \* وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه \* وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى \* وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتناقضان \* وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية \* و ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة و ذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز ففهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى \* واسأل القرية \* وقوله \* فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه \* انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى خلق الارادة في الجدار \* ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه \* ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين \* ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى \* انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون \* كذبا لاننا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع \* وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه \* وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعلوم شئ \* كما قالت القدريه او يقول ليس بشئ \* كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى \* وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا \* مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عز اسمه \* انزلنا الساعة شئ \* عظيم \* مجازا \* واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله  
تعالى وهو افصح  
اللغات والله سبحانه  
وتعالى على عن العجز  
والضرورات

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرح وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يثق بشئ من القرآن فلا يناظر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة \* لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماء اولى به من غيره \* الا اذا كان مجهورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مجهورا اي ترك الناس العمل به و ارادته عن هذا اللفظ فحجوزان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الاطلاق سواء كان المجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز \* ويصير ذلك اي كونه مجهورا دليل الاستثناء اي نازلا منزلة فيصير المسمى المجهور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيم جمع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البره وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال \* الا انه لا يحث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مجهورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الخالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر للحنث ولا يتصور المنع ومحافظه البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيا لمقصوده وصار كأنه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فمات المجرح بعد عيئه من ذلك الجرح لا يحث وان وجد الاتزهاق الذي به يصير الجرح السابق قتل بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الخالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مجهورا وقس عليه مسئلة الطلاق \* وكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كما كل الخبز والاصح انه لا يحث لان كل عين الدقيق مجهور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف بعينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه والمبسوط \* وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحث لان الدقيق يتأكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تعلق فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحث به \* وفي المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه \* وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق تحت نيته فيما فيه تعليل حتى يحث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر \* وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لا يسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمال السقوط يقال للوالد اب ولا ينفي عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفي عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالمك والعارية الا ان يكون مجهورا فيصير ذلك دالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن الدار فانقل من ساعته وكن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

مجبورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمرا ومنه ان لم يكن قوله ( استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه \* وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه \* مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المنفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعاً فادعى استحاله فقد جحد الضرورة وعاند المعقول \* الا ترى ان الواحد مناقد يجحد في نفسه اذا قال لغيره لا تتكح ما تكح ابوك او قال توضاً من لمس المرأة ارادة للعقد والوطئ و ارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تتكح ما تكح ابوك ووطئوا لا عقدا وتوضاً من لمس مساو ووطئاً صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى \* ولا تتكحوا ما تكح آباؤكم \* على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله \* اولستم النساء \* على الوطئ والمس باليد من غير استحالة \* ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صححت ارادة الجميع ايضا عند عدمه \* قالوا وقد حكى عن سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان \* قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لان اثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما \* وكذا ارادة الكل بضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما \* ولمن ذهب الى امتناعه وجهان \* احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا \* وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين \* وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة او لا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين التقيضين \* والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى \* وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه للماعرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف \* ورابعها ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

الخطاب الاقربنة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة\* ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لاناسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كوجده فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمال اي تلفظه واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا\* وعلى الوجه الثاني انا لاناسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولاً بل اللزوم كونه مريداً لما وضعت له اولاً وثانياً وهو المجموع ولا يلزم من ارادتها معاً ان لا يكون الاول مراداً\* وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود واراد به اسداً وربما اشجعاً تالاً لا يمنع ان يضم كاف التشبيه في البعض دون البعض\* وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزم منا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة للحجة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل\* والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت حاراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً واذا قال رأيت حارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز ( فان قيل ) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي والمجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كاذهـب اليه ابن الحاجب فلا يعده ما كان مبنياً على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل ( قلنا ) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لاناسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لا بد من ان يكون داخل تحت لفظ موضوعه لثبت كليتته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخل تحت اسم الذات او الانسان او البدن والنفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع لثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولا كلية\* ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يعده عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلا من هذا الوجه\* لانا نقول لاناسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالهم فكانا بمنزلة وصف البحر والجمي في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز\* وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم\* ولا تمسك لهم فيما حكموه

عن سيويه اذ لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معابل بمعنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به \* وقوله استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما \* مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازاً عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الابناء والموالي \* واحترازاً عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ ايها \* لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين \* موضوع اي موضوع له \* والآخر اي المفهوم الآخر \* مستعاراً منه اي له \* فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في حالة واحدة \* او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع \* والآخر وهو المجاز مستعار منه اي بما وضع له \* فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحالة ان يكون الثوب الواحد \* على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاه وعارية في حقه ايضاً \* يعني الالفاظ للعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص فكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد \* ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالاته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين \* وان اردتم استحالاته بنسبة شخص واحد فسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه \* لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين \* وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه كما انه احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية \* الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من شايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى \* حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم \* مع ان اسم الام والبنات للجددة وبنات الولد مجاز لان ما ذكرنا عين مذهب الخصوم \* واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فتثبتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كأنه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع \* او بدلالة النص وهي ان العممة والحالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع  
والآخر مستعار منه  
فاستحالة اجتماعهما كما  
استحالة ان يكون  
الثوب على رجل لبسه  
ملكاه وعارية معاً  
ولهذا قلنا فيمن اوصى  
لمواليه وله موال  
اعتقهم ولمواليه موال  
اعتقوهم ان الثلث  
لذين اعتقهم وليس  
لموالي معتقيه شيئ  
لان معتقيه مواله  
حقيقة بانهم عليهم



والبنات لان يحرم من مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى \* ولا يقال  
 الثوب المرهون اذا استعاره الراهن وابسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان  
 واحد \* لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق  
 للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطال حقه بالاعارة \* والدليل عليه  
 انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء \* واطلاق العارية  
 عليه مجاز لان تملك المنافع من لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء  
 عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة قوله (فصار ذلك) اي الانعام  
 عليهم بالاعتاق \* كولا دم لحياتهم بالاعتاق \* يعني ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم  
 كالاب صار سببا لوجود الولد \* وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى \* او من كان  
ميتا فحييناه \* اي كافرا فهديناه وقال انك لانسمع الموتى \* والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينفع  
 لحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم  
 عديم الحواس والعقل قال الله تعالى \* صم بكم عى فهم لا يبعثون \* واذا ثبت هذا قلنا ان  
 الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير مسببا  
 لحيوته بازائه ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد  
 ومعنى العتق بمنزلة ولد الوالد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا  
 كافي الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله (الترى متصل) بقوله ملكا  
 وعارية وتوضح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقي والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال  
 الاسم المشترك لا عموم له لما مر في اول الكتاب مثل المولى لايم المعتق والمعتق في مسألة  
 الوصية ويطلق الوصية \* وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف  
 للمعتق والنصف للمعتق وبه قال الشافعي \* وفي رواية ترجح الاعلى على الاسفل \* وفي  
 رواية على العكس \* وهذه معان اي المعاني التي دل عليها الاسم المشترك \* يحتملها الاسم  
 احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع \* الا انها اي لكنهما اختلف سقط  
 العموم للمعروف ان من شرط العام تساوي الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ \*  
فالحقيقة والمجاز اي مفهومهما \* وهما مختلفان لان الانسان اشجاع مخالف الاسد ودلالة الاسم  
 عليهما اي على مفهومي الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج في الدلالة على احدهما الى القرينة دون  
 الآخر \* اولى ان لا يحتج بهما لوجود ذلك المانع الموجود في المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهي  
 عدم التساوي في الدلالة \* واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمتخلف على المتخالف لان كل من  
 جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم في المشترك بل استدلل بعموم المشترك على جواز  
 التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم في المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلي الحقيقة  
 والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق  
 اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكره الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

و صار ذلك كاولاده  
 لحياتهم بالاعتاق فاما  
 موالى المولى فواليه  
 مجازا لانه لما اعتق  
 الاولين فقد اثبت لهم  
 مالكية الاعتاق فصار  
 ذلك مسببا لاعتاقهم  
 فنسبوا اليه بحكم  
 السببية مجازا او الحقيقة  
 ثابتة فلم يثبت المجاز  
 الا ترى ان الاسم  
 المشترك لا عموم له  
 مثل المولى لايم  
 الاعلى والاسفلين  
 حتى ان الوصية  
 للمولى وللموصى موال  
 اعتقهم وموال اعتقوه  
 باطلة وهذه معان  
 يحتملها الاسم احتمالا  
 على السواء الا انها  
 اختلف سقط العموم  
 فالحقيقة والمجاز وهم  
 مختلفان ودلالة الاسم  
 عليهما متفاوتة اولى  
 ان لا يجتمعا

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولا متناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والجاز في لفظ واحد \* قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كافي الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بمهوم قوله عليه السلام \* من شرب الخمر فاجلدوه \* وقال سائر الاشربة يسمى خرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر \* فقال الشيخ لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر لاني من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج الجاز من ان يكون مرادا \* ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا \* لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجاع وبقوله عليه السلام \* والسكر من كل شراب \* لا بطريق الا الحاق قوله (ولهذا) اى وللانتاع المذكور قلنا في قوله تعالى \* اولستم النساء \* ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى انه قال اجل آية المس على المس والوطى جيعا كذا ذكره الفزالي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان الجاز وهو الوطى اريد منه بالاجاع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة \* ولهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن جلسها على الوطى جوز له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقسادة ( فان قيل ) قد قرئت الآية بقراءتين لامستم ولمستم من اللامسة والمس فيحمل احدهما على الوطى والاخرى على المس باليد كما حملتم القرائتين في قوله تعالى \* حتى يطهرن \* بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الخالين ( قلنا ) لا نزاع فيه وانما النزاع في حل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوص \* وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة \* ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجاعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولا متناع الجمع قلنا فين اوصى لاولاد فلان \* ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلثة لبنى فلان \* ولفلان ذلك اولاد فالثالث للذكور ومن ولده دون الاناث في قول ابى حنيفة الآخرو في قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثالث بينهم وان انفرد الاناث فلا شىء لهن بالاتفاق \* وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا في غير  
الخمر انه لا يلحق  
بالخمر في الحد لان  
الحقيقة اريدت  
بذلك النص فبطل  
الجاز ولهذا قلنا في  
قوله تعالى اولاستم  
النساء ان المس باليد  
غير مراد لان الجاز  
مراد بالاجاع وهو  
الوطى حتى حل  
للجنب التيمم فبطل  
الحقيقة ولهذا قيل فين  
اوصى لاولاد فلان  
اولاد ابناه وله بنون  
وبنو بنين جيعا  
ان الوصية لابناه  
دون بنى بنيه لما قلنا

دون بنى ابنه لان الاسم لاو لاد الصلب حقيقة ولينى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم  
 والمجاز لا يزاحم الحقيقة \* وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في  
 العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحطة والشرب من الفرات \* ولو اوصى  
 لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتي الاختلاط والانفراد لان اسم  
 الولد للمجنس \* وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه \*  
 ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية \* فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس  
 الأئمة في اصول النقه حيث قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان او لاولاد فلان فلا حاجة  
 الى الفرق \* ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل في اولاد الصلب  
 واولاد البنين استعمالا شاعرا فاما لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول \* فتبين ان  
 ما ذكره الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما قوله ( فان قيل ) الى آخره لما فرغ من  
 تهذيب هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد بنقضها على هذا الاصل من المسائل  
 والجواب عنها وهي عدة مسائل \* احديها مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه  
 في دار فلان فدخلها حافيا او متملا او راكبها حث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول  
 حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز \* وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع  
 قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبها لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير  
 مجبورة كذا في المبسوط \* وذكروا في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول  
 راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانته وقضاه \* والثانية قوله عبدى حريوم يقدم فلان  
 من غير نية فقدم فلان ليلا ونهارا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة  
 والليل مجاز \* فان نوى بياض النهار يصدق ديانته وقضاه وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله  
 انه يصدق ديانته لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف  
 الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق ما قاضى \* وجه  
 الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع  
 قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق ان نوى حقيقة وضع القدم في  
 القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله \* والثالثة مسألة السير وهي ظاهرة \*  
 والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار  
 المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي  
 في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما \* وعند الشافعي اذا قال لا ادخل  
 مسكن فلان فكذا الجواب \* وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى  
 فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله ( قيل  
 له وضع القدم مجاز عن الدخول ) اى عبارة عنه \* ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر  
 بصلة عن او كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

فان قيل قد قالوا بين  
 حلف ان لا يضع  
 قدمه في دار فلان انه  
 يحنث اذا دخلها  
 حافيا او متملا وفيمن  
 قال عبدى حريوم  
 يقدم فلان انه ان قدم  
 ليلا او نهارا عتق  
 عبده وفي السير  
 الكبير قال في حربي  
 استأ من على نفسه  
 وابناه انه يدخل فيه  
 البنون وبنو البنين  
 وفيمن حلف لا يسكن  
 دار فلان انه يقع على  
 الملك والاجارة و  
 العارية جميعا قيل له  
 وضع القدم مجاز  
 عن الدخول

في هذا المعنى وهو الدخول \* لانه موجه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه  
 فاستعير لحكمه \* وانما جلناه على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لانه  
 مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده  
 بالركوب والتعل والحفاء فيحنت في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه  
 راكبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة  
 او كافرة او مؤمنة \* الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنت في يمينه كذا في فتاوى  
 قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله ( باطلاق المجاز  
 وعمومه بمنزلة الترادف ) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق  
 فقال يحنت بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنت بمعوم المجاز  
 فجمع الشيخ بينهما \* والمطلق يشابه العام من حيث الشبوح حتى ظن انه مام قوله ( وكذلك اليوم )  
 الى آخره \* اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت  
 بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل  
 الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب  
 \* ولانه لا يؤدي الى ايهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يحل عنها فالذى  
 يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم  
 افهام المراد \* ثم لاشك في انه ظرف على كلال التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه  
 فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب  
 والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركت هذه الدابة  
 يوما وسكنته في دا واحدة شهر اى يحتمل على بياض النهار لانه يصح مقدار الالف فكان الحمل عليه \*  
 وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان  
 يحتمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب \* ثم في قوله انت حرا وعبدى حريوم يقدم فلان وانت  
 طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انتصب به اذ التقدير  
 حررتك او طلقتك يوم كذا وانما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنت اذا قدم ليلا  
 او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى \* وفي قوله امرئك يدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك  
 يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير  
 الامر بيدها ولا يثبت لها الخبر \* واعلم ايضا انه لا اعتبار لما ضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه  
 المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاقوات  
 المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة وانت حريوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم  
 في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه  
 لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرئك اليك في يوم قدمه فكان اعتباره  
 بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فمعرفة انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

لانه موجه  
 والدخول مطلق  
 فوجب العمل باطلاق  
 المجاز وعمومه  
 وكذلك اليوم اسم  
 للوقت ولبياض  
 النهار ودلالة تعين  
 احد الوجهين ان  
 ينظر الى ما دخل  
 عليه فان كان فعلا  
 يمتد كان النهار اولى  
 به لانه يصلح معيارا  
 له واذا كان لا يمتد  
 كان الظرف اولى  
 وهو الوقت ثم العمل  
 بمعوم الوقت واجب  
 فلذلك دخل الليل  
 والنهار بخلاف قوله  
 ليلة يقدم فلان فانه  
 لا يتناول النهار لانه  
 اسم للسواد الخالص  
 لا يحتمل غيره مثل النهار  
 اسم للبياض الخالص  
 لا يحتمل غيره

احد محتمليه \* والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته  
 طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان  
 بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرئك بيدك يوم  
 يقدم فلان \* وذكر في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها  
 ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار بما يتوقت فذكر اليوم فيه  
 للتوقيت في تناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل  
 التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا \* وذكر في الهداية  
 في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا  
 طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل \* ففي هذه  
 المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف ودون القدم الذي هو مضاف اليه  
 ثبت ان المعتبر ما ذكرنا ( فان قيل ) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه  
 المسئلة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه  
 ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف \* وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف  
 في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام  
 مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه  
 المسئلة \* وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف \*  
 وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد  
 ان يكون ذلك الفعل مظهرا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه  
 فيكون هذا اولي بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ  
 ( قلنا ) بعد ما ظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها  
 بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحتمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح  
 وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرئك بيدك  
 يوم يركب فلان او يسافر فلان \* او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حريوم  
 ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه \* وان كان المظروف  
 ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرئك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت  
 حريوم يركب فلان او يسافر فلان فيختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه باعتبار  
 المظروف يقتضى حمل اليوم في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق  
 الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا  
 او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حمله في الاولى على مطلق الوقت وفي الثانية على بياض  
 النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر اركب ليلا \*  
 فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظر الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يفتتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا \* فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يفتتوا الى المضاف اليه اصلا \* ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجماع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسألة المبسوط \* فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد \* وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففساد لان الظروفية التي لزمنا من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون طردة فلا يصح اعتبارها فاما الظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون طردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ تركها هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وترأى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق ومقاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله ( واما اضافة الدار فانما يراد به ) اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادية وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك \* فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قبل لا يدخل موضع سكنى فلان او دار امسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيحث في الدار المملوكة بعموم الجواز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه \* وذكر في فتاوى القاضى الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينوشها فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة يحنث في عينه وان دخل دارا مملوكة لفلان و فلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والجواز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوشها فمكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا بعد ما بعينها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله ( واما مسألة السير ) الكبير اذا قال الكفار امنوا على ابائنا ولهم ابناء وابناء ابنا فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار  
فانما يراد به نسبة  
السكنى اليه فيستعار  
الدار للسكنى فوجب  
العمل بعموم نسبة  
السكنى وفي نسبة  
الملك نسبة السكنى  
موجودة لا محالة  
فيتناولها عموم الجواز  
واما مسألة السير ففيها  
رواية اخرى بعد  
ذلك السبب انه  
لا يتناولها ووجه  
الرواية الاولى ان  
الامان لحقن الدم  
فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكننا  
استحسننا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيائمه وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه  
ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام  
\*الآدمى بذيان الرب\* ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم  
الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله  
تعالى \*يا بنى آدم\* الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة  
فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر  
الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما  
افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة \* والدليل عليه حديث  
عمر رضى الله عنه \* ايمارجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت  
قتلتك فاناه فهو آمن بمعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع \* وما روى ان الهرمزان  
لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال انكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام  
حى فقال كنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة  
الكلاب فاذا عزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا  
وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال فيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرائهم تقتلوه فقال متى امنتك  
فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه فانه الله  
اخذ الامان ولم اظن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع \* وهذا بخلاف الوصية لانها  
لا يستحق بالصورة والشبهة \* ولان فى اثبات المزاجحة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال  
النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان \* ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار  
الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل  
النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد  
والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنوا على آباءنا واهلنا لا يدخل  
فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت  
مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا بحالة وبنو البنين  
يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم  
الاصول فهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى  
اصول الفقه \* ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان  
اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات  
الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانقال نصيب الاب  
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان ثبت له الامان الذى  
يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى \* لانا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم به مداراة الحقيقة منه اثباته بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي  
 جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجد فاما اذا وجد معارض فلا كافي جانب الآباء  
 فان جهة كون الجدة تبعاً في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلاً من  
 حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب  
 الميراث فبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث  
 بعد الاب \* و ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء  
 والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الآباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم  
 كما لا يتناول العم مع انه سمي ابا في قوله تعالى \* قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل  
 واسحق \* واسماعيل كان عم يعقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اماً في  
 قوله تعالى \* ورفع ابوه على العرش \* اي اياه وخالته وفي قوله عليه السلام \* الخالة ام \* حتى لم يقل  
 احدانها يدخلان في الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انها ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما  
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدوة \* وهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم  
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضاً بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا تبعاً لهم وانهم  
 ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولاً لهم \* وهذا  
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ان فهو  
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد ريدر ريدر كما يقال لابن الابن پسر  
 پسر \* هذا حاصل ما ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل  
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه بصير مكاتباً عليه تبعاً فثبتت الامان ههنا اي بالشبهة  
 الاسم تبعاً وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكتسابه تبعاً يلزم ان يكون الاب  
 مملوكاً لابنه وهو شذيع جداً ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احرار  
 نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكابه جعل التبوع تبعاً \* ولان الكتابة  
 من شعب الحرثوت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكما ثبتت له الحرية اذا  
 اشترى ابنه الحر فكذلك ثبتت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتاً للحكم بقدر دليله \*  
 والوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل مانحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول  
 الجد ظاهراً ليثبت له الامان ابتداءً بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن  
 بطريق السراية \* والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكيم لا باعتبار لفظ  
 بدل عليهما فلم يكن من قبيل مانحن فيه \* وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناولهم يعني بني  
 الابناء \* لكن بطل العمل به اي بذلك التناول يعني امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله  
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخرت رد نقضها على الاصل المذكور ايضاً وانما فردها عن  
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة \* ثم من الناس من زعم  
 ان الجمع بين الحقيقة والمجاز كثر عندهم واستدلوا بها بين المسائل المذكورة تين اولاً

وهذا الاسم بظاهره  
 يتناولهم لكن بطل  
 العمل به لتقدم الحقيقة  
 عليه فبقي ظاهر الاسم  
 شبهة  
 فان قيل قد قال ابو  
 يوسف ومحمد فيمن  
 حلف لا يأكل من هذه  
 الخنطة انه يحنت ان  
 اكل من عينها وما  
 يتخذ منها وفيه جمع  
 بينهما



وابى القاضى الامام وشمس الأئمة والشىخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك \* قال صدر الاسلام  
انهما اجل قدرا من ان يشبهه عليهما هذا \* اما بيان المسئلة الاولى فتقول اذا حلف لا يأكل  
من هذه الخنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها  
او سويقها لا يحنث بالاجاع اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذا عندهم لانه اذا نوى العين فقد  
نوى الحقيقة فصبح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته  
عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفه الى الخبز \* وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحت  
نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى بحتمل كلامه \* وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع  
على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قوله ما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث  
باكل عين الخنطة \* اشار محمد فى الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا  
اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث \* وذكر فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث  
ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الخنطة عندهما وانما يرد السؤال  
على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازة فيحصل الجمع بين الحقيقة  
والمجاز \* وهذا الوجه الصحيح عند الشىخ وشمس الأئمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ  
\* وذكر الشىخ الامام المعروف بنحو اهرزاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخنطة  
للعين حقيقة والخبز مجاز وانهم لا يجتمعان فى لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز  
والسويق لما لتنافكا اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يبق الحقيقة مرادة \* وما ذكر فى الجامع  
ما أول فمعنى قوله وان قضى ما حنث اى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على  
قوله ما اذا لم يكن له نية \* واما المسئلة الثانية فهى ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين  
يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابى حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه  
ويشرب منه بغير واسطة واونوى الاعتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف  
من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بنحان \* وعندهما لو اعترف منه بيده او انا فشرب  
يحنث \* ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قوله ما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا  
بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز \* واما  
المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله الله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستمة  
اوجه \* ان لم ينو شيئا \* اونوى النذر ولم يخطر بباله اليمين \* اونوى النذر ونوى ان لا يكون  
يمينا يكون نذرا بالاتفاق \* ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق \* ولو نواهما  
اونوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف وكان  
نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات فى  
الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلاشبهة لان موجب  
النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة  
عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما \* ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن  
حلف لا يشرب من  
الفرات انه يحنث  
ان كرع واغترف  
وقال ابو حنيفة ومحمد  
رحمهما الله فيمن قال  
الله على ان اصوم  
رجب انه ان نوى  
اليمين كان نذرا ويمينا  
وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف بيته به عن قرينة كما اذا لم يوثق بمجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني \* ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العمية وفي الحديث \* ان رجبا شهر عظيم \* الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه العمية هو الراجب الذي يتعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معدولا عن الراجب المعروف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعمية كما في سحر اذا اردت سحر بربوك على ما عرف قوله ( اما ابو يوسف وسجد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه ) اذا كان لفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما واستعرف السرفيه \* ثم للمجاز ههنا وجهان \* احدهما ان يجعل اكل الخنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الخنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود خنطة في ارض كذا اي اجود خبز ويقال فلان يأكل الخنطة اي خبز الخنطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيحتمل باكل الخبز ونحوه ولا يحتمل باكل العين \* والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الخنطة عبارة عن اكل ما فيها يعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الخنطة ويراد ما فيها من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الخنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يحتمل بأكل العين كما يحتمل بأكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم \* ولا يقال فعلى ما ذكرتم يترجم ان يحتمل باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها \* لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوز ابيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ما كان وجودا في الخنطة فلا يحتمل كذا ذكر شمس الأئمة \* وذكر الامام خواهرزاده رحمه الله ان على قول محمد يحتمل قوله ( والشرب من الفرات ) تكلموا في كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات \* ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يحتمل ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يحتمل كما اونس عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات \* بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له بعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيحتمل بالكرع والاعتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة \* فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نية عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يحتمل لانه نوى ما يحتمل لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء \* وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لاعمومه فلا يصح

فيله اما ابو يوسف  
ومحمد رجهما الله فقد  
عملا باطلاق المجاز  
وعومه لان الخنطة  
في العادة اسم لما في  
باطنها ومن اكلها وما  
يتخذ منها فقد اكل ما  
فيها والشرب من  
الفرات مجاز للشرب  
من الماء الذي يجاور  
الفرات وينسب اليه  
وهذه النسبة لا تقطع  
بالاواني لما ذكرنا  
في الجامع فصار ذلك  
عملا بعمومه لاجما  
بين الحقيقة والمجاز

نية التعمير فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله  
 فلما مسئله النذر فليس يجمع) يعني ليس ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين  
 بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة  
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار وجبه  
 اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح  
 الترك لا يصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم  
 المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة  
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية  
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال \* يا ايها  
 النبي لم تحرم ما احل الله لك \* الى ان قال \* قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم \* اي شرع لكم تحليلها  
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية  
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل  
 الكوفة فكان النذر بواسطة وجبه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس  
 بمنع كسراء القريب سمي اعتقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك اذ التملك لکنه  
 بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام \* من ملك دار حرم محر  
 منه عتق عليه \* فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته \* وكالهيبة بشرط  
 العوض هيبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا ( فان قيل ) لو كان النذر يمين  
 باعتبار وجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها الى نية كاعتق في شراء اقريب واليه ذهب سفيان  
 الثوري حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة  
 فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة ( فلما ) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت  
 اليمين من ان يكون مرادها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل \*  
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور  
 به ثابت نواه اولم ينو ان يكونه يمين يتوقف على القصد فان النص جعله يمين عند القصد  
 ولم يرد الشرع بكونه يمين عند عدم القصد وثبوت نية ضمنا فاذا نوى اليمين فح بصير التحريم  
 الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز \* وذكركم شمس الأئمة في شرح  
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان \* احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين  
 كقوله لله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء  
 واللام تقع قبلها قال الله تعالى خبرا عن فرعون آتمه وفي موضع آخر آتمته \* والآخرى  
 نذر وهي قوله على الان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا  
 نواها فقد نوى بكل لفظها هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في  
 كلمة واحدة بل وكلمتين وذلك غير مستبعد \* فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم اجابا

واما مسئله النذر فليس  
 بجمع بل هو نذر  
 بصيغته ويمين بموجب  
 وهو الاجاب لان  
 اجاب المباح يصلح  
 يمين بمنزلة تحريم المباح  
 وصار ذلك كشرى  
 القريب تملك بصيغته  
 وتحريم بموجبه فهذه  
 مثله

( في نفسه )

في نفسه وحواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتني لا كرمك  
 جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كأنه قال  
 والله لا صوم من كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى \* وذكر في بعض شروح  
 هذا الكتاب ان معنى قوله نذر يصيغته عين موجه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان  
 غير واجب قبل النذر يصير واجبا واليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره  
 كما يثبت لعينه واردة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا  
 فلم ان اذادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل  
 على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي  
 بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصليين ظهر هذا اليوم  
 يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا \*  
 ولابد قال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا \* لانا نقول  
 انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فثبت الايجاب به اقتضاء  
 فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاه \* واوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو عين  
 بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه \* ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين  
 فقد نوى ما هو معنى النذر قوله ( وطريق الاستعارة ) كذا اعلم ان الاستعارة في  
 اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه  
 وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بانباتك للمشبه  
 ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود  
 فثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر \*  
 وانما سمو هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم  
 متى ادعى في المشبه كونه داخل في حقيقة المشبه به فردا من افراد هارز فيما صادف من جانب المشبه به  
 في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الخيال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار  
 في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا قش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع  
 حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكلي  
 المخصوص اياه نظرا الى الدعوى \* وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها  
 عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه \*  
 وايضا ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة فهي من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة \*  
 وايضا فان العارية ان يعطى المغير للمستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية  
 للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصله للمغير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما  
 كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز  
 يعنى المرادف له كأنهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي

وطريق الاستعارة  
 عند العرب الاتصال  
 بين الشيتين وذلك  
 بطريقتين لانهما  
 الاتصال بينهما صورة  
 او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب \* وعن هذا قيل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل الخاص مثلا \* والمستعار له وهو الشجاع \* والمستعير وهو المتكلم \* والمستعار وهو اللفظ \* والاستعارة وهي التلغظ \* وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كلابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك \* والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب \* والمستعير وهو الذي يلبس الثوب \* والمستعار وهو الثوب \* والاستعارة وهي الالتباس \* وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين \* وإذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعنا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا \* فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا \* اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام \* بلوا ارحامكم ولو بالسلام \* اى صلوا هافان العرب لما رأته بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه الليل لمعنى الوصل \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) شربت الاثم حتى ضل عقلى \* كذلك الاثم يذهب بالعقول \* سمي الخمر اثما لكونها مسيبا لها \* واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى \* يجعلون اصابعهم في آذانهم \* اى انا ملهم وعكسه كقوله عز اسمه \* كل شئ هالك الا وجهه \* اى ذاته \* واطلاق اسم الملزوم على اللزم كقوله تعالى \* ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا يشركون \* سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه \* ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) قوم اذا حاربوا شدوا ما زهرهم \* دون النساء ولو بانث مظهر \* اريد بشد المثرز الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال \* واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابهها شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد \* واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر ( شعر ) \* فيا ليتما نحى جيعا وليدا \* اذ انحن متاضعا كفننا \* وباليث كل اثنين بينهما هوى \* من الناس قبل الوم يلقين \* اى قبل يوم القيامة \* وعكسه قال شريح اصبح ونصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية \* ومنه قول الشاعر ( شعر ) اذ امت كان الناس صنفا شامت \* و آخر بيت بالذى كنت افعال \* واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفقاء اى رفقاء \* وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام \* وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين \* وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه قامه كقوله تعالى اخبارا \* واسأل القرية \* اولا كقول ابي دواد ( شعر ) اكل امرى تحسين امرأ \* و نار توقد بالليل نارا \* ويسمى هذا مجازا بالنقصان \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) انا ابن جلا وطلاع الشايا \* حتى اضع العمامة تعرفونى \* اى انا ابن رجل جلاى اوضح امره \* ( وتسمية )

لان كل موجود من الصورة صورة ومعنى \* ٦١ \* لانث لهمافلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل

قولهم للبليد حجار  
ولشجاع اسد لاتصال  
ومشابهة في المعنى  
بينهما واما الصورة  
فمثل تسمية المطر سماء  
قالوا اما زلنا نطاء السماء  
حتى اتيناكم اي المطر  
لاتصال بينهما صورة  
لان كل عال عند  
العرب سماء والمطر  
من السحاب ينزل  
وهو سماء عندهم  
فسمى باسمه وقول الله  
عز وجل او جاء احد  
منكم من العائط وهو  
المطمئن من الارض  
يسمى الحدث بالعائط  
لجاورته صورة في  
العادة وقال تعالى اني  
اراني اعصر خرا  
اي عنيا لاتصال  
بينهم ذاتا لان العنب  
مركب بثقله ومائه  
وقشره فسلكننا في  
الاسباب الشرعية  
والعلل هذين  
الطريقين في الاستعارة  
وهو الاستعارة  
بالاتصال في الصورة  
وهو السببية والتعليل  
لان المشروع ليس  
بصورة نحس  
فضار الاتصال في  
السبب نظير الصور

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالعائط الذي هو المكان  
المطمئن من الارض \* وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية العنب بالخر \* وتسميته باسم  
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا \* واطلاق اسم المحل على الحال كقوله  
عليه السلام لا يفيض الله فاك اي اسنانك \* وعكسه كقوله جل جلاله \* واما الذين ابضت  
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون \* اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة \* واطلاق  
اسم آلة الشيء عليه كقوله عز قائل حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق  
في الآخرين \* اي ذكر احسن الملقى اسم اللسان واراد به الذكرا اذا اللسان آله \* واطلاق اسم  
الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية \* ومنه قول الشاعر بأكلن كل ليلة  
اكافا \* اي ثمن كاف \* واطلاق النكرة في موضع الاثبات للمعوم قال تعالى \* علمت نفس  
ما حضرت \* اي كل نفس \* ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره \*  
واطلاق المعرف باللام واردة واحدمنكر كقوله تعالى \* وادخلوا الباب سجدا \* اي بابامن  
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير \* واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى \* وجزاء سيئة  
سيئة مثلها \* فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة \* ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال  
يريدون به الدعائه وان كان هو الدعاء عليه \* والحذف كقوله تعالى \* بين الله لكم ان تضلوا \*  
اي لثلا تضلوا \* والزيادة كقوله تعالى \* ليس كمثل شيء \* ولكن ما حصره الشيخ في قوله  
وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لانث لهمافلا يتصور الاتصال بوجه  
يشذ عنه شيء مما ذكره ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله ( كل موجود  
من الصور ) اي من المحسوسات التي تجرى في اسمائها المجاز \* ولفظ شمس الائمة فان كل  
موجوده صور يكون له صورة ومعنى مازلنا نطاء السماء حتى اتيناكم اي كذا في طين وردغة  
بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر ( شعر ) اذا نزل السماء بارض قوم \* رعيناه  
وان كانوا غضا با \* اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكيلار عيناها وان كان ذلك القوم كارهين  
غضا با ولم نلتفت الى غضبهم \* لاتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم  
لكل ما علاك فاطلك \* ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى \* فليمدد بسبب الى السماء  
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال  
فسمى المطر باسمه وهو السماء \* سمي به العائط اي سمي الحدث باسم المكان المطمئن وهو العائط \*  
لجاورته اي لجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة لانه يكون في المطمئن من الارض  
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى \* خذوا زينتكم عند كل مسجد \*  
لاتصال بينهما اي بين العصير الذي يصير خرا وبين العنب \* لان العنب مركب بثقله هو ما سفل  
من كل شيء ويقال تركت بني فلان منافلين اي يأكلون الثقل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن  
اهم ابن وكان طعامهم الحب قوله ( فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل ) والاحكام ايضا  
اي في المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

فيما نحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي يدها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيمنحس لانه لا مناسبة بين السبب والسبب معنى انه معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب \* والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعته نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي \* فنظير الاولى استعارة الشراء للملك واللفظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصوري كفي المطر والسحاب بالمعنى اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة \* وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة \* ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رجا الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المار يشوع وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويحال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض الدين \* وكذا الكفالة بشرط برائة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطابفة الاصيل كقالة لتساويهما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى \* يوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم قوله ( ولا خلاف بين الفقهاء ) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجرى في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والشكاح والطلاق متمسكان هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة و اراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها \* وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق \* وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى في الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشأت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائرة في الكلام اذا وجد طريقها كفى الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان \* ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع \* وانه ليس بحكم يختص بالغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص بالغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بعناه الذى شرع له وسببه الذى تعلق به فصحت به الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع ﴿ ٦٣ ﴾ سببا او علة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة

وتأويل المجاز \* وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويحقق \* وبين كل موجودين اى  
بين موجودين من حيث وجودا فان كان وجودهما حسبا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار  
الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود \*  
والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو المالك فانه مشروع قائم بمعناه  
وهو كونه مطلقا وحاجز اوله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة  
كما فى المحسوسات \* فصحت به اى بذلك الاتصال الاستعارة \* وحاصله ان الاتصال الذى  
هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا بصورة ومعنى فيجوز به الاستعارة  
فى لكل الامر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لاعلى التوقيف \*  
والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به كالنكاح تعلق وجوده بكلام  
المتعاقدين الذى هو سببه ومعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والارادواج وكذا البيع  
والهبة وجمع المشروعات قوله ( ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ ) بيانه ان تعلق حكم  
الشرع بما جعل سببا له على نوعين \* تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع  
وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق المالك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا  
لا ينكر ثبوت المالك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل \* وتعلق لا يدرك بالعقل بان  
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا  
ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجرى بين الشئيين اذا عقل  
بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية فى القسم الاول لافى القسم الثانى واذا كان  
كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ اللغوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه  
بل قرره على ما كان فيصح كفى سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه قال شمس الائمة  
رحم الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اسل  
اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشروع  
لايجاب المالك ووضوعه ايضا فى اللغة \* وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم  
اذ هو مضاف الى الفاعل \* وسببا مفعول ثانى لشرع \* ولا يثبت خبران \* وما شاكله نحو  
الهبة تدل على المناكحة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاجارة والوكالة واشباهها  
قوله ( وهذا ) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متققا بين الجمهور فقال  
وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله  
يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمنع احد  
من السلف عن استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين  
الجمهور قوله ( مجاز استعارة ) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف \*  
لانه انما اعتقد هبة نفي لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبي صلى الله عليه وسلم  
بمنزلة الترسى فى حق الائمة حتى يصح بلاولى ولا شاهدو بلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

والكلام فيما يعقل  
ولا استعارة فيما  
لا يعقل الا ترى ان  
البيع لتمليك العين  
شرعا ولذلك وضع لغة  
فكذلك ما شاكله  
وهذا فى مسائل  
اصحابنا لا يحصى  
وقال الشافعى رحمه  
الله ان الطلاق يقع  
بلفظ التحرير مجازا  
والعتاق يقع بلفظ  
الطلاق مجزا ولم  
يمنع احد من ائمة  
السلف عن استعمال  
المجاز فقد انعقد نكاح  
النبي عليه السلام بلفظ  
الهبة مجازا مستعارة  
لانه انعقد هبة لان  
تمليك المال فى غير المال  
لا يتصور وقد كان  
فى نكاحه وجوب  
العقد فى القسم  
والطلاق والعدة ولم  
يتوقف المالك على  
القبض فثبت انه كان  
مستعارة او لا اختصاص  
لرسالة بالاستعارة  
وجوه الكلام بل  
الناس فى وجوه التكلم  
سواء ثبت ان هذا  
فصل لا خلاف فيه



يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول  
فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة يتعد نكاحا لاهية لان الهبة تمليك المال بغير عوض  
وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف  
الملك على القبض وحق الرجوع لواهية بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه  
السلام ان تزوج زوج آخر قبل تسليم النفس ولان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان  
في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول \* اللهم هذه  
قسمتي فيما املك فلانواخذني فيما املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه \* وقد  
قبل كانت المهورات اربعا \* ميمونة بنت الحارث \* وزينب بنت خزيمة ام المساكين  
الانصارية \* وام شريك بنت جابر \* وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف \* وكذا الطلاق  
كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم راجعهما \* وكذا العدة كانت  
واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطاقته الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام  
كلها تاتى في التسرى فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهية كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي \*  
ثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح والاثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام  
ثبت في حق الامه لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان  
معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد  
كان عليه السلام افسح الناس قوله ( غير ان الشافعي ) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله  
هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية  
الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح وبأبي ان يتعد النكاح الابلغ النكاح والتزويج  
لما نذكر لان الاستعارة لا يجري في الالفاظ الشرعية \* اما بيان المسئلة فقول النكاح  
يتعد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا يتعد بلفظ الاعارة والاباحة  
والاحلال \* واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا يتعد  
بها \* واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقبل لا يتعد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت  
نصا بخلاف انقياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة  
وقبل يتعد وهو الصحيح كذا في طريقنا للحاجية \* وانما يتعد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج  
منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون  
نكاحا كذا في المطلق واليه اشير في فتاوى انقاضي الامام فخر الدين \* وكان شيخى رحمه الله  
يقول نافلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابالبت لو قال وهبتها منك  
لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا  
بالنية وما نظرت بهذه الرواية \* وعند الشافعي رحمه الله لا يتعد الابلغ النكاح او التزويج  
عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح \* وفي قول لا يتعد بغير العربي فان لم يحسن العاقد العربية  
يفوض الى من يحسنها \* وفي قول ان كان يحسن العربية لا يتعد والافيتعد \* والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه  
الله ابي ان يتعد النكاح  
الابلغ النكاح او  
التزويج لانه عقد  
شرع لا مور لا يحصى  
من مصالح الدين  
والدنيا ولهذا شرع  
بهذين اللفظين وليس  
فيهما معنى التمليك بل  
فيهما اشارة الى ما قلنا  
فلم يصح الانتقال عنه  
لفصوره اللفظ عن اللفظ  
الموضوع له في الباب  
وهذا معنى قولهم  
عقد خاص شرع بلفظ  
خاص وهذا كلفظ  
الشهادة لما كان موجبا  
بنفسه بقوله اشهد لم  
يقم اليمين مقامه وهو  
ان يقول احلف بالله  
لانه موجب لغيره فلم  
يصالح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة  
 ووجوب النفقة والمهر وجران التوارث وتحسين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما  
 يثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعد النكاح لا مقصودا في الباب  
 فشرع بلفظ ينبي عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم  
 الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المباشرة وكذلك التزويج ينبي عن هذه المقاصد لانه  
 ينبي لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشئيين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي  
 الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلا والهبة  
 وسائر الالفاظ الموضوعات للتمليك لا ينبي عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنها عن اللفظ  
 الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في  
 هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان  
 ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع  
 لانه ليس في النكاح الاستحلال الفرج فلما يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى  
 الفاظ التملك كان اولى \* الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يعقد بلفظ الهبة مع  
 قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى \* خالصه لك \* وهذا معنى قول  
 اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه \* شرع بلفظ خاص اي  
 بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره \* وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى  
 قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه  
 كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامة  
 لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا  
 من المال لا يجب القضاء به \* وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما  
 يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات  
 بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا هذين اللفظين ثبتت هذه المقاصد بلا واسطة  
 و بلفظ الهبة وغيره انما ثبتت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد  
 بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره \* ويجوز  
 ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى  
 ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوجدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره \* شهد الله انه  
 لا اله الا هو \* واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز  
 اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه  
 لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك  
 عقد المفاوضة) اي وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم \* وانما  
 قيد به لان عنده المفاوضة ليست بمشران وعة اصلا حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة  
 لا يعقد الا بلفظ  
 المفاوضة عندكم  
 كذلك حكى عن  
 الكرخي لان غيره  
 لا يؤدي معناه

المفاوضة وربما قال انه نوع من اثمار \* كذلك حكى عن الكرخى يعنى حكى هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخى \* لان ذيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى الشركة \* لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ امان التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه فى جميع مال التجارة \* او من قولهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لاتبين بينهم وسمى به هذا العقد لانه مبنى على المساواة فى المال والربح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة \* وفى البسوط وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لا تعقد الا بلفظة المفاوضة حتى اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا عاما والعنان قديكون خاصا وقديكون عاما \* قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضا بحكم المفاوضة قبل علمها به ويجعل تصريحها بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله \* فان كان التعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المتعبر هو المعنى دون اللفظ قوله ( ولهذا لم يجوزوا \* اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز به بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه \* ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الالفاظ الحديث فالعول فيه على المعنى لامرعاة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها فقيه لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام \* تحريمها التكبير وتحليلها التسليم \* وكقوله عليه السلام \* خمس يقتلن فى الحل والحرم \* وما اشبه ذلك \* قال والاصح هو الجواز بكل حال \* واما علمنا فاحتجوا بقوله تعالى \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد ان ينسكحها خالصة \* اى احلنا لك من وقعها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك وحتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جالامة الاحيث ثبتت الخصوصية \* وقوله تعالى \* خالصة \* مصدر \* وكذا كود الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احلنا لك خصوصا \* والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا فى الكشاف \* او هى صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل يجب البديل حكما \* والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية \* احلنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا ما رضنا عليهم فى ازواجهم \* فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بفرض ومهر \* ولان الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا  
رواية الاحاديث  
بالمعنى والجواب  
ان لفظ البيع والهبة  
وضع للملك الرقبة  
وملك الرقبة سبب  
ملك المتعة لان ملك  
المتعة ثبت به تعافاذا  
كان كذلك قام هذا  
الاتصال مقام ما ذكرنا  
من الجاورة التى هى  
طريق الاستمارة  
فصححت الاستمارة بهذا  
الاتصال بين السببين  
والحكيمين

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افسح العرب والجم انما  
 الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ \* واما ما في هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا  
 وهب ابنه لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك \* ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت  
 بلفظ البيع بالطريق الاول لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض  
 فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة \* واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ  
 في الكتاب بقوله والجواب اى عمال الشافعي انه لا يجوز اقامة الفاظ التملك مقام لفظي النكاح  
 والتزوج لانعدام الجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك \* وضع اى كل واحد  
 منهما ملك الرقبة \* وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان  
 ملك المتعة يثبت به تعالىه فكان الفاظ التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب  
 استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببها كاستعارة لفظ السماء للكلاء في قولهم \* اذا سقط السماء  
 بارض قوم \* اى الكلاء بدليل قوله رعيته وان كانوا غضا بان السماء سبب المطر والمطر  
 سبب الكلاء \* واستعاروا لفظ الميسر للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى  
 الى الجماع \* واذا كان كذلك اى واذا كان الشأن ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك  
 المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين \*  
 فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السنين والحكمين \*  
 المراد بالسنيين الفاظ التملك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالانصال  
 بين السنيين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة  
 وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ  
 النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة \* قال شمس  
 الأئمة رحمه الله ولا حاجة الى التية يعنى في انعقاد النكاح بالفاظ التملك لان المحل الذى اضيف اليه  
 متعين لهذا الجواز وهو النكاح انبوتة عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلحية  
 المحل للوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما  
 في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون  
 الاخر والفاظ التملك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الاخر فلا  
 يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في النكاح  
 وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حال الاذات فانه في باب النكاح يثبت مقصودا به وفي ملك  
 اليمين يثبت تعالىه وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمره المتصلة بالشجر يتعلق بها حق  
 الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا  
 اللفظ لانبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا  
 به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب  
 عما قال) اى عمال الشافعي ان النكاح عقد شرع لا مور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان  
 هذه الاحكام من  
 حيث هي غير محصورة  
 جعلت فروعا لثمرات  
 للنكاح وبني النكاح  
 على حكم الملك له  
 عليها لانه امر معقول  
 معلوم الا ترى ان  
 المهر يلزم بالعقد لهما  
 ولو كان ما ذكرت  
 اصلا وهو مشترك  
 لما صح ايجاب العوض  
 على احدهما ولهذا  
 كان الطلاق بيد الزوج  
 لانه هو المالك واذا  
 كان كذلك قلنا لما شرع  
 هذا الحكم بلفظ  
 النكاح والتزوج ولا  
 يختصان بالملك وضعا  
 ولغة فلان يثبت بلفظ  
 التملك والبيع والهبة  
 وهى للتملك وضعا  
 اولى

فلا ينعقد الابلغظ النكاح والتزويج هو ان لا ينسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك  
 المتعة وما وراه من فروع النكاح وثمراته لان الامور الاصلية فيه لانهما غير محصورة لا يمكن  
 ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد  
 تحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان تكون هي المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح  
 مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام  
 على المرأة كالولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه \* ولو كان  
 ما ذكره الشافعى من المصالح اصلا في النكاح لما كان يجاب البدل على احد هما خاصة لان تلك  
 المصالح مشتركة بينهما \* وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت في حق الجميع قطعا فكان  
 جعله اصلا في النكاح اولى \* واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى في النكاح ما ذكرنا  
 وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعنا واحة ترادف \* او وضعنا اى فى اصل  
 الوضع \* ولغة اى فى استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب \* جواب سؤال  
 يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغى ان لا ينعقد  
 النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لغة \* او كان استعمال  
 الفاظ التملك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج \* فقال انما صلح الايجاب اى  
 اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العليين لهذا الحكم فى اثبات هذا الملك بهما  
 والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع \* ويانه ان الاسم الموضوع  
 للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسمع من غير ان يعقل  
 معناها الا ترى ان الاعلام تدل على مسميات من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا  
 والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما كان  
 النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل \* وكان هناك اذا احتجج الى  
 القياس يعتبر المعانى فكذلك هنا اذا احتجج الى الاستعارة تعتبر المعانى ليصح استعارة هذا  
 اللفظ لمعنى آخر \* فلما ثبت الملك الذى هو مقصود فى الباب \* بهما اى بلفظى النكاح والتزويج \*  
 وضمان غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك \* صححت التعدية به اى صححت  
 تعدية ثبوت الملك وكان الباء زائدة \* او صححت تعدية ثبوت الملك \* به اى بكون الملك ثابتا بهما  
 والباء لاسيية الى ما هو صريح فى التملك وهو الالفاظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة  
 والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة تملك ملك المنفعة بعوض وغير عوض  
 وملك المنفعة لا يكون سببا للملك المتعة بحال \* والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف فى موضعه  
 مع ان الاقراض فى محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمى والاستقراض فى الحيوان لا يجوز \*  
 واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المنفعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما  
 او اباحه له او اذن له ان يتبع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيع فكذا اذا استعملت فى الكاح

وانما صلح الايجاب  
 بلفظ النكاح والتزويج  
 وان لم يوضع للملك  
 لانها اسمان جملا  
 علم هذا الحكم والعلم  
 يعمل وضعا لا بمعناه  
 بمنزلة النص فى دلائل  
 الشرع وانما يعتبر  
 المعانى لصحة الاستعارة  
 على نحو ما يستعمل  
 للقياس فلما ثبت الملك  
 بهما وضمان صححت  
 التعدية به الى ما هو  
 صريح فى التملك

فان قيل فهلا صحت  
استعارة النكاح للبيع  
والمناسبة التي ذكرتم  
قائمة لانها تقوم  
بالطرفين جميعا  
لا محالة لا يناسب  
الشيء غيره الاو ذلك  
يناسبه كالاخوين  
قيل له الاتصال من  
هذا الوجه على  
نوعين احدهما اتصال  
الحكم بالعلة والثاني  
اتصال الفرع بما هو  
سبب محض ليس  
بعلة وضعت له  
فالاول يوجب  
الاستعارة من  
الطرفين لان العلة  
لم تشرع الاحكامها  
والحكم لا يثبت الا  
بعلمته فاستوى  
الاتصال فعمت  
الاستعارة ولهذا  
قلنا فيمن قال ان  
ملكك عبدا فهو  
حرفك نصف عبد  
ثم باعه ثم ملك  
النصف الباقى لم  
يعتق حتى يجتمع  
الكل في ملكه

لا يثبت به الملك \* وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجهه الخلافة مضافة  
الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا ( فان قيل ) الهبة ايضا  
لا توجب الملك مالم ينضم اليها القبض ( قلنا ) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف  
في السبب لتعريفه عن العوض بتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل  
في النكاح لان العوض يجب به نفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا  
كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا  
لوماتت عقيب العقد تقرر البديل فكان هذا منزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك  
بنفسه كذا في المبسوط \* وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من  
موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيها عن المتبرع عهدة مالم تبرع به  
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لئلا يخر الملك نيا له عهدة  
عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله ( فان قيل فهلا  
صحت ) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السبين والحكمين \*  
وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السبية يلزم ان  
تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له  
من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصل به ايضا لانه  
من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه  
الاستعارة فيدل على فساد الاولى \* فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل  
وناقص \* فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما  
مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلمته  
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم  
حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم  
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض \* وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز  
الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه  
قوله ( ولهذا قلنا ) اى ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره \*  
والمسئلة على اربعة اوجه \* احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكك عبدا  
فهو حرفك نصف عبد وابعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي  
الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد  
حصل فيعتق هذا النصف كفى في فصل الشراء وكفى في العبد المعين \* وجه الاستحسان ان ملك  
المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الاترى ان الرجل اذا قال  
ان ملكك مائة درهم فعبدى حرانه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان \*  
والاترى ان الرجل يقول والله ما ملكك مائة درهم قط ولعله قد ملكها وازيادة متفرقة

لكن للمم بجمع في ملكه بعد صداقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا \* وكان ابو بكر الاسكاف اذا ارادتهم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مأتى درهم فيقول والله ما ملكتها قاط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق \* والثاني الخلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حرف اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك \* والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترته لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث \* الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين في يمينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام \* والثالث \* والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد يمينه او شراء عبد يمينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول \* والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير العيين ولا يعتبر في العيين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير العيين \* ولان الانسان في العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا بصفة الاجتماع لا بصفة الاتفاق في غير العيين ولا يستخبر ذلك في العيين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا \* وذلك لان بدون الاشارة الى العيين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي العيين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رجحوا الله \* والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشترى جلة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتمقه لم يقبض \* فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضى ونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير مملوكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط \* قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتناق قوله ( وان قال عتيت بالملك الشراء \* هذا هو التقريب يعنى ان عني بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك \* لسببه اى لملته فيجوز وفيه تغليظ عليه في صدقه القاضي ايضا \* والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة \* وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد المعين يستويان وان قال عتيت بالملك الشراء كان صدقا في الحكم والديانة وان قال عتيت بالشراء الملك كان صدقا في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

فيجوز ولا يصدق القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتمهة لالعدم صحة  
 الاستعارة \* ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى  
 بحجبه المفتى على وفق مانوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى  
 اذا كان فيه تخفيف \* وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن فقيه ان فلان على الف  
 درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفقيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه  
 يقتضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع \* والثاني وهو  
 الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما  
 هو سبب محض ليس بعلة وضعت له \* لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع  
 سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويزاد به العلة لان معنى الافضاء في العلة  
 اكثر منه في غيرها فبقوله محض احتراز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للسبب  
 بذاته بحال \* ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت  
 بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علة دليل ان العلة وهى زوال  
 ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهى اذ حررت وان لم يصف الحكم وهو  
 زوال ملك المتعة اليه فذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض  
 ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة المختللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس  
 بشرط ههنا \* وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهوان  
 يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم دون العكس لان الشرط في حجة الاستعارة ان يكون  
 المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة  
 اللازم والسبب فقتر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب واردة  
 ما هو من لوازمه تقديرا وهو السبب فاما السبب فستنغن في ذاته عن السبب لقيامه بنفسه  
 وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت السبب به من الامور الاتفاقية فان شراء  
 الامة الجوسية والاخت من الرضاعة والعبودية البهيمية جائز لحصوله ووجه الاصلى وهو الملك  
 وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولازمه لعدم  
 افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هى ذكر الملزوم واردة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة  
 السبب للسبب \* الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فينبذ تجوز استعارة السبب له ايضا  
 كقوله تعالى اخبارا ابنى ارائى اعصر خرا اى عتبا استعير اسم السبب للسبب لاختصاص الخبر  
 بالعنب \* وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسيبه وهو النبات لاختصاصه به \*  
 وكقول الراجز \* اقبل فى المسين من ربابه \* اسمة الابال فى سحابه \* سمي الماء باسم مسيبه  
 وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الابال نبات ولا يوجد النبات الابلاء \* وذلك لانه  
 اذا كان السبب مختصا بالسبب صار فى معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذذاك متعلقا  
 بالسبب ايضا من حيث ان السبب لم يحصل الا به والسبب مطلوب صار كان السبب



موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين\*  
الان ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء  
العنب ولا قيام للعنب بدون ماء\* وكذلك النبات اوارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر  
صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبت ملك  
المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدمه في حق الاصل فلا  
يصح استعارته له قوله ( ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم\* قبل قوله والسبب  
للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول\*  
وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير الشرعات والسبب والمسبب  
مختصان بالشرعات ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح  
استعارة الفرع للاصل قوله ( وهذا كالجمل الناقصة\* اي الاتصال بين السبب والمسبب  
الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمره  
مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفها وقوله وعمره جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر  
ولهذا وانفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقة بالاولى فتوقف حكم الاولى  
ليصح اشتراكهما في الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا  
التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم  
العدم لكما هما في نفسها\* والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث في  
قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق\* وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم  
وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان  
الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبتت موجهة قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بان ان لا عدة  
فيلغو ما بعدها\* ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى  
المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه  
لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذي هو اقوى منه\* ومن الفروع صحة اقتداء المتفعل  
بمن يصلي صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم  
الضمان في حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون صلوته هذه  
مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله ( وعلى هذا الاصل\* اي  
على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان انفاذ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان  
قال لامرأته حررتك او اعطتتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب\*  
وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين بهذا الجاز بل هو محل حقيقة الوصف  
بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين الجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للتكاح حيث يصح  
بدون النية لان اضافتها الى الحرية لا تدل الاعلى للتكاح فان الاب اذا قال لاخر بعت ابنتي  
منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار  
الاصل للفرع والسبب  
للحكم لان هذا  
الاتصال ثابت في حق  
الفرع لافتقاره ولا  
يصح ان يستعار  
الفرع للاصل لان  
هذا الاتصال في حق  
الاصل معدوم  
لاستغناؤه وهذا كالجمل  
الناقصة اذا عطف  
على الجملة الكاملة  
توقف اول الكلام  
على آخره لكحة آخره  
واقفاره فاما الاول  
فقام في نفسه لاستغناؤه  
وعلى هذا الاصل  
قلنا ان الفاظ العتق  
تصلح ان يستعار  
للطلاق لانها وضعت  
لازالة ملك الرقبة  
وذلك يوجب زوال  
ملك المتعة تبعا لا  
قصدا على نحو ما  
قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله يصح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق للعتق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بني

على السراية والزرور  
والمناسبة في المعاني  
من اسباب الاستعارة  
مثل المناسبة في  
الاسباب وقلنا  
لا يصح هذه  
الاستعارة لما قلنا في  
المسئلة الاولى ان  
اتصال الفرع  
بالاصل في حق  
الاصل في حكم العدم  
ولا تصح الاستعارة  
للمناسبة في المعاني من  
الوجه الذي قلنا  
لان طريق الاستعارة  
من قبل المعاني  
المشاكل في المعاني  
التي هي من قبيل  
الاختصاص الذي  
به يقوم الوجود فاما  
بكل معنى فلا وهذا  
الطريق من الخصم  
نظير طريقه في اوصاف  
النص ان التعليل بكل  
وصف صحيح من  
غير اثر خاص وقلنا  
نحن هو باطل لان  
الابتلاء يسقط فكذلك  
الاستعارة تقع بمعنى له  
اثر الاختصاص  
الآثر ان العرب  
تسمى الشجاع اسدا  
للاشتراك في المعنى  
الخاص وهو الشجاعة  
فاما بكل وصف فلا

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية قوله ( وقال الشافعي \* لا يجوز استعارة الفاظ  
الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى  
لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافا  
له \* قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حارا  
وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا \* اما لغة فلان الطلاق معناه  
التخليه والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال  
اعتقت العصفور وحررته اي ارسلته \* واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق  
الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى  
الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل  
التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذ ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق  
للعتاق كما جاز عكسه ( وقلنا ) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على  
الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث  
السيبية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سببا  
لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا  
انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال  
بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكناية وصار بمنزلة قوله اسقني ناولا بالعتق  
قوله ( من الوجه الذي قلنا ) اي ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني  
على السراية والزرور \* هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الوجود اي من قبيل المعاني المختصة  
التي قيام الوجود بها بحيث لو زالت عنه لابقى الوجود على حقيقته ولا يريد به المعنى  
الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مخصص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد  
والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعني لا يتصور وجودهما بدونهما \* فاما بكل معنى فلا اي  
فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء  
والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل \* ولان الاستعارة  
أخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف  
العامة فعملها لا يصح بكل معنى \* الا ترى ان البحر والحصى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن  
لما لم يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للبحر والمحصى \* وهذا الطريق اي  
الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز  
التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز  
التعليل بقياس الشبه \* هو باطل اي التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس  
مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله \* تعالى فاعتبروا \* فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق  
للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييزاى وصف شاء

لان ذلك يبطل ( كشف ) الامتحان ويصير ( ١٠ ) الموجودات ( ثاني ) في الاحكام كلها مناسبة

وبطلانه لا يخفى على ذي لب \* وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطلاوة وبهجة وفصاحة وتبميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرائب التشبيهات فلوجازت الاستعارة بكل وصف نزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجاع قوله ( ولا مناسبة بينهما ) اى بين الطلاق والعتاق \* من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لفة وشرعا واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله \* اما لفة فلان معناه التخليه والارسال يقال اطلق المقيد والسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله \* ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال \* اما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبت النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لا غير \* وما روى انه عليه السلام \* قال النكاح رقى \* محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته \* فاما الاعتاق فاثبات القوة لفة وشرعا اما لفة فلانه يقال عتق الفرح اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسها مثل الصقر والبايزى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وكرهت \* وهذا شايع بالعرب المجمة اى منتشر مشهور فى كلام العرب \* واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياءه واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدمها عدمت مشابهة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرد العين بقوله انا حى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارض الاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية ( فان قيل ) لانسداد الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط ( قلنا ) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

( وثبت )

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيده فلا يحتمل الاطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لفة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعدمها مشابهة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

وتثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياه معنى \* وقوله علة  
 المالكية والولايات كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية  
 بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة \* واما قوله يصح تعليقه بالشرط  
 فلا يكون اثباتا فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذي فيه معنى التملك بالشرط اما الاثبات  
 الذي ليس فيه معنى التملك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا  
 ( فان قيل ) ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية  
 التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة  
 الملك على ما عرف في مسألة تحرى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق  
 معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له ( قلنا ) الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة  
 ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه  
 بينهما في المعنى الخاص فيمنع الاستعارة قوله ( فاهذا الاكن استعار الجمار للذكى  
 والاسد للجبان ) يحتمل وجهين احدهما ان الجمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع للمناسبة  
 بين المحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الجمار للذكى الذى هو ضد البليد والاسد للجبان  
 الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وخلاف  
 الموضوع \* والثاني ان للجمار نوع ذكاه وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعير في مكان  
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى اوصل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه  
 الى الطريق ولو اخفى شيئا في المفازة وقد علف جاره شعيرا في ذلك الموضع ثم نسي ذلك  
 الموضع يهديه جاره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع شجاع وهوانه وان كان  
 فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لا يقاتل غيره  
 مثله فاستعارة الجمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعتبرين فاسدة لكونهما غير  
 مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة \*  
 قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله في مسألة العتاق  
 تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التملك  
 والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لاثبات الملك كله  
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للملوك في المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره  
 الا انما يجوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوع ملك  
 على المرأة قبل فعل التمتع وان افرقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب  
 العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فاذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح  
 قوله ( فان قيل ) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد  
 ذكرتم ان استعارة السبب للسبب تجوز وكما ان ملك الرقبة سبب الملك المنعة فهو سبب ملك  
 المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعث عبدى شهرا بندرهم او بعثك

فاهذا الاكن استعار  
 الجمار للذكى والاسد  
 للجبان فان قيل اس  
 لا يصح ان يستعار  
 البيع للاجارة كالا  
 يستعار الاجارة لبيع  
 وملك المنفعة تابع  
 ملك الرقبة قيل له  
 قد قال بعض مشايخنا  
 ان البيع لا يعقد بلفظ  
 الاجارة والاجارة  
 يعقد به وذلك  
 يتصور في الحر تقول  
 بعث نفسى منك  
 شهرا بندرهم لعمل  
 كذا وهذا جائز فاما  
 اذا قال بعث منك  
 منافع هذه الدار  
 شهرا بكذا لم يحز كذا  
 ذكره في اول كتاب  
 الصلح وهذا ليس  
 لفساد الاستعارة  
 لكن لفساد في المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور ﴿٧٦﴾ بشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز فكذلك

نفسى مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح ايضا\* فنع الشيخ ما ذكره هذا السائل اولو قال لانسلم عدم الانعقاده بل الاجارة تعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ\* ثم سلم جواب هو لاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال\* وذلك اى انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر اذا قال بعث نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منفعه وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة\* واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لاخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد\* وبانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين\* فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقفا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة\* ولو آجره من الذى صالحه جاز في قول ابى يوسف ولم يجز في قول محمد\* ولو آجره من غيره جاز\* ولو باع هذا السكنى يباع من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لاخلل في الاستعارة\* وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة او لا\* فان لم يذكر بان قال بعث عبدى منك بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بعبا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة\* وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبدى شهر بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بعبا فعلى ذلك التعارف يجوز واذ اجاز في تعارف اهل الاسان ببلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار\* ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر\* وينعقد بعبا صحيحا لا يمكن العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كافي قوله بعثك الى شهر لالتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت\* ويجوز ان ينعقد بعبا فاسد لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض وكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله ( لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة) اى لاضافة العقد اليها\* لان ذلك اى المذكور\* وهى المنفعة معدومة\* ليس في مقدور البشر اى ليس في قدرته ايجادها او ليست هى داخله فيما هو مقدور البشر\* حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اى للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز\* في الاصل اى في حقيقة الاجارة\* فكذلك ما يستعار لها اى وكلا الاصل المستعار في احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة لا يصح

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك فيما يستعارها او صار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهى المحرم من النساء فيثبت ان فساد اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله هو خلف عن الحكم بيانه فين قال لعبده وهو اكبر سنامنه هذا ابى لم يعنى عند همالان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصارت اى لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعرض كن حلف ليمس السماء ان العين انعدت للبر لاحتمال وجوده فانعدت للكفارة خلفا

عنه فاما الغموس فلم ينعقد للحكم الاصلى فلا ينعقد خلفه وهذا نظير مسألة الغموس وقال ابو حنيفة ( الاستعارة ) رحمه الله

الاستعارة كما في الحر \* وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار  
للتكاح في غير محله اى في محل التكاح وهى المحرم من النساء فانها المالم تكن محل حقيقة التكاح  
لم تكن محلا لما يستعار للتكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع المالم يصلح لاضافة الاجارة اليها  
لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا  
ان الفساد لعدم المحلية لانفساد الاستعارة قوله ( المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ) الى  
اخره \* اعلم انه لاخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات  
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها \*  
وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل  
كالابن مع الاب \* وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كان المصير الى الخلف  
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز \* والحقيقة والمجاز  
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ  
استعمل في كذا \* وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا  
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة \*  
او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا  
عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف  
عن الحقيقة في التكلم وقالوا هو خلف عنها في الحكم \* ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع  
هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات  
الهيكل المخصوص \* وما فرغ سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد  
منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين  
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم \* وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع  
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم  
ثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شىء كما ثبت حكم الحقيقة بناء  
على صحة التكلم \* وقوله لعبدى الذى يولد مثله لمثله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابى  
فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابى لابنه الحقيقى في اثبات البنوة والعتق  
\* وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابى خلف عن التكلم بقوله هذا  
ابى في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة  
بناء على صحة الكلام \* لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة  
فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة \* ولا بى حنيفة رحمه الله  
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجاء اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم  
الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعانى \* وتحقيقه  
ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل

ان المجاز خلف  
عن الحقيقة في التكلم  
لا في الحكم بل هو  
في الحكم اصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه عينه \* وكذا صفةه لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما تصور الانتقال في اللفظ \* الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا \* وفي قول ابى حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم \* وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم يعتقد لا يجب حكم الحقيقة اصلا وهو البتة فيلغو كما اوقال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق \* اوقال هذا اخي \* اوقال للعلم صغيره هذا جدى \* اوقال لعبد هذه بنتى \* اوقال لامته هذا غلامى \* وانما قلنا انه لم يعتقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائى وابن خسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لتبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مجرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقدينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لا يجب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة \* وهذا بخلاف قوله المعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مجرجه صحيح موجب لحكمه وهو البتة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا وبالوطئ بشبهة لكنه لما اشترى نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز \* ونظير هاتين المستثنتين الخلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لان عقاد السبب موجب للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء عين مسوسة فيصالح لا يجب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الخالي فاما الغموس فلم يعتقد لا يجب الاصل وهو البر فلا تصالح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس \* على ان نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراشه في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز \* ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البتة وهي الانصيرام ولد له للاستحالة \* ولا يلزم على هذا الجواب اذا قلنا لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتى وهي معروف النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه حرمت عليه \* لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبة انتفاء حل المحل من الاصل وذلك حقه لاحقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البتوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق \* وجده قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن مجازه فيعمل به كما في معروف النسب \* وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البتوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد مثله وهو مجهول النسب هذا ابني تثبت البتوة وتثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البتوة فكان هذا اللفظ سببا للبتوة والبتوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للسبب طريق مهور فيجعل اللفظ مجازا لمسيبه احتراما عن الالغاء وصار كانه قال عتق علي من حين ملكته \* ولا يقال العتق ليس من احكام البتوة بل هو حكم الملك لان الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فنبت ان البتوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها له \* لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له \* الاتري ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان وسرا ولا يضمن ان كان مسرا فلولا انه صار معتقاه هذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالايثار والاعسار لانه لا يصنع في التملك كذا في الطريقة البرغرية \* واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل فسلم ولكن الخلفية في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البتوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه \* ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البتوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البتوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله ( الاتري ان العبارة تغيره دون الحكم ) يعنى ان التغير الذي هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لعنى اذا استعمل في موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كاذكرنا فعرفنا ان الخلفية في التكلم لافي الحكم \* وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الاتري ان العبارة تغير به دون الحكم فكان تصرفا في التكلم فتشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته



وله مجاز متعين صار  
 مستعارا لحكمه بغير  
 نية كالنكاح بلفظ الهبة  
 وقال لفظ الهبة ينعقد  
 لحكمه الاصلى في  
 الحره لان احتمال بيع  
 الحره وهبتها مثل  
 احتمال مس السماء واما  
 هذا فمستحيل بمره وقال  
 ابو حنيفه رحمه الله  
 هذا تصرف في التكلم  
 فلا يتوقف على احتمال  
 الحكم كما لاستثناء فان  
 من قال لامرأه انت  
 طالق الفا الاتسمائة  
 وتسعة وتسعين انه تقع  
 واحده ذكروه في المنقو  
 ويجاب ما زاد على  
 الثالث من طريق الحكم  
 باطل لكن من طريق  
 التكلم صحيح والاستثناء  
 تصرف في التكلم بالمنع  
 فصح فكذلك هذا لما  
 كان تصرفا في التكلم  
 صحت الاستعارة به  
 لحكم حقيقته وان لم  
 ينعقد لايجاب تلك  
 الحقيقه ومن حكم  
 الحقيقه عتقه من حين  
 ملكه فجعل اقراره به

الشجاعه له فلا يتغير بالشجاع والاسد \* وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع  
 خلف عن قوله هذا شجاع \* وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين  
 ملكته \* وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم  
 به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنامه خلف عن النبوة  
 وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز  
 فاما عن الحقيقه الثابتة لمحل المجاز فلا \* ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا  
 ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلف في قوله هذا ابني لا كبر سنامه لان حكم  
 الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس يمتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في  
 الاصغر سنامه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم  
 الاصل والامر بخلافه \* ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لملاذكرنا  
 ان الخلفية اذ ذلك تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقه والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد  
 من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة \* ولا يقال كيف يكون هذا اسد  
 خلفا عن هذا اسد و ايس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشئ لا يكون  
 خلفا عن نفسه \* لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقه غيره في محل المجاز بسبب اختلاف  
 في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقه يدل على ما لم يدل  
 هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقه يدل على النبوة التي لم توجد في محل  
 المجاز فصحت الخلفية قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه  
 صار مستعارا لحكمه اى للارزم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة النبوة عند ثبوت الملك  
 قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على  
 وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقه وهو ملك  
 الرقبة في هذا المحل لان الحره لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه \* وقال لفظ الهبة كذا  
 يعنى انهما لا يسلطان عدم انعقاده لحكمه الاصلى في هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحره  
 وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء \* الا ترى ان تلك الحر كان  
 مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه  
 فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ \* فاما هذا اى النبوة  
 في الاكبر سنامه فمستحيل بمره اى بالكلية عقلا وشرعا \* على انا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة  
 بطريق المجاز وانما ثبته بطريق الحقيقه لان الهبة بحقيقتهما توجب الملك في العين وملك  
 النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطئ الا انه  
 ثابت من وجه دون وجه وملك الميم ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته  
 والا ثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقه لا بطريق المجاز \* ولان منافع البضع في حكم العين  
 على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع \* والجواب ان بعدما تحققت الاستحالة

في شريعتنا لا تصور لانفاده سبب الحكم الاصلى كالموثقت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما  
 انسخ واميق مشروعا لم ينقد سببا للحل اصلا لم يصر حتى شبهة في سقوط الحد عندهما  
 مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهناولى لارتفاع المحلية بالكفاية \* وهذا بخلاف الخلف  
 على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينقد سببا \* وما قال الالهية  
 تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم  
 صحة النقل الى الغير وسائر ما يرتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها الملك النقل الى الغير  
 باسباب الملك ولكن العقوله فيما اذا وطئت بشبهة وملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها  
 عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز \*  
 ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني مجيبا للكلام \*  
 هذا تصرف في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف  
 على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان  
 من قال لامرأته انت طالق الفالاستمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع  
 الاواحدة \* نص عليه في المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابى الفصل ومعلوم ان  
 ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق الى الثلاث فكان  
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبحى ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات انا لا  
 صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب  
 والاستثناء \* وكذلك لو قال نسائى طواقى الازينب و فاطمة وهند او خديجة او قال عبدى  
 احرار الاسالموا يزيموا و فرقا و ليس له من العبد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم  
 استثناء الكل من الكل لاذكرنا \* فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة \*  
 به اى بقوله هذا ابى او بهذا الطريق \* لحكم حقيقته اى اللازم موضوعه \* وان لم ينقد  
 لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا المحل \* ومن حكم الحقيقة اى  
 ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فبجمل هذا الكلام اقراره اى بالعتق من  
 حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله ( فعتق في القضاء ) يعنى لما صار قوله هذا ابى اقرارا  
 بالحرية من حين ملكه لانشاء للعتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه  
 حجة على نفسه كما اقر به صريحا كاذبا \* وكلام الشيخ بشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى  
 كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البر غرى في طريقته بما اشار الشيخ اليه  
 فقال \* فان قيل لاوجه لتصحح هذا الكلام لانه امان يجعل مجاز الانشاء الحرية اول الاقرار  
 بالحرية لاوجه اى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه  
 عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يطل  
 بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه \* ولاوجه الى الثانى  
 لانه كذب محض يقين لاننا علم انه لا يعتق بالبوة لان ذلك مستحيل وام يوجد اعتاق من جهة

فعتق في القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا يبين  
اولى ان يبطل \* قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكرم  
والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط \* وقوله انه كذب يقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البتة  
لا في الحرية فيصير كأنه قال عتق علي من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا \*  
وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده  
في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى  
وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذاها قول ( بخلاف النداء )  
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا بني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة  
رحمه الله وعلى ما ذكرنا يلزم ان يجعل معنى قوله يا حري بطريق الاستعارة كما جهله ابو حنيفة  
في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا ان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة  
الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبحا  
وللم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم نشغل بتحقيقه باثباته ووجهه اللغوي الحقيقي  
او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر به فيجب تحقيقه باثبات معناه الحقيقي او المجازي  
ان امكن قوله ( بخلاف قوله يا حري ) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب  
وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حري واعتق يعتق كالوقال هو حر فاستوى النداء والخبر  
وعلى ما ذكرنا ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع  
للتحرير وعلما لسقوط الرقبه فكان عينه قائمة بمقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى  
على لسانه عبدي حريعتق فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين \* وذا كرر  
في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حري لم يعتق  
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف  
قوله يا بني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق  
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود  
وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى ثبت اقتضاء  
كقوله يا حري يعتق \* وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل  
وهو قصير وقوله يا بني لا كبر سنامنه او لا صغر منه وهو معروف بالنسب \* وما ذكرنا  
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم  
يصح التكلم به فلا يمكن تحقيقه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو  
ضرورة \* واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان  
للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه \* وفي ظاهرها رواية  
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة \*

بخلاف النداء لانه  
لاستحضار المنادى  
بصورة الاسم لا بمعناه  
فاذا لم يكن المعنى  
مطلوبا لم يجب  
الاستعارة لتصحیح  
معناه بخلاف قوله  
يا حري فانه يستوى  
نداءه وخبره لانه  
موضوع للتحرير  
فصار عينه قائما بمقام  
معناه فصار المعنى  
مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى \* والى عاد اخاهم هودا \* وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتقد على هذا الطريق \* ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رجم وهذه الوساطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصر العتق بدون الوساطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كسواء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فتى لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا \* وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فلم تثبت الوساطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب اعتقا في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كناية عنه فاما الولاد ففسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصالح كناية عنه \* وقد ذكر الامام البرغزالي ان لارواية في قوله هذا جدى فنقول بانه يعتق \* واما قوله لعبد هذه بنتى فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس محمل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فنلغو \* ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت اجر فاذا هو ياقوت اصغر ينقصد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينقصد لعدم المسمى والذكر والانثى في بنى آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبدوسمى اشئ فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام بيجابوا لا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا لابن بوجه الاترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا \* ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيناه صححتم ان فانه لا يلزمه شئ ولا يجعل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقاء لان الفقاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فثبت لم يلزم الجاني شئ فثبت ان الجنابة وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها في الجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع القوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا \* ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به مجاز كما يمكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما بولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضوع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاترى ان المجاز الذى قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب  
ان العمل بالحقيقة متى  
امكن سقط المجاز لان  
المستعار لا يزاحم  
الاصل

حال التساوى لاحدهما منبهة على الآخر \* والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار كأنه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه \* ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ما قلنا \* وقولهم هما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم دليل يصرفه اليه قوله ( وذلك ) اى نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار \* وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة قوله ( لان القرء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز ) اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهر لفة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش \* دعى الصلاة ايام اقرائك \* يعنى ايام حيضك \* وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتلطفا في كل قرء تطلقه يعنى الطهر وقال الشاعر \* يارب مولى حاسد مباحض \* على ذى ضغن وضب فارض \* له قروء كقروء الحايض \* وقال الاعشى \* افى كل عام انت جاشم غزوة \* تشد لاقصاها غريم غرائك \* مورثة مالا ووفى الحى رفة \* لما ضاع فيها من قروء نساءك \* و اراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع في الاحوال كلها ولكن الاستنباه والخلاف في ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز \* فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك \* وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا و اشار اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه ماخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فبهذا عرف ان المذكور هنا لا يناقض المذكور في اول الكتاب \* ثم ذكر للاشتقاق وجهين \* احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا اى جمعه وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلاط وما قرأت جنينا اى لم تضم رجها على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر \* هجان اللون لم تقرأ جنينا \* وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيا حتى تنوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه مجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى \* والضمير في به راجع الى القرء \* وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا في  
الاقراء انها الحيض لان  
القرء للحيض حقيقة  
وللطهر مجاز من قبل  
انه ماخوذ من الجمع  
وهو معنى حقيقة هذه  
العبارة لفة وذلك صفة  
الدم المجتمع فاما الطهر  
فانما وصف به المجاورة  
مجازا اولان معنى القرء  
الاتقال يقال قرأ النجم  
اذا انتقل والانتقال  
بالحيض لا بالطهر  
فصارت الحقيقة اولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع  
لادم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة \*  
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى  
وان كان وجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى  
الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا  
الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة ولطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر  
مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى \* وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم القرء  
الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين  
الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم  
اولى \* قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصل لا يسمى  
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى  
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره  
لا كفارة في اليمين الغموس عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى (ولكن  
بؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \* والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد  
القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الاترى ان ما يقابله وهو الوطى ما جرى على  
اللسان من غير قصد \* وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين  
بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا  
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير  
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة  
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا في التقويم  
وغيره \* فكان معنى قوله لما يعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة  
الشرعية قوله (وكذلك النكاح \* لفظ النكاح قد استعمل في الوطى كقوله عليه السلام  
\* ناكح اليد ملعون \* وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضاصوب غادية فلا سقى الله ارض  
الكوفة المطرا \* التاركين على طهر نساءهم \* والتاركين بشطى دجلة البقرا \* وقول  
الآخر (شعر) يحب المديح ابو خالد \* ويهرب من صلة المادح \* كبكر تحب لذيد النكاح  
وتهرب من صولة الناكح \* وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى \* فانكحوا ما طاب  
لكم \* وقوله عليه السلام \* تانكحوا اتوا الدوا تكثرؤا ويقال كنانا في نكاح فلان الا ان استعماله  
في الوطى بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراى  
التزمه وضمه اليك ويقال في المثل انكحنا القرى فمنزى اى جمنا بين العير والجمار فمنزى  
ما يحدث كذا قيل \* وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حنف عملة \* تغشمرت بي  
اليك السهل والحبلا \* اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما  
يعقد حقيقة ولا يتم  
مجازا وكذلك النكاح  
الجمع في لغة العرب  
على ما عرف والاجتماع  
في الوطى ويسمى  
العقد به مجازا لانه  
سببه حتى يسمى  
الوطى وجماعا فكانت  
الحقيقة اولى وامثلة  
هذا اكثر من ان  
يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جعاً وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولاً لان فيه ضمًا حكيمياً فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق \* وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى \* ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم \* على الوطى كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قبل ولكن عامة مشايخنا وجهوا المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد \* قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملازمة والقربان والتغشى والاتبان وقوله \* حتى سمي الوطى متعلق بقوله والاجتماع في الوطى ( فان قيل ) فياذا ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد اثبتتم ذلك ( قلنا ) المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقداً حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا يعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون \* وكذا الوطى المقصود بخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطى الاما ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن تحمل وتكلف قوله ( ولهذا ) اي ولان المجاز لا يزاخم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولد من ستة اشهر فصاعداً وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقاً بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط \* وتعتق الجارية لانه اقر لها بأمية الولد \* ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في ابيات النسب كان اقرار ابا الجارية على اصله كافي مسألة الاكبر سناً منه فصاركاً انه قال احدهم حرفة عتقت ثلث كل واحد منهم من جميع المال \* وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والا صغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد بلغوا واصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعا المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب لانه الولاد ههنا يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره \* واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين \* ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد المولى عتق عتق المولى كما عتق امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حادثة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهاذا يعتق نصفه \* واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال \* الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة  
رحمه الله في الدعوى  
في رجل له امة ولدت  
ثلاثة اولاد في بطون  
مختلفة فقال المولى  
احد هؤلاء ولدى  
ثم مات قبل البيان انه  
يعتق من كل واحد  
ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى ﴿ ٨٧ ﴾ يعنى الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته

من قبل امه في مقابله اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صيرالى المجاز بالاجماع لعدم الزاجحة اما المتعذر فمثل الرجل يحلف لا يأكل من هذه الخلة او الكرمه انه يقع على ما اتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما اتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقة لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البرء فليل لما كان متعذرا لم يكن مرادا

اباحقيقة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حرته بطريق التبعية للام بعدموت المولى وبين كونه مقصودا وتعامنافة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق مناقاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلماذا قال يعنى من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله ( ولا يعتبر ما يصيب كل واحد ) يعنى الاوسط والاغصن من قبل امه \* لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توفى المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة وقد روى عن ابى يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مثل قول محمد الا فى حرف واحد وهو انه قال يعنى من الاكبر نصفه لان حاله تردت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعنى شئ منه فلماذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله ( متعذرة او مهجورة ) المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل الخلة والمهجورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم \* وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله ( لا يأكل من هذه الخلة ) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالرياس وقصب السكر الرطب \* وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالتخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالحلاف ونحوه \* وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فمينه على مانوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله قوله ( لا يشرب من هذا البئر ) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر وهى ملئ فمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لاعلى الاعتراف وعندهما تقع على الاعتراف كذا فى بعض شروح الجامع \* وان لم يكن ملئ فمينه على الاعتراف لاعلى الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة \* فان تكلف فكرع منها قيل يحتمل لان الحقيقة اذا صارت موجودة تبقى متعذرة فكان ادبها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانفى التعذر كانت داخلية فى عموم المجاز وهو شرب الماء المجاور للبئر كما فى مسئلة الفرات عندهما \* وقيل لا يحتمل لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها هو ارادة الاعتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحتمل بالكرع \* وانما جعل كلامه فى مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاعتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاعتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع



قوله (حلف ان لا ينكح) اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ  
 لامران السكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز \* فان اعتق الامتة تزوجها واطان المنكوحه  
 ثم تزوجها لا ينكح \* وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان  
 الحقيقة \* هجورة شرعا وعقلا \* فان زنى بهذه الاجنبية لم ينكح لان اليمين لم يتناول له لتعذر شرعا  
 فكذا في هذه المسئلة لان الممجور عادة كالممجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره  
 اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فتر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي  
 يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالة  
 وموافقة فكان ضدا امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده \* وفي الاستحسان يجوز  
 اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحيم الله لا تتركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا  
 بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا  
 لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه  
 الانكار والاقرار \* وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل  
 بنفسه والذى يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا  
 لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان  
 هجورا شرعا والممجور شرعا كالممجور عادة فلماذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد  
 المشتركين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعه الى نصيبه خاصة تصحيح عقده  
 بهذا الطريق \* غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير  
 مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه والموكل  
 يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل \* وعند هاهنا الاقرار  
 في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء  
 لانه لما ترتب على خصومة الاخراياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله \* وجزاء سيئة سيئة  
 مثلها \* والمجازاة لا يكون سيئة \* ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فاجرى فيه يسمى  
 خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء \* والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف  
 الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخدم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا  
 قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى  
 لو كلفه بعدما كبر ينكح \* والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا  
 الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معترفا احتراز عن الالفاء كما اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا  
 الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار تمر لم ينكح لان هذا الوصف يصلح داعيا  
 الى اليمين ان يضره اكل الرطب \* وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا  
 يتقيد به ايضا لان الوصف اذ كان بصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه ولو ترك  
 اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا يأكل لحم جمل فاكله لحم كبش

فلا ينكح وقيل بل  
 الحقيقة لا تسقط بحال  
 فينكح والاول اشبه  
 لان اصحابنا  
 قالوا فيمن حلف  
 لا ينكح فلانته وهى  
 اجنبية انه يقع على  
 العقد فان زنى به لم  
 ينكح فاسقطوا  
 حقيقة واما الممجورة  
 فمثل من حلف لا يضع  
 قدمه في دار فلان ان  
 الحقيقة هجورة  
 والمجاوز هو المتعارف  
 وهو الدخول فنكح  
 كيف دخل ومثاله  
 ان التوكيل بالخصومة  
 صرف الى جواب  
 الخصم مجازا فيتناول  
 الانكار والاقرار  
 باطلاقه لان الحقيقة  
 هجورة شرعا  
 والممجور شرعا  
 مثل الممجور عادة  
 الا ترى ان من حلف  
 لا يكلم هذا الصبي  
 لم يتقيد بصباه لان  
 هجران الصبي  
 هجور شرعا

لا يحنت \* وان كان المحلوف عليه مرفقا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنت لان الوصف للتقيد او التعريف ولا يصلح للتقيد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشدا امتناعا من اكل لحم الكبش \* ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كما انه قال لا آكل لحم هذا الحيوان \* واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا اكلم صبي الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام بمجور شرعا لقوله عليه السلام \* من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا \* وفي ترك الكلام ترك الترجمة فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كما انه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلفه بعد ذوال الصفة يحنت لبقاء الذات \* بخلاف قوله لا اكلم صبي بحيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مجورا شرعا لانه صار مقصودا بالخلف لكونه هو المعروف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقيد اليمين به وان كان حراما كمن حلف لي شرب من اليوم خيرا او ليسر قن الليلة ينقذ اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والمسرقة مقصودين باليمين فيحنت ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا قوله ( وعلى هذه الجملة ) اي الجملة التي ذكرنا ان يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير \* وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن \* فان النسب قد ثبتت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحتة او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض \* وبشهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز \* والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كالمو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه \* وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم ولا ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الاول اثنتان ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما اعتق من كل واحد منهم الا الثلث كالمواثنا العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب \* وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غيره وولاه ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اشهر لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سيمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سيمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبيده ومثله يولد لثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد ثبت من زيد وبشهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسمهم ويسعى في ثمانية \* ومن الاصغر ستة اسمهم ويسعى في خمسة  
ليستقيم الثلث والثلاثان قوله ( وقال في الجامع كذا ) رجله عبد ولعبد ابن وللابن ابان في  
بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم بولد مثله لثله ثم مات قبل  
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين  
ثلاثة ارباعه \* ولو كان من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكامله لان احدا التوأمين لا يفصل  
عن الاخر في النسب \* اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعلق النسب  
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود \* اما العتق فقد  
قبل ان الذي ذكره قولهما فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن  
التحرير لما تذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسألة كتاب  
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب \* والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف  
لان جهة النسب اذا احتمت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال  
لعبد وهو معروف النسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك  
ههنا \* وليس هذا كمشكلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على  
السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة الحجاز من الحقيقة فلا يجمع  
بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما  
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه  
لان من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال \* واذ اثبت هذا  
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين  
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة  
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حربيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده \*  
واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال  
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف  
فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه  
فيكون لكل واحد ثلثه ارباعه \* وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي  
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبار احوال الحرمان \* ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله  
الاسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التجيز والتعليق والكتابة  
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما تحدد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى  
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا  
اصيب بنسب استحتمل حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الاترى ان من اصاب  
شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب  
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة \* وقوله في الكتاب في صحته احتراز

قال في الجامع في  
عبد له ابن ولابنه  
ابان فقال المولى في  
صحته احد هؤلاء  
ولدى ثم مات وكلهم  
يصلح ابنا له انه يعتق  
من الاول ربه ومن  
الثاني ثلثه ومن كل  
واحد من الاخرين  
ثلاثة ارباعه وعلى  
قياس ذلك الجواب  
لو كان لابن العبد  
ابن واحد وكلهم  
يولد لثله انه يعتق  
من الاول ثلثه ومن  
الثاني نصفه ومن  
الثالث كله لاحتمال  
النسب ولو كان  
تحرير العتق من كل  
واحد ثلثه

واما في الاكبر سنامنه  
فلا في حنفية رحمه الله  
طريقان احدهما انه  
اقرار بالحرية فيجب  
ان يصير مقرا بحق  
الام ايضا لانه يتحمل  
الاقرار والثاني انه  
تحرير مبتدأ من قبل  
ان الاقرار بالنسب  
لو ثبت ثبت تحريرا  
مبتدأ حتى قلنا  
في كتاب الدعوى  
في رجلين ورتاعيدا  
ثم ادعى احدهما  
انه ابنه غرم لشريكه  
كانه اعتقه لان ثبوت  
النسب مضاف الى  
خبره لان الخبر به قائم  
بخبره فاذا كان كذلك  
جعل مجازا عن التحرير  
وحق الام لا يتحمل  
الوجود بابتداء  
تصرف المولى لانه  
ليس في وسع البشر  
اثبات امومية الولد  
قولا لانها من حكم  
الفعل فلم يثبت  
بدونه وقد يعذر  
الحقيقة والمجاز معا  
اذا كان الحكم منتمعا  
لان الكلام  
وضع لعناه فيبطل  
اذا استحتم حكمه  
ومناه

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب  
حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربيع وادناه اثنا عشر  
حق الاول في ربه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من  
الآخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة  
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين  
فحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعي فيه فنقول  
ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلاثة ارباعه وليس خمسة وعشرين ربيع صحيح فنضربه  
في اربعة فيصير مائة والمال ثمانمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول  
في ثلثة فنضربها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد  
من الآخر ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح  
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما في الاكبر سنامنه) يعني مهمامكن في العمل بحقيقة  
النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية فيثبت  
امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنامنه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية  
\* وذلك بطريقتين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بانام الغلام ام  
ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا  
ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كأنه قال عتق هذا  
علي من حين ملكته وامام ولدي \* والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كأنه قال هو حر  
لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الاترى انه لو ورث رجلان عبدا  
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كأنه اعتقه ولو لم يكن تحريرا  
مبتدأ للمغرم لان الشريكين اذا ورثا قريبا احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه  
وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولده لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في ايجاب امومية  
الولد لانه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا  
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو  
الاستيلاء وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحرير امبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى  
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان الخبر به في حق علم السامع قائم \* اي  
ثابت بخبره \* فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره \* جعل هذا الخبر مجازا  
عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه \* والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب  
الاكراه اذا اكراه ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه منع صحة الاقرار بالعتق لصحة التحرير  
ابتداء \* وجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء  
الاترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص  
بالانشاء كذا قال شمس الاثر رحمه الله قوله (وقديته نذر) اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كانت ابيات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ  
 متمعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية  
 عن حكمه اعنى لازم معناه الثابت به تحكيما له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة \* مثال  
 ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتاله او تصلح وهي معروفة بالنسب هذه بنتي  
 لاتقع الفارقة به ابد اعنى سواء اصرا على هذا القول او اكد بنفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه  
 اذا اصرا على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصرا عليه صار ظالما  
 يمنع حقها عن الجماع لانه يمنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالعلاقة فيجب دفعه في التفريق  
 كافي الجب والعنة \* ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لاتصلح بنتاله وقال في التي تصلح بنتاله  
 انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد انفي لهذا الملك منه ملك اليمين ثم ملك اليمين  
 بنتي بهذه اللفظ في ملكه فهذا اولى \* وهذا لان موجب الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب  
 قوله فيما يمكن \* ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعنى في التي تصلح بنتاله والتي لاتصلح  
 بنتاله متعذرا ما في الفصل الثاني فظاهره واما في الفصل الاول فلان الحقيقة امان جعلت ثابتة على  
 الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير  
 ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد لمثله وهو معروف بالنسب هذا ابني ليظهر  
 اثره في العتق \* لا وجه الى الاول لانه اى لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبا منه  
 فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير \* ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اى لو ثبت  
 موجب وهو البتية كان التحريم ثابتا به منافيا لملك النكاح وليس الى العداثبات ذلك انما  
 اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح  
 حقا من حقوق الملك اى التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت  
 ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له \* ولان حل المحلية ثبت شرعا  
 كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينقص برقمها فيكون الاقرار بالبتية في حق الحل اقرارا  
 عليها فيكون باطلا \* وكذا العمل بمجازة وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنامنه  
 على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنامنه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين  
 متعذرا ايضا \* لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اى التحريم الذي  
 هو من لوازم البتية منافا لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا  
 الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو  
 التحريم القاطع للمحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولو اوزمه فلا يصح استعارته  
 له ايضا فلذلك بطل قوله ( بخلاف العتق ) يعنى بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته  
 في الاصغر سنامنه ممكن على ما مر وكذا مجازة فيه وفي الاكبر سنامنه لان البتية بعد الثبوت  
 موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق يتاقي  
 الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنه صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل  
 لامرأته هذه بنتي  
 وهي معروفة بالنسب  
 وتولد لمثله او اكبر  
 سنامنه فان الحرمة  
 لاتقع به ابدأ عندنا  
 خلافا للشافعي رحمه  
 الله لان الحقيقة  
 في الاكبر سنامنه  
 متعذرا وفي الاصغر  
 سنامنه اثبات الحقيقة  
 مطلقا لانه مستحق  
 من اشتهر منه نسبا  
 وفي حق المقر متعذر  
 ايضا في حكم  
 التحريم لان التحريم  
 الثابت بهذا الكلام  
 لو صح معناه منافا  
 للملك فلم يصلح حقا  
 من حقوق الملك  
 وكذلك العمل بالمجاز  
 وهو التحريم  
 في الفصلين متعذر  
 لهذا العذر الذي  
 ابليناه فلا يمكن ان  
 يجعل النسب ثابتا في  
 في حق المقر بناء على  
 اقراره لان الرجوع  
 عنه صحيح والقاضي  
 كذبه ههنا فقام ذلك  
 مقام رجوعه بخلاف  
 العتاق لان الرجوع  
 عنه لا يصح

ومن حكم هذا الباب  
ان الكلام اذا كانت له  
حقيقة مستعملة ومجاز  
متعارف فالحقيقة  
اولى عند ابي حنيفة  
رحمه الله وقال ابو  
يوسف ومحمد رحمهما  
الله العمل بمعوم المجاز  
اولى وهذا يرجع الى  
ما ذكرنا من الاصل  
ان المجاز عندهما  
خلف عن الحقيقة  
في الحكم وفي الحكم  
للمجاز رجحان لانه  
ينطلق على الحقيقة  
والمجاز معا فصار  
مشتملا على حكم  
الحقيقة فصار اولى  
ومن اصل ابي حنيفة  
انه خلف في التكلم  
دون الحكم فاعتبر  
الرجحان في التكلم  
دون الحكم فصار  
الحقيقة اولى مثاله من  
حلف لا يأكل من  
هذه الخنطة

موجب النية فيجعل كناية عنه \* وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه  
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن  
حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك  
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير مملوك له بحق الملك غير لازم  
ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم  
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة  
مؤيدة فالحرمة المؤيدة علققت باسباب حكيمية ثبتت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك  
النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سبب له بحال بل هو  
سبب لحرمة مؤيدة منافية للنكاح من حيث يثبت لامن حيث تملك فان الوتوهنا صادقا يمكن  
بينهما نكاح من الاصل ولا يحل له بحال واذا لم يحتمل لم يصح كناية عنه فلغاصر يحده وكنايته جيعا  
وقوله ابليناه اي يبناه متمد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بنته لانا وحقيقته  
جعلته باليابعدري وما لما يكنه من بلاه اذا خبره وجربه واحدا المفعولين ههنا محذوف والتقدير  
ابليناك اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفته في معروفته نص عليه في الاسرار  
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس  
لهان نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم  
الا انه اذا لم يكن لهان نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل  
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح  
بنته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار  
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول  
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا  
ان الشيخ وضع المسئلة في معرفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ  
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ  
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح بمعنى قبل  
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معرفة النسب فقام تكذيب  
القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه ووضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته  
هذه بنتي وهي معرفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق  
النسب ولو اذ كذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لهان نسب معروف فكذلك  
اذا صار مكذبا في النسب شرعا في العتاق او اذ كذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق  
ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز  
غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة  
بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به \* وان كان

المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة بالحقيقة وعندهما العبر المجاز وهذا اي هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بمعوم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها \* وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لافي الحكم لانه تصرف من التكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلف فيجعل الانظاما ملا في حقيقته عند الامكان وانما يصر الى اعماله بطريق المجاز فيما عذر اعماله في حقيقته \* هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجم المجاز المتعارف اذا كان عموما وتناول الحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولاً للحقيقة \* وذكر في شروح الجامع البرهاني ما يدل على ترجمه بكل حال فقول ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة بالحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصر الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة بالحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز \* ثم اختلفوا في تفسير التعارض قال مشايخ بلخ رحمه الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ان مقال مشايخ العراق قول ابي حنيفة ومقاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ماذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم ادمي او خنزير حنت عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمها لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقديوكل ايضا باحبا حبا فان من اشترى حنطة بمضغها كاهي ليختبر انهار خوة ام علكة ولما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب \* وعندهما لما كان التعارف من اكل الحنطة لا يحنث على ما في بطنها كما مر بيانه يقع بينه على مضمونها اي على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة لا تعارف وكون الحقيقة داخلية في عموم المجاز و اشار شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لافي حنطة بعينها الا ترى انك في قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في قوله ولقد امر على الليم يسبني \* واذا لم يوجد التعارف في معينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما يترك بنيتها غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالوا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لمحي السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

فاكل الخبز والتسامة ان يقول لا آكل حنطة فيحنت باكل الخنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا  
او مبلولا او مقليا ولا يحنت باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقون لا آكل  
هذه الخنطة و اشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجيناها او خبزها لا يحنت لتبدل الاسم وقال  
ابن شريح يحنت لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الخنط فذبحه واكله حنت والاول هو  
المذهب بخلاف الخنط لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لجه والخنطة يمكن اكلها حيا  
فكان يمينه على حيا قوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة  
مادة وشرها فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال \* هل عندكم ماء بات في شن والا كرنا  
في الوادي \* وذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذ كانت مستعملة كان اللفظ مجولا  
عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا  
الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه  
فيحمل الكلام عليه لكونه متاولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة لانها  
لا تعمل عمل الانهار في امساك الماء فيحنت بالاغتراف والكرع جميعا وعموم المجاز فان شرب من نهر  
ياخذ من الفرات لم يحنت لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم  
المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء في الاثناء اذا مدعته نحوه  
ليشربه ومنه كرهه بكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب  
وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا  
بانه وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كروعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه  
بانحوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل  
للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض والله اعلم

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك  
به الحقيقة خمسة انواع يعني به الشرعية \* والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء  
قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) \* قيل هما متراد فان \* وقيل المراد من الاستعمال  
نقل اللفظ عن موضوعه الاصل الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة  
والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية \* ومن العادة نقله الى معناه  
المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى  
حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ  
في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصل كالصلوة والدابة مثلا فانهما  
لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الارقان المعهودة والفرس \* والعادة راجعة الى الفعل  
كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة  
الدعاء لغة قال عليه السلام \* واذ كان صائما فليصل اي فليدع \* وقال \* الاعشى تقول بنى

يقع على الكرع خاصة  
عند ابي حنيفة ترجمه  
الله وعندهما يقع على  
شرب ماء مجاور الفرات  
وذلك لا ينقطع  
بالاواني لانها دون النهر  
في الامساك

(باب جملة ما يترك به  
الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد  
تترك بدلالة الاستعمال  
والعادة وقد تترك  
بدلالة اللفظ في نفسه  
وقد تترك بدلالة سياق  
النظم وقد تترك بدلالة  
ترجع الى المتكلم وقد  
تترك بدلالة في محل  
الكلام اما الاول فنقل  
الصلوة فانها اسم  
للدعاء قال الله تعالى  
وصل عليهم اي ادع ثم  
سمى بها عبادة معلومة  
بمجاز الما انها شرعت  
لذكر



وقد قربت مرتبلا \* يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا \* هليك مثل الذى صليت فاغتمضى  
 حيناً \* فان جنب المرء مضطجعا \* اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب \* وقال  
 ايضا وصهباء طاف بهوديا \* وبرزها وعليها ختم \* واقبلها الريح فى دنها \* وصلى على  
 دنها وارتسم \* اى استقبل بالخر الريح ودعا \* وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت  
 الى الاركان المعلومة لما ذكر قوله ( قال تعالى واقم الصلوة لذكركى ) اما من قبيل اضافة المصدر  
 الى المفعول اى لذكركى فيها لاشتغالها على الاذكار الواردة فى كل ركن \* او من قبيل  
 اضافته الى الفاعل اى اتمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل فى تفسير قوله تعالى ( ولذكرك الله اكبر )  
 اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه \* واتمها لاني ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة  
 وابراده ههنا للمعنى الاول قوله ( وكل ذكر دعاء ) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه \* وتحقيقه  
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكرم وثناؤه تعرض منه لطلب حاجته  
 منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه \* وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث  
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم \* افضل دعاء اعطيته انا والنبون قبلى اشهد ان لا اله  
 الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير قال ماتنكر من ذاتم  
 حدث بقوله عليه السلام \* من تشاغل باثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين  
 \* ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جديان \* شعر \* اذكر حاجتى ام قد كفتنى \*  
 حياؤك ان شيتك الحياء \* وعلك بالحقوق وانت قرم \* لك الحسب المهذب والسناء \*  
 اذا اتنى عليك المرء يوما \* كفاه من تعرضه انشاء \* فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فاظنك  
 برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله ( وكالحج فانه قصد فى اللغة ) الحج  
 القصد ومنه الحججة للطريق والحجة لانها تقصد وتعمد او بها يقصد الحق المطلوب قال  
 النبل السعدى \* شعر \* واشهد من عوف حلولا كثيرة \* يحجون سب الزبرقان المزغرا \*  
 اى يقصدونه ويختلفون اليه \* والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزارى  
 وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف \* وكذلك  
 نظايرها من العمرة \* العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر  
 اى زار \* وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عام ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة  
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على  
 الطهارة قال تعالى \* وتزكهم بها \* قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها  
 عن ردائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اى نما  
 ثم سمي بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة  
 فيه ولطهارة مؤدية عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة \*ممجورة\* حتى  
 صارت الحقيقة \*ممجورة\* فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا للعبادات  
 المهودة ولا يخرج عن العهد بمباشرة حقايقها اللغوية \* وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم  
 الصلوة لذكركى وكل  
 ذكر دعاء وكالحج فانه  
 قصد فى اللغة فصار  
 اسما لعبادة معلومة  
 مجازا لما فيه من قوة  
 العزيمة والقصد بقطع  
 المسافة وكذلك  
 نظايرها من العمرة  
 والزكوة حتى صارت  
 الحقيقة \*ممجورة\* وانما  
 صار هذا دلالة على  
 ترك الحقيقة لان  
 الكلام موضوع  
 لا استعمال الناس  
 وحاجتهم فيصير المجاز  
 باستعمالهم كالحقيقة  
 ومثاله ما قال علماؤنا  
 رحمهم الله فيمن نذر  
 صلوة او حجبا

اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للفهم  
 والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان يحكم الاستعمال  
 كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقربته \* وهذا كاسم الدراهم  
 يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا  
 بقربته لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر  
 شمس الأئمة رحمه الله قوله ( او المشى الى بيت الله ) اذا قال على المشى الى بيت الله لزمه  
 حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح  
 اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا  
 فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله \* يوضحه  
 ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المشى بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج  
 او عمرة كان اولى وصار كالمشى الى بيت الله \* ولو قلنا ان القياس بالعرف  
 الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك  
 واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه بسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ  
 بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة  
 فبقى ما وراءها على القياس \* وعندهما المشى المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف  
 الى الكعبة على ما عرف في موضعه \* ولو قال الله على ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه  
 ان يهديه استحسانا وفي القياس لاشي عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة  
 فلان لا يلزمه غيره اولى \* وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار  
 اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره  
 سقط اعتبار حقيقته في نفسه \* كذا في المبسوط \* والمعنى المجوز للنجوز هو ان الضرب  
 على حطيم الكعبة اماراة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر  
 السبب واردة المسبب \* ومثاله كثير مثل ما لو قال على ان اذبح الهدي يجب ذبح الهدي  
 بالحرم وكما لو قال على ان انحر ولدي او اذبح ولدي او اضحى ولدي يلزمه ذبح شاة عند ابي  
 حنيفة ومحمد استحسانا قوله ( وقالوا فمين حلف ) انما فرق بين النظائر الاولى وبين  
 هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل  
 بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز \* يقع على المتعارف \* اذا خلف  
 لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لاننا نعلم انه لم يرد به رأس كل شيء  
 فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به  
 الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في التناير ويباع مشويا \* وكان  
 ابو حنيفة رحمه الله يقول او لا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة  
 انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال بحت

او المشى الى بيت الله  
 او ان يضرب بثوبه  
 حطيم الكعبة ان ذلك  
 ينصرف الى المجاز  
 المتعارف ومثاله كثير  
 وقالوا فمين حلف لا  
 يأكل رأسا انه يقع  
 على المتعارف استحسانا  
 على حسب ما اختلفوا  
 ويسقط غيره وهو  
 حقيقة وكذلك لو  
 حلف لا يأكل بيضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمد ارجهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقال لا يبحث الا في رأس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان. والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله ( انه يختص بيض الاوز والدجاجة ) هذا اللفظ يشير الى انه لا يبحث بأكل ماسواهما من البيض لان التعارف مختص بهما وهكذا كشمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما شبه ذلك \* وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانه لم يرد ليراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها \* فهذا يدل على انه يبحث بماسواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه افسح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح قوله ( ولا يأكل طيخا ) وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس يبحث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الأخذ بالقياس ههنا يفحش فان السهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتتخذ منه الباحات \* قالوا وانما يبحث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوحا \* فان طبخ بالماء اياها فكل من مرقة يبحث لانه يسمى طيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم \* وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء ولانية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجز لم يذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله ( وكل عام سقط بعضه كان شيها بالمجاز ) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول ما بقى تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شيها بالمجاز لانه انتقل عن موضعه الاصل من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض \* على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الاشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنيا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادهاهنا قوله ( وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير ) اي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة برأس الغنم \* وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع

انه يختص بيض الاوز والدجاجة استحسانا ولو حلف لا يأكل طيخا اي شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شيها بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير

كشاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما \* وهكذا في مسألة الطبخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة \* بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بعلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما يدلنا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا \* تبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى أخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه \* لتأكلوا منه لحما طريا \* ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اي اشتد والمحممة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باختيار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجواهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته وتوقفه على وجود الجوهر \* يوضحه انه لا يذكر الابقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنارة للممتد كذا الابقرينة للقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنت في عينه مع انه لا يذكر الابقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف \* وبعضهم ذكروا انه لا يحنت باكل لحم الخنزير والادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالأرأس والبيض وهو اختيار الامام الترمذى \* ولئن سلمنا انه يحنت على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى الحمية فيه لانه متولد من الدم كالحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة للتعريف كالحم الشاة والطيور وليان الحرمة لا لقصور في معنى الحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنت كما لو حلف لا يشرب شرافاً يشرب الخمر يحنت قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك طلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحريدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطى المكاتب وال ثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا طلقا \* وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فللدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى \* او تحرير رقبة \* لانه يتناول الذات المرفوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام \* المكاتب عبداً باقى عليه درهم \* ولانها يحتمل الفسخ واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

فيتأدى به الكفارة \* وهذا بخلاف المدبر و ام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا تأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يد اورقبة ويملك استقلالهما واستكسابهما وطئ المدبرة و ام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان مائت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله ( لا يتناول المبتوتة المتعددة ) يعنى من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعى فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعى فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية \* وفائدة القيد انهما لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية \* فصار العام اى قوله لحما الواتع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة \* مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شديدا بالمجاز قوله ( ومن هذا القسم ما يعكس ) اى ومن التركيب الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية \* اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحث بأكل الرطب والعنب والرمان والعندابى حنيفة وعندهما يحث بأكلها وهو قول الشافعى وان نواها عند الحلف يحث بالاجاع كذا في التحفة \* قالوا ان الفا كة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التمتع وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفا كة ما يقدم بين يدي الضيفان للتفكه به للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين \* وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفا كة قال تعالى \* فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال جل ذكره \* فانبتنا فيها حبا و عنبا وقضبا وزيتونا ونخلنا وحنائق غلبا و فاكهة و ابا فتارة عطف الفا كة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشئ لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشئ الواحد في موضع المنة بلفظين ولان الفا كة اسم مشتق من التفكه وهو التمتع قال الله تعالى \* انقلبوا فاكهين \* اى ناعمين و التمتع زائد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا هو قوت من جلة التوابل اذ ايس \* واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا \* كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لان نقصان \* ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لعنى السرقة كالضرب والشم كل واحد مكمل لعنى الايداء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا غير لعناء وهو التبعية اذا الاصاله تنافى في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم \* ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة المتعددة لما قلنا فصار مخصوصا وللخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما يعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحث عند ابي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقال لا يحث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفا كة اسم للتوابع لانه من تفكه مأخوذ وهو التمتع قال الله تعالى انقلبوا فكهين اى ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان الطعومات بعضها اصول  
وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان  
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرح كالوالدين والمولودين  
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص)  
اي اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص في نفسه \* مقيد اي بكونه تابعا \* في المعنى اي بالنظر  
الى معناه في اصل اللغة \* وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو  
حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف  
في زمانها وفي عرفنا ينبغي ان يبحث في معناه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اي وكالطريق  
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الادم وهي ما اذا حلف  
ولا ياكل اداما ولا يئله انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت والبن دون الجبن والبيض  
واللحم والسمن في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادم  
اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة  
يقال ادم الله بينكم وادم اي اصلح والصف \* وفي الحديث \* لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم  
بينكما \* يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكال تبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج  
فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك والخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة  
فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون  
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادم من غير  
نية وعند محمد رحمه الله يبحث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا  
ان الادم مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فابو كل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما  
وقال عليه السلام \* سيد ادم اهل الجنة اللحم \* واخذ لقمته بينه وتمره بشماله فقال \* هذه ادم  
هذه \* فعرقان ما يوافق الخبز في الغالب ادم الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ  
والتمر والعنب لان الادم تبع فابو كل وحده غالبا لا يكون تبعا فالجبن والبيض واللحم فلا  
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط \* ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي  
الجامع الصغير بهذه العبارة \* حلف لا ياتدم بادم قال الادم كل شئ يصطبغ به قال الفقيه ابو  
جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادم وحده لا يبحث لان الادم  
به ان ياكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يبحث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم  
الادم يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة) اي في  
مسئلة الادم دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوخ اطلاق اسم الفاكهة على العنب  
والرطب والرمان حقيقة وعرفا وجود معنى اتسم فيها وعدم شيوخ اطلاق اسم الادم على  
البيض واللحم والجبن الاترى ان الادم يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى  
لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (ترك حقيقة الامر) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد  
في المعنى فلم يتناول  
الكامل وكذلك طريقه  
فبين حلف لا ياكل  
ادامانه يقع على ما  
يتبع الخبز لان الادم  
اسم للتابع فلم يجز ان  
يتناول ماهو اصل  
من وجه وهو اللحم  
والجبن والبيض  
وعند محمد يبحث  
في ذلك كما في المسئلة  
الاولى وعن ابي  
يوسف رحمه الله  
روايتان في هذه  
المسئلة واما الثابت  
بسياق النظم فنل  
قول الله تعالى فمن  
شاء فليؤمن ومن  
شاء فليكفر انا اعتدنا  
للظالمين ناراً تركت  
حقيقة الامر  
والتخيير بقوله عن  
وجل انا اعتدنا  
للظالمين ناراً وجل  
على الانكار  
والتوبيخ مجازا

فان قال أنت آمن  
ستعلم ما يليق أم يكن  
امانا ولو قال انزل  
ان كنت رجلا لم  
يكن امانا ولو قال  
لرجل طلق امرأتى  
ان كنت رجلا وان  
قدرت او اصنع  
في مالي ماشئت ان  
كنت رجلا لم يكن  
توكيلا وقال رجل  
لرجل لي عليك الف  
درهم فقال الرجل  
لك على الف درهم  
ما بعدك لم يكن  
اقراراً وصار  
الكلام للتوبيخ  
بدلالة سياق نظمه  
واما الثابت بدلالة  
من قبل المتكلم فمثل  
قول الله تعالى  
واستغفر من  
استطعت منهم  
بصوتك انه لما استحال  
منه الامر بالعصية  
والكفر حل على  
امكان الفعل واداره  
عليه مجاز لان الامر  
للايجاب فكان من  
المعنيين اتصال  
ومثاله من دعى الى  
غذاء خلف لا تغذى  
انه يتعلق به لما في

فليؤمن وتروكة ههنا بقربة فمن شاء وحققة قوله فليكفر وتروكة بدلالة العقل وبقربة قوله \* انا  
اعتدنا للظالمين \* اي للذين عبدوا غير الله ناروا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجب  
رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه \* وحل اي الامر في قوله \* فليكفر \* على الانكار اي على ان  
المقصود منه الانكار والردي على من صدر منه الكفر \* والتوبيخ اي التهديد والوعيد كما في قوله  
تعالى \* اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير \* مجازا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه  
لناسبة \* وبيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب وفأئذنه امانا ان يكون راجعة الى الامر  
كقولك خط لي هذا الثوب او اعمل لي هذا الطعام او الى المأمور كقولك لبس هذا الثوب او اكل  
هذا الطعام ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المأمور او الى بالامتثال والقبول من غيره فتى قابله  
المأمور بالرد والعصيان فذلك يومه للأمر انه انما رد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الأمر فيطلب  
منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لعينين احدهما  
تنزيه نفسه عن عود عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف  
الطبع والعقل والثاني انه لما خالف امره ابغضه الأمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى  
للمم يمثله ما يستجلب الثوبة الحسنى فصار معناه اني اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران  
ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور  
بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على  
اساليب استعمال الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ \* وذكر في بعض الشروح ان  
هذا من قبيل ذكر الضد واردة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهي وهذا وجه  
حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استطعت منهم بصوتك) اي استزل او حرك من استطعت  
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر \* انه لما استحال منه الامر بالعصية لان الامر لطلب الوجود  
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان  
يطلب من عدو ما ليس ان يستغفر عباده \* حل على امكان الفعل اي تمكنه منه واقداره اي جعله  
قادر اعليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني  
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر  
للاقدار والتمكن الذي هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اني امكنتك  
واقدرتك على تهيجهم ودعائهم الى الشر \* وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما في بعض النسخ  
فكان بين المعنيين اي الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ما ذكرنا يعني لما كان الامر للايجاب ولا  
ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب  
فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من  
الفروع قوله والله لا اتعدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فقال تعالى تغد معي فان حقيقة هذا  
الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا تغدني تغدنا  
فيقتضى ان يحث بكل تغذيو جد بعد كل قوله ابتداء لان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

عرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجه ان خرجت فانتي (المتكلم) طالق انه يقع

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغذي الغذاء الذي بين يديه لا الى غيره فيقيد به واذا تقيد بكلام الداعي به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كما قاله الله لا تغذي الغذاء الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرناه سئلة الخروج \* ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فبعدي حرو سياتي بيانه \* وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقته كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسمائنا وهو ما يكون مؤبدا للفظا وموقتا معني واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فحلفان لا ينصرا ثم نصرا بعد ذلك ولم يحثوا ببناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشروع والعرف لما يند في قوله تعالى \* واستغزز من استغززت \* انه محمول على الاقدار والتكبير لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لامر لعني في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولا ية الا لزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا يثبت قليل جاء فلان من فوره اي من ساعته وفي الصحاح ذهب في حاجة ثم اثبت فلان من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوي الاعمي والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عايه لغة نكرة في موضع النفي فتم الا ان العمل بمومها معتذر لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لبوة المحل عن قبول العموم \* ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظر ونفي المساواة في الفور في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة \* وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما يمكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب وهما يمكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به في باقي العالم الذي خص منه الا ترى الى قوله تعالى \* خالق كل شيء \* \* لا لم يكن العمل بمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم \* ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم يمتد للعموم اصلا لان الشيء ينفي بانتفاء محله وصار كما انه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى الجمل فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم \* وفائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي عنده \* وان دية لا يكون كدية المسلم \* وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى \* لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة \* والقول

على الفور لما قلنا  
ومثاله كثير واما  
الثابت بدلالة محل  
الكلام فنقل قوله  
تعالى وما يستوي  
الاعمى والبصير  
سطط عمومه وذلك  
حقيقة لان محل  
الكلام وهو المخبر  
عنه لا يحتمله لان  
وجوه الاستواء  
قائمة فوجب  
الاقتصار على مادلت  
عليه صيغة الكلام



وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿ ١٠٤ ﴾ لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به \* وعندنا في المساواة مختص بالفور بقوله جل ذكره \* اصحاب الجنة هم الفائزون \* فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان في المساواة في قوله تعالى \* لا يستوى الاعمى والبصير \* لم يظهر في حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحسن \* ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوى الاعمى اى المشترك الذى لا يبصر الرشد \* والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعنى كان في المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ماروى عن عابشة رضى الله عنها انها قالت \* سارق امواتنا كسارق احيانا \* لا يمكن القول فيه بالعموم لانتهاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الاخرة دون حكم الدنيا وهو القطع \* الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع \* لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما \* ورأيت في حاشية انا انما علمنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحديث لدرته لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام \* انما الاعمال بالنيات \* وقوله عليه السلام \* رفع عن امتي الخطاء والنسيان \* وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابالية نظرا الى كلمة الخصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام اصلان نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلي باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها ساقطة وايسر بمراة وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكرام في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه تمامه كما في قوله تعالى \* واسأل القرية \* فصار كأنه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء \* ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيين مختلفان \* احدهما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التى يحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في المحرمات \* والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة \* وغير ذلك من الندب والكرهات والاساءة \* والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والاثم في العمل الذى هو محرم

حتى اذا قيل زيد  
مثلث لم يثبت عمومه  
الا ان يقبل المحل  
العموم مثل قول  
على رضى الله عنه  
في اهل الذمة انما  
بذوا الجزية ليكون  
دماؤهم كدماؤنا  
واموالهم كاموالنا  
فان هذا عام عندنا  
لان المحل يحتمله ومن  
هذا الباب قول النبي  
عليه السلام انما  
الاعمال بالنيات ورفع  
الخطاء والنسيان  
سقطت حقيقته لان  
المحل لا يحتمله من  
قبل ان غير الخطاء  
غير مرفوع بل هو  
متصور فسقط  
حقيقته وصار ذكر  
الخطاء والعمل مجازا  
عن حكمه وموجبه \*  
وموجبه نوعان  
مختلفان احدهما  
الثواب في الاعمال  
التي تقتصر الى النية  
والاثم في المحرمات  
والثانى الحكم  
المشروع فيه من  
الجواز والفساد  
 وغير ذلك وهذان  
معنيان مختلفان

(ينبنى)

يتبنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يتبنى على الاداء بالاركان والشروط  
الى آخر ما ذكر في الكتاب \* واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم  
المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد  
الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الاما يتعلق بالدنيا من الصحة  
والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمآثم مراد بالاجماع لان  
استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق  
\* او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب  
( فان قيل ) لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من امته فائدة لان عدم المؤاخذة  
في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم ( قلنا ) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند  
اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا \* ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا \*  
فلو لم يكن الخطاء والنسيان جازي في المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجز علينا بالمؤاخذة فيهما  
اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساد ظاهر قوله ( صار الاسم ) اي  
اسم العمل والخطاء واختيه \* بعد صيرورته مجازا حيث اراد به غيره وهو الحكم \* مشترك  
اي في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله ( وحكم المآثم )  
اي حكم هو مآثم على هذا معنى كان الثواب يفصل عن الجواز في مسألة المتوضىء بالماء التجسس  
من غير علم فكذلك الائم يفصل عن الفساد كمن صلى مرأيا مرأيا للشرط والاركان  
يستوجب الائم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم  
\* هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك  
اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كما في القرء  
والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه بلا خلاف  
وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يتم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول  
الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشيء يتناول  
المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية  
والحكم من هذا القبيل لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب  
والمآثم بهذا المعنى العام لا يكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل  
الشيء والحيوان لان من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب او المآثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثم  
بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا  
او محرقا \* وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لان من قبيل الشيء لان  
الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمآثم قصد الان هذه احكام شرعية كالعين يتناول  
الينبوع والشمس قصدا فكان مشترك كلفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه \* واعلم ان القاضي  
الامام ابازيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الآثرى ان الجواز  
والصحة يتعلق بركنه  
وشرطه والثواب او  
المآثم يتعلق بصحة  
عزيمته فان من توضحاً  
بماء نجس ولم يعلم  
حتى صلى ومضى  
على ذلك ولم يكن  
مقصراً لم يجز  
في الحكم لفقده شرطه  
واستحق الثواب  
لصحة عزيمته واذا  
صارا مختلفين صار  
الاسم بعد صيرورته  
مجازاً مشتركاً كافتقار  
العمل به حتى يقوم  
الدليل على احد  
الوجهين فيصير مآثراً  
وكذلك حكم المآثم  
على هذا فصار هذا  
كاسم المولى والقرء  
وسائر الاسماء  
المشتركة

وجعل هذين الحديشين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى يطل طلاق المكره والمخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذلك القدر يصير مفيدا ينزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له \* وقال في حديث النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا يتعدى الى ما وراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله \* ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الأئمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخرج الحديشين على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنوا انقفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمثل ما ترى \* وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) \* اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى \* حرمت عليكم اوهاتكم \* حرمت عليكم الميتة \* اكلت بهيمة لكم الانعام \* وقوله عليه السلام \* حرمت الخمر لعينها \* اكلت لنا ميتتان \* على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما \* وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة \* وذهب قوم من نوابت القدرة كابن عبد الله البصرى واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بآبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما معتذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تدفع بما دون الجمع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وتتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والحرم مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره  
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام  
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتخلجه شك في ان هذا التحريم ليس  
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجمولا وصاركا انه قيل حرم عليكم نكاح  
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم  
 شرب الخمر لعينه \* قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسرها اجعت قبل هذه  
 الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم  
 الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الايات اجماعا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون  
 انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يحتمل الاعلى معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بطواهر هذه  
 الايات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان  
 المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما  
 لزمه تجوز الاخر \* قال وما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما  
 وجب المصير الى الآخر ولم يحز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان  
 التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها عين القسم الآخر وهو رجوع التحريم  
 والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين بطلان الآخر ولكننا  
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بالآخر وجهان  
 ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن  
 العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضروري بصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة  
 عبارة عن المنع قال تعالى \* وحر مناعا عليه المراضع \* اى منعنا وقال جل جلاله \* قالوا ان الله حرم  
 على الكافرين \* اى منعهم شراب الخنة وطعامها \* ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياذ فيه  
 وغيره هو حريم البر لمنع الغير عن التصرف في حوا اليها فهو وصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد  
 منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى  
 ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها ففنا ان وصف العين  
 بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لفلان لا تأكل هذا الخبز وهو  
 موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى  
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية  
 فان الحماية ان يظهر اثرها في المحمي يدفع الاعيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمي  
 لافي عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لافي  
 دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر  
 \* شعر \* الاذهب للمحافظ والحامي \* وما منع ضيبتنا يوم الخصام \* ذكر هذين الامرين جريا فكان  
 المقصود حاصل في الحالى وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين  
 فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لا تنفاه الفعل فيه

كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين وانصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كازعموا خطأ فاحشا \* وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق افعالهم الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستفجرة من الانجاس والجلعان والخنافس وانقرده والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت بديهة العقول وانكروا انصافها بالحرمة لئلا يلزمهم انصافها بالقبح فان كل محرم يكون، ووصفها بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا يفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك امارة لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم والمزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لانتفي والمجاز لا يكون لازما وينفي فباي كذا المزوم كيف يكون مجازا \* لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم \* فيقام المحل مقام الفعل يعني للمثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما انصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا \* او اقيمت مقامه في الانصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا \* وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تابعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا \* فاما ان يجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله ككل مال الغير \* فقلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصلية واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه \* ولان فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله ( وشرط من مسائل الفقه ) شرط كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثرنا لقليل كما قال عليه السلام في الخائض \* تقع شرط عمرها \* اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام \* تعلموا الفرائض فانها نصف العلم \* كذا في المغرب والله اعلم

( باب حروف المعاني )

هذا باب دقيق المسلك \* لطيف المأخذ \* كثير الفوائد \* جم المحاسن \* جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو \* ودقائق الفقه \* واستودع فيه غرائب المعاني \* وبدائع المباني \* فاصغ لما تبلى عليك من بيان لطائف حقايقه \* واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه \* ( بتوفيق )

مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير و النوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسحا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفصل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فقلط فاحش وما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشرط من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

( باب حروف )

( المعاني )

ومن هذه الجملة

بتوفيق الله جل جلاله تستزده تبصر في ذلك اسرار مستودعاته وتستفده به بحر في الوقوف على عجائب مستبدعاته \* ان شاء الله سبحانه وتعالى \* واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف مادل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من اصالها معاني الافعال الى الاسماء اولدلالتها على معنى فان البناء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الاصاق بخلاف البناء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كانا اكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف في اللغة التني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول \* وقائده الاختصار وانبات المشاركة \* واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه ثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب \* والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متخضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله (وهي عندنا مطلق العطف) اى لطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كازعه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كازعه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكازعه بعض اصحاب الشافعي \* يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بل زمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت \* هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع \* والفتى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب \* وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي ذلك في احكام القرآن \* وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوءه \* وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقولك تعالى \* اركعوا واسجدوا قوله (واحتجوا) تمسك ثبتوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهي عندنا المطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا في قول الله تعالى « فاعسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق » يوجب الترتيب واحتجوا بان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفاء في السعي وقال « بدأ بما بدأ الله عز وجل يريد به قوله تعالى « ان الصفات والمروة من شعائر الله ففهم وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما بدأ وقد نزل قوله عز وجل \* ان الصفا والمروة من شعائر الله \* قال ابدؤا بما بدأ الله به \* ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه \* احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وانصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب \* والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتصميمه عليه السلام انها للترتيب \* والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان \* ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله ( ووجوب الترتيب ) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا \* فلولا ان الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها \* ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام \* بس خطبت القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى \* ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله ( وهذا حكم ) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف بالاستقراء كلام العرب اي تبعه من استقرت البلاد اذا تبعتها تخرج من ارض الى ارض \* ومعناه انه ينظر في استمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب \* وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما \* وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوع لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما \* وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق \* من غير تعرض اي تصديقه وهو استعارة يعنى من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل الامة عن اوبابها حجة وقد نص عليه سيويه في سبعة عشر موضعا من كتابه \* وقال الامام عبدالقاهر معنى الواو الجمع بين الشيتين في الحكم لافي الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا جاء في زيد وعمر ولم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط \* ولان الفاء يختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجب من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فاذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو قوله ( واصله بجاني زيد وزيد ) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمر فيفهم منه اجتماعهما في الجئي من غير تعرض للقران او الترتيب في الجئي ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال واو احتمل الواو الترتيب لصلح الجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر وبشرو خالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن  
 اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منهما مع كل المقصود فيقال زيدون احترازا عن  
 التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لطلق الجمع بالايجاع فيكون الواو في قوله جاءني  
 بكر وبشرو خالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اي  
 اهل اللغة لا تأكل السمك وتشرب اللبن \* قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان النصب في  
 قولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن باضماران والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد  
 الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما  
 المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل ووجب ان يضمران  
 وينزل قولك لا تأكل السمك منزلة لا يمكن منك كل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا  
 معطوفا على مثله نحو لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي  
 عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له \* وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف  
 فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار المدلول به عن المعنى  
 الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضماران فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان  
 عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين  
 الشئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما  
 يكون ذلك في قولك لا تقطع عنا قبة فوك اي لا يمكن منك انقطاع فجاء منا وكقولك لا تدن  
 من الاسديا كلك اي انك ان دنوت منه اكلتك ويصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله  
 تعالى \* ولا تطغوا فيه يحل عليكم غضبي \* اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم  
 ذلك حل عليكم غضبي وبصير طغيانكم سبب حلول اثار لغضب عليكم واذا كان المراد الجمع  
 ووجب اشبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول \*  
 واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت  
 الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب  
 قوله (ومثله) اي مثل قوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر \* لاته عن  
 خلق وتأتى مثله \* اي لا تكن منك نهى عن خلق واتيان مثله اي لا تجمع بين هذين فالنهي  
 عن خلق مباح له اذا لم يقترن بآتيان مثله \* وما حكى عن الاصمعي انه كان يشده باسكان الباء  
 ويقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الباء في تقدير النصب كقوله \* كان ايديهم بالقاع  
 الفرق \* او يكون على الابتداء نحو لاته عن خلق وانت تأتى مثله \* وقوله \* ابدا بنفسك  
 فانها عن غيها \* فاذا انتهت عنه فانت حكيم \* فهناك تقبل ان وعظمت وتقتدى \* بالامر منك  
 ويقع التعليم \* لاته عن خلق وتأتى مثله \* عار عليك اذا فعلت عظيم \* ومما تمسك به العامة  
 قوله تعالى في سورة البقرة \* وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة \* وقوله عز اسمه في سورة  
 الاعراف \* وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا \* والقصة واحدة امر او ما مور او زمانا

وقالوا لا تأكل  
 السمك وتشرب اللبن  
 معناه لا تجمع بينهما  
 من غير تعرض  
 لمقارنة وترتيب في  
 الوجود ولو استعمل  
 الفاء مكانه لبطل  
 المراد ومثله قول  
 الشاعر لاته عن  
 خلق وتأتى مثله  
 عار عليك اذا فعلت  
 عظيم اي لا تجمع  
 بينهما فهذا لبيان  
 الوضع واما الثاني  
 فلان كلام العرب  
 اسماء وافعال  
 وحروف



ثبت ذلك بنقل أئمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب تناقضا لدلالة الاول على تقدم  
الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد  
الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا وكان قوله رأيت زيدا  
وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل \* قال الامام عبد القاهر  
ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم  
اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضى فاعين  
فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك  
زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتماعا معه كأنك اذا قلت  
جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب  
لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت  
اختصم زيد وعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد وعمرو في جعلك الاختصاص  
والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب  
يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام لخصوص اسمائكم او فعلا  
او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحدا وان لا يكون لمعنى واحدا للفظ واحدا لان الكلام  
وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاعه عن القاعدة وذلك لا يليق بالحكمة  
\* لغفلة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او بازاء معنى  
واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا  
واشتهر الواضعان بين الكل \* او عذراى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات  
توقيفية لبيان درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بان تأمل فيه \* لتكرار  
الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت  
كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولا  
في الموضوع شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان نطلق الترتيب لم يشترط \* ولانها لو كانت  
لترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلاص به \*  
ولا يتخالفن في وهمك انها اوجب الترتيب في قوله تعالى \* ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات \* حيث  
رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه \* لان ذلك استفيد من قوله تعالى \* ومن يعمل من الصالحات  
وهو مؤمن \* لان الواو \* لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها  
لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا لدلالة الاستقراء \* كان ذلك اى كونها  
اصلا لدلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه المناسبة  
\* ثم انشعبت الفروع اى الحروف التى هى فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو  
كالفاء \* ثم الى سائر المعانى التى هى فروع لمطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة  
القران وصفة التراخي اعتبارا للناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة فى سائر الالفاظ فانهم

والاصل في كل قسم  
منها ان يكون  
موضوعا للمعنى خاص  
يتفرده فاما الاشتراك  
فانما ثبت لغفلة من  
الواضع او عذردعا  
اليه وكذلك التكرار  
وقد وجدنا حروف  
العطف وغيرها  
موضوعة لمعان  
يتفرد كل قسم بمعناه  
فالفاء للترتيب ومع  
القران و ثم للتعقيب  
والتراخي فلو كان  
الواو للترتيب  
لتكررت الدلالة  
وليس ذلك باصل  
لكن الواو لما كانت  
اصلا في الباب كان  
ذلك دلالة على انها  
وضعت لمطلق  
العطف على احتمال  
كل قسم من اقسامه  
من غير تعرض لشيء  
منها ثم انشعبت  
الفروع الى سائر  
المعاني وهذا كما  
وضع لكل جنس  
اسم مطلق مثل  
الانسان والتمر ثم  
وضعت لانواعها  
اسماء على الخصوص  
وصارت الواو فيما  
قلنا نظير اسم الرتبة  
فى كونه مطلقا

غير عام ولا بجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك ﴿ ١١٣ ﴾ وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما

الله للمقارنة لانهما  
قالا فيمن قال لامرأته  
قبل الدخول بها ان  
دخلت الدار فانت  
طالق وطالق وطالق  
انها اذا دخلت طلقت  
ثلاثا وانها عند ابي  
حنيفة رحمه الله تطلق  
واحدة فدل انه  
جعلها الترتيب وليس  
كذلك بل اختلافهم  
راجع الى ذكر  
الطلقات متعاقبة  
يتصل الاول بالشرط  
على التمام والصحة ثم  
الثاني والثالث  
ماموجه فقال ابو  
حنيفة رحمه الله  
موجه الافتراق  
لان الثاني اتصل  
بالشرط بواسطة  
والثالث بواسطة  
والاول بلا واسطة  
فلا يتغير هذا الاصل  
بالواو لانه لا يتعرض  
للقران وقالوا وجه  
الاجتماع والاتحاد لان  
الثاني جملة ناقصة  
فشاركت الاول وهو  
في الحال تكلم بالطلاق  
وليس بطلاق فصح  
التحصيل والترتيب في  
التكلم لافي صيرورته  
طلاقا كما اذا حصل

وضعا لكل جنس اسماء فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة  
وكاتم اسم جنس ثم يتنوع الى عجمية وبرني وسجاني وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كما زعم  
الشافعي رحمه الله وقد بينا ولا بجمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقية بجمل لان المراد لا يعرف منها  
وقوله مؤمنة مفسرها فلذلك بتقيد الرقية في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم  
جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق  
لان من قبيل المجمع \* ولهذا قلنا اي ولكونها المجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك  
اذ القران فيه لا يتصور الا بالولاء \* او ترتيب كما قاله الشافعي \* والجواب عن متمسكهم  
ان قوله تعالى \* ان الصفا والبروة وليان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب  
وسياتي بيانه \* وكذلك قوله تعالى \* اركعوا واسجدوا \* لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب  
الترتيب به كيف وانه مارض بقوله عز اسمه \* واسجدوا \* اركعوا \* مع الراكعين وانما عرفناه  
بقوله عليه السلام \* صلوا كما رايتوني اصلي \* او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام  
مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه \* وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن  
لافاضة الواو الترتيب اذ الترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احديهما من الاخرى بل لترك  
ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة  
عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق  
ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا  
الثاني والثالث لعدم المحل \* وزعم بعضهم انها الترتيب عند ابي حنيفة \* وعند ابي يوسف  
ومحمد رحمهما الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس  
الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت  
فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى  
اخر غير الواو كما سنبينه \* والدليل عليه عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب  
في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون  
اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل  
على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا  
جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو  
اوجبت المقارنة او الترتيب \* الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق  
وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت  
الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم  
في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلةين ولكنهما قالوا موجب الاجتماع اي موجب كلامه  
الاجتماع لان موجب العطف الاشتراكي بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود  
الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط

التعليق (كشف) بشروط يخللها (١٥) ازمة كثيرة فان (ثاني) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة واهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقع في الحال ولما سوت الثانية  
 والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب  
 ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كالوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار  
 فانت طالق ان دخلت الدر فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما  
 ذكرنا اذ الجزاء يتأخر عن الشرط قدم الشرط عليه واخره ذكرنا \* وكالو قال لها ان دخلت  
 الدار فانت طالق تطليقة ونصفا دخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة  
 اذ الطلاق لانصف له \* ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق  
 وطالق فانها تطلق واحدة لثلاثا خلافا لاجد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والبيهق  
 بن سعد وربيع بن ابي ليلى لان ازمة الوقوع متفرقة فلا تقع بمجموعة فبين بالاول فلا يصح  
 الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تقرير بعد الشرط  
 الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم  
 وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار \* وذكر بعض مشايخنا في بيان قولها ان  
 عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف  
 عطف الكاملة على مثلها \* الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى  
 ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق  
 حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى \* وكذلك  
 لو قال جاءني زيد وعمرو اوقال مررت بالبصرة والكوفة بصير المجئ والمرور مذكورين  
 مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط  
 كالمذكور مرة اخرى كما انه قال ان دخلت الدر فانت طالق وطالق ان دخلت الدار  
 وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لوكرر الشرط صريحا  
 \* وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقيل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة  
 لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار \* وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو  
 ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لان الواو اوجبت  
 المقارنة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله موجه اى موجب ذكر الطلقات متعاقبة الا فتراق اى انفصال  
 الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعليق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان  
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار  
 فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة  
 وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على الاولى لاحتمال الافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة  
 الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط  
 منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسمها والثاني بواسطة والثالث بواسطة وبهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الوساطة انما يبطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب \* بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره ما اذا كان في اخره ما يغير اوله اول الكلام تجبز لولم يوجد الشرط آخره فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا \* وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطبيقه ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه او جزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين \* الا ترى انه لو تجبز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطبيقه ونصف تطبيقه تقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جلة ولم تقع الواحدة اولائم العشرون كما قال زفر فكذا هيها فاما طالق وطاق فكلامان صيغة ولم يقيم دليل يجهلها كلاهما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما تغير به عن الاثنين بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لا تستدر الكالفظ والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جلة كما لو قال ومعهما اخرى \* واما قولهما بصير ماتم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسيجي بيانه \* وقوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة \* واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه مسألة مشككة فانما متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد او واجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلمها به فكان التعاقب في ازمة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمة تعلق الاجزئة بالشرط تكلمها بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظي يوجب تقريب ازمة الوقوع كتم او ترتيب الواقع ان تعلقن جلة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة \* والثاني واليه اشير في الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلامه عرضية ان بصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمة الوقوع ككلمة ثم او ما سبق وصفه بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب وبصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي بصير طلاقا في الثاني انه بصير طلاقا في الوصف فاما الواو فلا توجب ذلك وكذا ازمة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان الشيخ انما ورد قولهما آخر او ذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة اتباعا للقاضي الامام \* قال شمس

وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لأنها لا تعرض للترتيب لاحتمال ولا توجه فلا يترك المقيد بالطلق وإذا تقدمت  
الاجزية فقد انحدر حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال  
لامرأة انت طالق وطلق وطالق قبل الدخول انها ١١٦ \* تين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح

الاثمة وما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من العلوم ان عند وجود  
الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرنا  
ف عند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة  
فانها تين لا الى عدة كلوا نجز قال انت طالق وطلق وطالق قوله ( واذا كان موجب الكلام  
ما قلنا ) وهو الاجتماع والاتحاد \* فلا يترك المقيد اى المقضى للاجتماع \* بالطلق اى بالواو \*  
وقوله واذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة  
ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جاعل بمعنى ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع  
في الوقوع لا بموجب الواو \* ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق  
يعنى اذا تأخرت الاجزية فوجب كلامه الاتزاق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجهه  
الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تعرض للقران ولا للترتيب \* ثم ذكر الشيخ ما يرد  
نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب  
واثنتان على انها للقران \* منها مسئلة الامتين وهى ان رجلا وزوج امين لاخر برضاهما من رجل  
في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج كان النكاح موقفا على اجازة كل واحد منهما  
\* فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر \* فان اعتقهما المولى بلفظ  
واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حران لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرية  
والامة لافي حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم المنع من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق  
وبقي موقفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها  
\* ولو اعتقهما في كلين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان لاخرى  
مثل ذلك \* او متصلتين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما استتف عليه وبقي نكاح الاولى  
موقفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة  
الزوج لا غير \* ولو اعتقنا معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقفا على اجازة الزوج كما كان \* ولو  
اعتقنا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقفا على ما  
كان \* ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى \* ولو اعتقهما معا فنكاحهما  
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى \* ولو وجد اذنهما جميعا فنذ  
نكاحهما ولا يبطل باعتناق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيد المذكورين في المسئلة  
فأمل قوله ( في عقدتين ) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال  
قوله ( ولو سكت فيما بين ذلك ) بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال لاخر اعتق هذا وسكت  
ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثانى وثالث الثالث لانه لما اقر بعق الاول فقد اقر  
بالثالث فعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل  
واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثالث بينه وبين الاول نصفين لانه لم يصدق في ابطال حق الاول  
وصدق في اثبات حق الثانى ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثالث بينهم اثلاثا لانه لم يصدق في ابطال

من الجامع فيمن زوج  
امتين من رجل بغير  
اذن مولاها وبغير  
اذن الزوج ثم اعتقهما  
المولى ما انه لا يبطل  
نكاح واحدة منهما  
واو اعتقهما في كلتين  
منفصلتين بطل نكاح  
الثانية فان قال هذه  
حرة وهذه حرة  
متصلا بواو العطف  
بطل نكاح الثانية  
وهذا ايضا من باب  
الترتيب وقال في هذا  
الباب فيمن زوج  
رجلا اختين في عقدتين  
بغير اذن الزوج فبلغه  
فاجازهما معا بطلا  
وان اجازهما متفرقا  
بطل الثانى وان قال  
اجزت نكاح هذه  
وهذه بطلا كما قال  
اجزتهما وهذا من  
باب المقارنة وقال  
في كتاب الاقرار من  
الجامع فيمن هلك عن  
ثلاثة اعبد قيمتهم  
سواء وعن ابن

لاوارثه غيره فقال ابن الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام ( حق )  
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث وهذا من باب القران قيل له

امام المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس ﴿ ١١٧ ﴾ انه تقع الثلث وجعلها للقران لكنه غلط لما قدمنا الوالو للعطف

المطلق ولذلك لم يقع  
الثاني لان الاول وقع  
قبل التكلم بالثاني  
لما لم يكن الكلام نصا  
على المقارنة ولم يقف  
على التكلم بالباقي  
فسقطت ولايته  
لفوات محل التصرف  
لاخلل في العبارة  
وكذلك في مسئلة  
نكاح الامتين  
لان عتق الاولى  
يطل محلبة الوقف  
في حق الثانية لانه  
لاحل للامة في مقابلة  
الحره حال التوقف  
فطل الثاني قبل التكلم  
بعتمها ثم لم يصح  
التدارك لفوات المحل  
في حكم التوقف ولان  
الواو لا تعرض  
للمقارنة فاما في نكاح  
الاختين فان صدر  
الكلام توقف على  
آخره للاقضاء وواو  
العطف لكن لان  
صدر الكلام وضع  
لجواز النكاح واذ  
اتصل به آخره سلب  
عنه الجواز فصار  
آخره في حق اوله  
بمنزلة الشرط  
والاستثناء في قول  
الرجل انت طالق  
ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف قوله ( اما في المسئلة الاولى ) اذا قال لعير  
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عندما ة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله  
القديم واحد بن حنبل والايث بن سعيد وربيعة بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب  
المقارنة \* ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه  
لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طاعت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا انها \* لكن  
ما قالوه غلط لما قدمنا للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا وهو  
خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا \* والواو للعطف المطلق للقران ولذلك اى ولو كونها  
للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر  
من اهله في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجب ككلمة مع او من غير  
التحق باخره كالشرط والاستثناء وام يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص  
على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا غير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق  
الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذ لم يتوقف اوله على آخره بانته بالاول  
ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بمحصول الابانة بالطلاق الاول \* لاخلل في العبارة اى  
للفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل  
فاذا لم يبق لغا ضرورة \* ثم على قواى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم  
بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه  
شرطا او استثناء مغيرا \* وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان  
وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال  
شمس الامة رحمه الله قوله ( وكذلك في نكاح الامتين ) اى وكان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات  
المحل لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل  
لاقضاء الواو ذلك \* لان عتق الاولى يطل محلبة الوقف في حق الثانية يعنى بعدما  
عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف \* لانه لا حل للامة في مقابلة الحره حال  
التوقف اراد به حل المحلبة اى لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحره حال توقف نكاح الامة  
فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حره نكاحا نافذا ووقوفا يطل نكاح الامة اصلا  
وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحره والنكاح الموقوف معتبر باثداء النكاح  
لانه غير لازم فكانت في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ايسر بمحل لا يثاء  
النكاح منضمه الى الحره فلماذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ  
عن التكلم بعتمها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله \* وانما  
قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلبة في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صبح لانها  
قد صارت حره \* ولان الواو لا تعرض للمقارنة لبعهاهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتمتاهما  
وهذا يشير الى انه لو قال اعتمت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتمتاهما قوله ( فلما

وصدر الكلام توقف  
 عليه بشرط الوصل  
 لما نين في باب البيان  
 ان شاء الله فكذلك  
 هذا وهذا لا يوجد  
 في قول الرجل انت  
 طالق وطالق وطالق  
 قبل الدخول لان  
 صدر الكلام لا يتغير  
 باخره فلم يتوقف وكذا  
 في مسألة نكاح  
 الامتين لا يتغير صدر  
 الكلام باخره لان  
 عتق الثانية ان ضم  
 الى الاول لم يتغير نكاح  
 الاولى عن الصحة الى  
 الفساد وعن الوجود  
 الى العدم وكذلك في  
 مسألة الاقرار صدر  
 الكلام يتغير باخره  
 الا ترى ان موجب  
 صدره عتقه بلا  
 سعاية واذا انضم  
 الاخرى الى الاول  
 تغير الصدر عن عتق  
 الى رفق عند ابى حنيفة  
 رحمه الله لان المستسعي  
 مكاتب عند ابى حنيفة  
 وعندهما يتغير عن  
 براءة الى شغل بدين  
 السعاية فلذلك توقف  
 صدره على آخرة

نكاح الاختين ) ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع  
 فانه في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا  
 عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله  
 لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسألة الاختين  
 اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركك الاولى ضرورة حتى لو قال  
 ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسألة الامتين هذه حرة وهذه  
 لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقتهما بكلمة واحدة \* والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان  
 المعطوف جملة تامة في المسئلتين \* والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام  
 اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما وقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف  
 عليه ففي مسألة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى  
 واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء  
 والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلوا في مسألة الامتين اعتاق الاخيرة  
 لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيفا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه  
 لا في تغيير الاول او صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله ( وصدر الكلام  
 يتوقف عليه ) اي على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل \* هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما  
 متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني  
 وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه  
 فلا \* وهذا لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالآخر في مسئلتين لا يوجد \* ولا يقال قد يتغير  
 في مسألة الطلاق صدر الكلام باخره لانه يثبت به حرمة غليظة \* لانا نقول ليس ذلك  
 بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيد كيد لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة  
 وكلاهما رافع للقيد واما ما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله ( عن الصحة  
 الى الفساد وعن الوجود الى العدم ) المغير الذي يلتحق باخر الكلام لا يتخلو من ان يؤثر  
 في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط  
 \* او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى  
 لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى  
 بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله ( وكذلك في مسألة الاقرار )  
 عطفت على مسألة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره فكذلك  
 في مسألة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا \* من اصحابنا من قال انما يمتنع من كل واحد ثلثه  
 لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار  
 كأنه قال اعتقهم والدي \* الا ترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله  
 لهما على الف درهم وان قوله بعث هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعثته منهما فكذا

( هذا )

هذا \* قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في القرآن ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الارق عند ابي حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عندنا عبد مابقي عليه درهم \* وعندهما وان لم يتغير الى الارق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا الثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لالواو قوله (ولهذا قلنا) اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وبنوي اي في التسليطين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا \* كرر الشيخ لفظه ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية \* الا يرى انه قال في المبسوط وبنوي بتسليمية الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها \* وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكر ههنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة قال وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لامعنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال او ائمة النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضوعين ان يجمعهم في نيته \* وفي شرح الجامع الصغير للصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشئ \* لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبدائية اثر في الاهتمام كافي مسألة الوصية بالقرب فدل ما ذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة \* قال الامام الكشاشي والمختار عندنا ان خواص بنى آدم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من المسلمين الانقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى آدم \* وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى \* ولقد ذكرنا بنى آدم \* اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسول واتباء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وفسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيستكلم بح تفضيل بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم يعني كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد في الكتاب وبنوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والروية لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب



وانما ثبت السعي بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعي لا يملك عن ترتيب والتقديم في الذكر بدل على قوة المقدم ظاهر او هذا يصلح لترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح لترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس بمبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل آخر يذكّر في باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لا افتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيئاتم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اعاد وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى \* ان الصفا والمروة \* لا يحتمل الترتيب لان الآية سيقت لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا ترى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من العالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله ( وانما ثبت السعي ) جواب عما يقال لما كانت الآية لبيان انهما من الشعائر فيم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى \* فلاجناح عليه ان يطوف بهما \* واهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلاجناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب \* وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام \* ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا \* واما قوله تعالى \* فلاجناح \* اي لا تم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لئلا يكون صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التبع لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلاجناح عليه قوله ( غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب ) يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضى الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكري مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فارقك من كنت مشغوفا به وقيل لك ما الذي تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك وزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة سالحة لترجيح الاترى ان ابا بكر رضى الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله عز اسمه \* والمهاجرين والانصار \* فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال \* نبدأ بما بدأ الله تعالى به \* او قال \* ابدأ بما بدأ الله به \* وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الآية قوله ( فاما قوله لفلان على مائة ودرهم ) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما في قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب \* او يقل الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبينا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا في هذه الصورة لم يتخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله ( بخبرها ) الباء متعلقة بكاملة اي كما لها بخبرها \* فلا يجب به اي بهذا العطف \* وهذا افضل اي تسميتهم ابا عاوا او الابتداء او النظم من فضول الكلام لاحاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة لان عملها في عطف الجملة الناقصة الجمع بينهما وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مضموني الجملتين في الحصول لكن الشركة استدرك عن قوله وانما هي المعطوف على ما هو اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبتت لا افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيئاتم به الاولى بعينه ولا يجعل كأنه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءني زيد وعمرو ( وانما ) الثاني يختص بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحدا لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاول اصليا

وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيتم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدر بقدرها الا اذا استحال اثبات الشركة فمح يصار اليه \* ففي المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق الطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه \* ولا يقتضى اى العطف الاستبداد اى التفرد بالشرط كانه اما بالشرط وافرد الثاني به بنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو اعادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار \* وفادته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا \* وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التولية لا تولية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الامادة لطلقت ننتين \* وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتهما ولا يجعل كانه افرد بها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار ادلو جعل كذلك ام تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها \* وفي هذا الظير نظر \* ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية نلتنا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ننتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال فلان على الف ولفلان يجعل الالف منة - بما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف \* لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيب الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة اغليظة وسد باب التدارك بالتكليف وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا لادلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر \* قال الامام البرغرى اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطلقات كالوكرر الشرط صريحا مع تحلل الازمنة \* وانما يصار الى هذا اى الى الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تولية لا يتحقق \* فصار الثاني اى استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى من غير استبداد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون) فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيتم به الجملة الاولى وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة  
قول الله تعالى  
و اولئك هم  
الفاسقون في قصة  
القذف ومثل قوله  
تعالى يختم على قلبك  
ويمح الله الباطل  
ومثل قوله تعالى  
والراشخون في العلم

نضمنه قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \* كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق  
وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا  
به غير راجع الى ما تقدمه في الحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها \*  
ومن هذا القبيل قوله تعالى \* فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل \* فان قوله ويمح الله باطل جملة  
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل  
معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ومحو الباطل  
فمرفسا انه خارج عن الشرط \* وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه  
في اللفظ لانتفاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى \* ويدع الانسان  
وقوله سندع الزبانية \* ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره  
بغير واو اتباعا للخط \* والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بياء لقليل  
ويمحو الباطل \* واختلف في ختم القلب فقليل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك  
بالصبر حتى لا تجرد مشقة استهزئتهم وتكذيبهم \* وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك  
ما وحى اليك فلا تبغاه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك \* وقيل هو عدم الفهم  
اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة  
احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اوائك بما ختم على  
قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب \* ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل  
الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل \* وقيل يحق الحق بالحجج  
والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل  
بالحجج التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل \* بكلماته اى بحججه كذا في شرح التأويلات  
\* ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه  
\* والراسخون فى العلم يقولون \* فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره \* وما يعلم  
تأويله الا الله \* لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير  
الواصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال)  
\* اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم  
الكلمات كقولك ضرب زيد الاصل مكتوبا الابد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها  
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى  
فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة  
بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها جهة جامعة بينهما  
كأترى في نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر في ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى  
مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق  
يحتمله) يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من تحتلته

وقد يستعار الواو  
للحال وهذا معنى  
يتاسب معنى الواو  
لان الاطلاق يحتمله  
قال الله عز وجل  
حتى اذا جاؤها وفتحت  
ابوابها اى اذا جاؤها  
وابوابها مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج \* قال الله تعالى \* حتى اذا جاؤوها وفتح ابوابها \* اي وقد فتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن ففتح لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف كراماله وتأخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك يحيى بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤوها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤوها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله \* فادخلوها خالدين \* دخلوها ونالوا المنى \* واما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) نفى بعضها جعلوا الواو للحال من غيرية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا \* فاذا قال لعبد ادالى القاوانت حرانه لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحرى انزل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المسئتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طابية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط تعلق الجزية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول \* وصار كأنه قال ان ادبت الى القاوانت حر وانزلت فانت امن \* هذا تقرير عامه الكتب \* فان قيل \* ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرط للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لاعكسه واذ ادبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لاحتماله فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتى التعليق كان كل واحد واقعا في الحال \* الجواب عنه من وجوه \* احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام قال الله تعالى \* وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اي جاءها بأسنا فاهلكتناها على احد التاويلين \* وقال عز اسمه \* ثم دنى فندلى \* جل على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة \* شعر \* ومهمه \* غيرة ارجاؤه \* كان لون ارضه سماء \* اراد كأن لون سماءه من غيرتها ارضه \* وقال آخر يمشى فيقعس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب \* وقال القطامي كالمطيت بالفدن السباع اي طينت بالسباع الفدن وهو القصر فيكون للتقدير كن حرا وان مؤدفا وكن آمن وان نازل اي انت حرو وانت آمن في هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التجيز وليس في وسع المتكلم تجيز الاداء والنزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ الم ينزل قبله ولو وجدت الجزية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا في رجل قال لعبد ادالى القاوانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحرى انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فين قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة

وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به في البز ان هذا الواو لعطف

الجملة للمحال حتى لا تصير شرطا بل تصير مشهورة ويبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول المرأة تزوجها طلقني ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولا يبي يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعمل له في باب القسم على ما بين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لا آخر احل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحمله على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للمحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحظة \* والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى \* فادخلوها خالدين \* اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لان الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون معناه ادالي الفامقدر الجزية في حالة الاداء وانزل مقدر للامان في حالة النزول ولما ثبت المتكلم الجزية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال \* والثالث ان الجملة الواقعة جلا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه وبعبر معنى الكلام ادالي الفانصرحرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله انني اكرمك \* والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للمحال لولا قوله ادالي كذا فيانضمام هذا الكلام اليه تاخر العتق كما تأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه وكان قوله ادالي كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه \* وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الجزية جلا للاداء اي وصفاله لا يثبت سابقا عليه اذا الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله ( انه لعطف الجملة ) اي الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذا جملتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم \* وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث \* على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه فاذا نوى الحال صححت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله ( خذ هذا المال واعمل به مضاربة ) في البز اي خذ مضاربة واعمل به في البز كذا لفظ المبسوط \* وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طليبتين \* لا للمحال لانها لا تصلح للمحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للمحال تصحح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى جعل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لاشترط في الامر الاول كذا في المبسوط \* والبز متاع البيت من اثياب خاصة عن ابي دريد عن الليث ضرب من اثياب وعن الجوهرى هو من اثياب امعة البزاز والبزاز حرفة وقال محمد في السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله ( احدهما كذا ) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوي واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الاصاق الذي هو معنى الباء \* ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدى معنى الاصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كافي قوله احل هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا قوله احله بدرهم سواء ووجب المال اذا حله لانه ان عقد اجارة لاستعانة \* او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضى العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للمحال ليصير وجوب الالف عليها

( شرطا )

شرطا للطلاق وبدل عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اى طلقت ان قبلت الالف \* ونظيره اى نظير قوله طلقني ولك الف \* وهذا اى قوله ولك الف \* لامعنى للبناء هنا اى لا يمكن ان يجعل الو او بمعنى الباء في مسألة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كأنه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذح والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع \* ولا يمكن ان يجعل للمال ايضا لانها انما جعلت في مسألة الخلاف وهى قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الرجح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن جعلها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة \* وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية \* وقال ابو حنيفة رحمه الله الو او للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة \* لان ذلك اى العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق \* والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى الى الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحتمل به في قوله ان حلف بطلاقك فكذا \* وذلك لانه بصير معاقب الاطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين للمعرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام \* ثلاث جدهن جدوهن لهن جدهن الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات \* وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب ويجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح بغير الحقيقة العطف والطلاق لان المعارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلم \* وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غير دلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل انصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف بجملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحرام مشتق من الحر يقال حر العبد بحر حرار من باب علم فيصلح صفة الحال \* وحاصله ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للمال فلا يكون الو او للمال وفي قوله وانت حر قد وجد المتيان فجعلت للمال هذا تقرير كلام الشيخ \* وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحوان الجمل الاربعة وهى الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا \* ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية فالواو لازمة نحو جاءني زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكلم به بكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظيره قوله ادالى  
القوانت حروا نزل  
وانت آمن بخلاف  
خذ هذا المال واعمل  
به فانه لامعنى للبناء هنا  
وانما حل في مسألة  
الخلاف على الحال  
لدلالة المعاوضة ولم  
يوجد وكذلك  
في قوله انت طالق  
وانت مريضة وقال  
ابو حنيفة رحمه الله  
الواو في الحقيقة  
للعطف فلا تترك الا  
بدليل ولا تصلح  
المعاوضة دلالة لان  
ذلك في الطلاق امر  
زائد الا ترى ان  
الطلاق اذا دخله  
العوض كان يمينا من  
جانب الزوج فلم  
يستقم ترك الاصل  
بدلالة هى من باب  
الزوائد بخلاف الا  
جارة لانها شرعت  
معاوضة اصلية  
كسائر البيوع وقولها  
ولك الف ليست  
بصيغة الحال ايضا  
لان الحال فعل او اسم  
فاعل واما قوله ادالفا  
وانت حر وصيغته  
المحال

جاءني زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه \* وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز  
 الامران \* وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمه  
 في الدار \* وان كان بعده مظهر فالامران جائز ان نحو لقيته عليه جبة وشي \* ولقيته و عليه جبة وشي \*  
 وقوله ولت الف من هذا القبيل فيصالح ان يكون حالا وكيف ولا يصالح ان يكون الواو للعطف  
 ههنا لان الجملة الاولى طابية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد  
 عرفت ان تناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما يستقيم ان تكون الواو للعطف تجعل  
 للحال نصيبا لكلامه واحترازا عن الالفاء \* وكذا قوله وانت حر صيفته للحال  
 مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للبتداء ولو جعل حالا  
 كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي  
 ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان  
 وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض \* ويجوز  
 ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل  
 اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه  
 يشير قوله ليس بصيغة للحال اى صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما  
 حالا ايضا \* وذكر في بعض الشروح ان ما يجي من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل  
 من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوم الى في ولقيته و عليه جبة وشي \* مقدر باسم الفاعل  
 وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي \* فعلم ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح  
 \* ولكن للنص ان يقول فلنكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا يمثل هذه التأويل  
 ايضا اى طلقني مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك \* وقيل معنا ان هذا التركيب  
 لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا  
 لان فواه فحوى المفرد اذا لفرق بين قولك جاءني زيد مسرعا و جاءني زيد يسرع في افادة معنى  
 الاسراع ثم الظرف لا تقتار الى العامل امامه مقرر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو  
 مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدره بالفعل او باسم الفاعل فكان  
 تقدير قوله لقيته عليه جبة وشي \* لقيته مستقر عليه جبة وشي \* او مستقرة عليه جبة وشي \* وعلى  
 كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل  
 المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح  
 بالضمير فليل لقيته يستقر عليه جبة وشي \* او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة  
 اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الامع الواو فكانت هذه  
 الصيغة صالحة للحال \* وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل لا مفسد  
 اى الحال المستترة في هذا الظرف وهو قوله اولك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر  
 \* قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

و صدر الكلام غير  
 مفيد الا شرطا للتحرير  
 فحمل عليه قوله انت  
 طالق مفيد بنفسه  
 وقوله انت مريضة  
 جملة تامة لا دلالة فيها  
 على الحال لكنه يحتمل  
 ذلك فصحت نيته واما  
 قوله ادالفا لا يصلح  
 ضريبة فصلح دلالة  
 على الحال وقوله  
 واعمل به في باب  
 المضاربة لا يصلح  
 حالا للاخذ في قوله  
 خذ هذا المال مضاربة  
 مطلقا وقوله انزل  
 وانت آمن فيه دلالة  
 الحال لان الامان انما  
 يراد اعلاء الدين  
 وليعين الحربى معالم  
 الدين ومحاسنه فكان  
 الظاهر فيه الحال  
 ليصير معلقا بالنزول  
 اليها والكلام يحتمل  
 الحال \* واما الفاء فانه  
 للوصل والتعقيب  
 حتى ان العطف  
 بالفاء يترأخى عن  
 العطف عليه بزمان  
 وان لطف هذا  
 موجه الذى وضع له

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها  
 فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبهة بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف  
 خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله ( و صدر الكلام ) يعنى قوله  
 ادالى الفاعل مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب  
 على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح \* ولانها  
 لا يزيد في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها \* والضريبة وظيفة يأخذها المالك  
 \* فحمل عليه اى حل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير  
 تعليقا للعتق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت  
 طالق و عليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلاحاجة الى الحمل على الحال  
 وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلماذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك  
 الف في تينك او يكون وعدا منها باه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها الزوم \* ولان ادنى ما فى الباب  
 ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا فى المبسوط \* فصلح  
 اى قوله ادالى الفا \* دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله ( لا دلالة فيها على الحال )  
 لان الاصل فى التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعراض الشرط وذلك لا يثبت  
 بالاحتمال والشك \* ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال  
 شفقة ومرحمة ولما توجد دلالة على الحال جعلت الواو على العطف الذى هو حقة قمتها  
 وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين \* ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا  
 للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديازة لانه محتمل  
 كلامه \* لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود  
 قبله \* والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو  
 \* وايضا انصب على المصدر من أض يئض اذ ارجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذاك  
 ايضا اى ايضا عائدا اليه ويقال قدا كثرت من ايض اى كثرت انتكلم بهذه الكلمة كذا  
 ذكر الميدانى قوله ( الفاء للوصل والتعقيب ) يعنى موجه وجود الثانى بعد الاول بغير  
 مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقب ضرب زيد  
 ولم يتناول المدة بينهما \* ومعنى قوله تراخى عن المظوف بزمان وان لطف هو ان  
 من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو  
 لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ايس بموجب له \* قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع  
 والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يبرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت  
 زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع مجردا  
 عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين  
 هو الاتباع \* و ذكر فى شرح الموجز ان الفاء فى الترتيب على ثلاثة اوجه \* احدها ان يكون



الثاني من موجب الاول فيكون بعده ، بلا فصل كقوله ضربته فبكي لانه من موجب الضرب  
والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة  
يسيرة كقوله جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجي زيد وعمرو مهلة يسيرة \* والثالث  
ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقوله دخلت البصرة فالكوفة  
فان الثاني بعده وبينهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول قوله ( الا ترى )  
توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب  
في الاخر به لان من حق الجزاء ان يعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل \* لان الحكم مرتب  
على العلة اي بلا فصل رتبة اوزمانا على حسب ما اختلفوا قوله ( اخذت كل ثوب  
بعشرة فصاعدا ) معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا  
السعر فزاد على العشرة فتقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا \* فقوله فصاعدا انصب  
على الحال بعامل مضمرة والتقدير كان الاخذ بعشرة فزاد الثمن عقيب الاخذ صاعدا  
من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا \* وليس انصب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم  
الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو  
ظاهر \* وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان  
الصاعد هو الثمن \* وكذا على العشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن  
بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون  
التقدير فزاد الثمن صاعدا اي ذهب على هذه الحالة في البعض قوله ( وجوه العطف منقسمة  
على صلاته ) اراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف  
وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وضم للترتيب مع التراخي فلا بد  
من ان يكون الفاء المعنى اختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له  
لفظ اخر والاشراك خلاف الاصل لما مر غير مرة قوله ( ولذلك ) اي ولان الفاء للتعقيب  
قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعث هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حرانه يعتق ويجعل  
الرجل قابلاً للبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب  
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء و صار كانه قال قبلت فهو  
حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملاً \* لرد الايجاب بان جعله  
اخبارا عن الحرية الباقية قبل الايجاب \* ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت  
القبول بالشك قوله ( فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب  
فبذكرة تين انه شرط للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال  
ان كفاية في صافا قطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه فيصا كان القطع  
حاصلاً بغير اذن فكان موجبا للضمن بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن  
لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمن \* لان الغرور بمجرد الخبر

الا ترى ان العرب  
تستعمل الفاء في الجزاء  
لانه مرتب لا محالة  
وتستعمل في احكام  
العلل كما يقال جاء  
الشتاء فتأهب لان  
الحكم مرتب على  
العلة ويقال اخذت  
كل ثوب بعشرة  
فصاعدا اي كان  
كذلك فزاد الثمن  
صاعدا مرتفعا ولما  
قلنا ان وجوه  
العطف منقسمة على  
صلاته فلا بد من ان  
يكون الفاء مختصا  
بمعنى هو موضوع  
له حقيقة وذلك هو  
التعقيب

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لاخر بعث ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع

ولو قال هو حر او  
وهو حر لم يجز البيع  
وقال مشايخنا فيمن  
قال لحياط انظر الى  
هذا الثوب ايكفيني  
قيصا فنظر فقال نعم  
فقال فاقطعه فقطعه  
فاذا هو لا يكفيه انه  
يضمن كالوقال فان  
كفاني قيصا فقطعه  
فاذا هو لا يكفيه انه  
يضمن ولذلك قالوا  
فيمن قال لامرأته ان  
دخلت الدار فانت  
طالق فطالق فدخلت  
لدار وهى غير مدلول  
بها انه يقع على الترتيب  
قتين بالاولى ولذلك  
اختص الفاء بعطف  
الحكم على اللعل كما  
يقال اطعمته فاشبعته  
اي بهذا الاطعام وقال  
النبي عليه السلام  
لن يجزى ولد والد  
يحمده مملوكا فيشتره  
فيعقه فدل ذلك  
على ان كونه معتقا  
حكم للشري بواسطة  
الملك ولهذا قلنا فيمن  
قال ان دخلت هذه  
الدار فهذه الدار  
فعبدي حر ان الشرط

اذ لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار كما لو قال هذه الطريق آمن فسلك فيه فأخذ للصوم متاعه لا يضمن كذا في المبسوط قوله ( قتين بالاول ) قال بعض مشايخنا هذا قول ابي حنيفة فاما عندهما فينبغي ان تطلق تدين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزبة لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو ويجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت \* والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كالوقال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى الجواز كذا قال شمس الأئمة رحمه الله قوله ( ولذلك ) اي ولعنى التعقيب اختص الفاء بكذا \* انما اعاد هذا الكلام ليبنى عليه ذكر الحديث الذي اوردته \* وبظاهرة تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهاني فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنته يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعته تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعته معنى \* ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء \* وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرف \* والمراد من قوله فيشتره فيعته الاعتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهدهم وضرب فاجمع وكتب فقرمط \* وانما اثبتناه الملك ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك النكاح لانه لا فائدة في اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم زالت لانها تعود الى ما كانت عليه قوله ( واطعمته فاشبعته ) اي بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام \* فيشتره فيعته \* مقتضا ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاق ابتدائي لا يكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون اعتاقا حتى يتم كلامه فيخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء \* كذا قيل وفيه تكلف قوله ( فدل ذلك ) اي قوله فيشتره فيعته على ان كونه معتقا حكم للشرا كالاشباع في قوله اطعمه فاشبعه \* وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالته فكان منافيا له والمنافي لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكمه ولكنه لا يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القريب اكلة العتق فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتق لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعي رحمه الله \* وانما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة

ان يدخل الاخيرة بعد ( كشف ) ( ١٧ ) ( ثاني ) الاولى من غير تراخي

وقد تدخل الفاء على العلة ايضا اذا كان ذلك مما يدوم \* ١٣٠ \* فنصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اتاك

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلى ها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجد مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى \* او من كان ميتا فاحييناه \* اي كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياء بعد ما فني فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه \* وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهم بحال اذا انصف عن نفسه وتامل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حق وقيمهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقك يا اكرم الاكرمين \* من غير تراخي اي من غير ان يشتغل بينهما بمعمل اخر \* او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بمعمل قوله (وقد تدخل الفاء على العلة) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلة ولا تدخل على العلة لاستحالة تأخر العلة عن المعلول لانها قد تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك الفوت وقد نجوت باعتبار ان الفوت الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار \* ويسمى هذه الفاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل \* والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وهنما بمعنى اللزوم \* والمراد من الفوت المغيث قوله (انه يعتق المحال) لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادالى الفالانك حرف فلذلك ينتج به العتق \* وقوله ولم يجعل بمعنى التعليل كانه اضم الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقولك فانت حر ثابته كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفاء فانت حر كفي صورة الواو \* فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون ايبصار اليه من غير ضرورة \* ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا \* لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار \* ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اي ولان النساء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال فلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيتين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اول او اجلس او قام او نحوهم والبراهم في الذمة

الفوت وقد نجوت ونظيره ما قال علماءنا في المسأون فيمن قال لعبد ادالى الفاء فانت حر انه يعتق للحال وتقديره ادالى الفاء فانت قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المترخي وقالوا في السير الكبير انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليل كانه اضم الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال فلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر لا يسطيعه من يظلمه \* يريد ان يعر به فيعجمه \* وقوله ليين لهم فيفضل الله من يشاء (في)

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب درهم وبعده آخر كما اذا قال درهم ثم درهم بلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل الغناء عبارة عن الواو ومجاز المشار كسهما في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم \* وقال الشافعي رحمه الله لزمه درهم لان موجب حرف الغناء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصل به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فيفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الاولى وتأكيدا كدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى \* وما ارسلنا من رسول \* اي من قبلك \* الابلسان قومه \* اي بلغتهم لسبب لهم \* اي الدين الحق والصراط المستقيم \* فيضل الله من يشاء \* اي يصير ذلك البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين باشارة الباطل ويهدي من يشاء لا تابع الحق \* وكقول الشاعر \* وهو رؤبة \* في رواية صاحب الصحاح \* يريد ان يعر به فيعجمه \* اي اعراه اعجمه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم به من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته يحسن موقعه فاذا فقد ذلك فقد فهذا معنى قوله يريد ان يعر به اي يفصحه ولا يلحن في اعراه فيعجمه اي يأتي به عجميا يعني يلحن فيه \* قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعر به ولا يريد ان يعجمه \* وقال الاخفش لو وقع موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعر به فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجم موقع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح \* وذكر صاحب الكشاف في رسالته الزاخرة راويا عن الخطئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشهد من قضم الحجارة \* وقال \* الشعر صعب وطويل سله \* اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه \* زلت به الى الخضيض قدمه \* يريد ان يعر به فيعجمه \* قوله (الان هذا) اي جعله جملة مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والغناء الفاء من كل وجه لانه يساري قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما يمكن وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه فقيه اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق بما قاله الشافعي قوله (على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرو بعده بشهرو ولا يصح ذلك بالغناء واختلف اصحابنا في اثر التراخي اي في ظهور اثره فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالمفصل

الان هذا لا يصح الا  
باضمار فيه ترك الحقيقة  
والحقيقة احق ما  
يمكن \* واما ثم فلا عطف  
على سبيل التراخي  
وهو موضوعه  
ليختص بمعنى يفرد به  
واختلف اصحابنا في  
اثر التراخي فقال ابو  
حنيفة رضي الله عنه  
هو بمعنى الانقطاع  
كانه مستأنف حكما  
قولا بكمال التراخي

وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله عليهما التراخي راجع الى ﴿ ١٣٢ ﴾ الوجود فاما في حكم التكلم فتصل بيانه فيمن قال

لامرأته قبل الدخول  
انت طالق ثم طالق ثم  
طالق ان دخلت الدار  
قال ابو حنيفة رحمه  
الله الاول يقع ويلغوا  
بعده كأنه سكت على  
الاول ولو قدم  
الشرط تعلق الاول  
ووقع الثاني ولغا  
الثالث كما اذا قال ان  
دخلت الدار فانت  
طالق طالق طالق  
وقال ابو يوسف ومحمد  
يتعلقن جميعا وينزلان  
على الترتيب سواء قدم  
الشرط او اخر ولو  
كانت مدخولا بهما نزل  
الاول والثاني وتعلق  
الثالث اذا اخر  
الشرط واذا قدمه  
تعلق الاول ونزل  
الباقى عند ابى حنيفة  
رحمه الله وعندهما  
يتعلق الكل ذكره  
في النوادر وقد يستعار  
ثم بمعنى واو العطف  
مجازا للمجاورة التي  
بينهما قال الله تعالى ثم  
كان من الذين آمنوا  
ثم الله شهيد على  
ما يفعلون

بالسكوت \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد ما دل  
اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لافي التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا  
والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف \* بيانه فيمن قال الى اخره  
هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول  
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق  
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغوا ما بعده لانه لما صار  
كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير في اخره لفوات شرط  
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لالي عدة فيلغوا ما بعده ضرورة كما اذا وجد  
حقيقة السكوت \* واذ اقدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول  
بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانبت لالي عدة \*  
ولا يقال ينبغي ان يلغوا الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع  
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك  
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع  
شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبذبة على الاتصال صورة وذلك  
موجودهنا فاما التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف  
الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط \*  
يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط  
لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال  
صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر \* واذا اخر الشرط في المدخول  
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر \* وعندهما يتعلق الكل  
بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلان على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة  
التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت  
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغوا الثاني لفوات المحل  
بالبينونة قوله ( كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق ) يعني لغير المدخول بها  
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا  
ماسواها \* ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق  
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة من كورة في البسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقبسا  
عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله ( وقد يستعار ثم بمعنى الواو ) واذا  
تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعاره للواو احترازا عن الالف للمجاورة اي  
للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف و ثم لعطف مقيد والمطلق داخل  
في المقيد فيثبت بينهما اتصال مع واو فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى \* ثم كان من

الذين امنوا \* اى وكان لتعذر العمل بحقيقة تم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة ففرقنا بين معنى الواو \* وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضوع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاء فى زيد ثم عمرو \* وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لافى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره \* وذكر فى التيسير انها الترتيب الاخبار للترتيب الوجودى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا \* وقال الله تعالى \* ثم الله شهيد على ما يفعلون \* قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر \* شعر \* ان من سادتم ساد ابوه \* ثم قد ساد قبل ذلك جده \* قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون \* وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤدشهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسننهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولو جوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا \* ولجواز استعازة ثم للواو قلنا كذا \* اذا عجز الكفارة بالمال قبل الخنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام \* من حلف على بين فرأى غيرا خيرا منها فليأت الذى هو خير \* شرع الكفارة قبل الخنث \* وماروى فى رواية اخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز \* ولنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على بين فرأى غيرا خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لا مكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الخنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة لانها راضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بيمينه ثم ليات بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار \* ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حيث ان التكفير قبل الخنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز \* فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ما ذكرتم \* قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذا المقصود الاصلى من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه \* واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود \* وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الخنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق \* وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول  
النبي صلى الله عليه  
وسلم من حلف على  
بين فرأى غيرها  
خيرا منها فليأت  
بالذى هو خير ثم  
ليكفر بيمينه  
على حقيقته لان  
العمل به ممكن لانا  
نعمل بحقيقة موجب  
الامر فيجعل الكفارة  
واجبة بعد الخنث  
وروى فليكفر بيمينه  
ثم ليات بالذى هو  
خير فحملنا هذا على  
واو العطف لان العمل  
بحقيقته غير ممكن وهو  
موجب الامر لان  
التكفير قبل الخنث  
غير واجب فكان  
المجاز متعينا تحقيقا  
لما هو المقصود واذا  
صح بان يستعار ثم  
لواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف  
وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم \* وانما جعلناه عبارة  
عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل  
الغرض اذ يبق الامر غير موجب كما كان \* ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز  
كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما جعلناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو  
قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث  
وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان \* قوله عليه السلام \* من  
حلف على يمين \* اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماشون  
بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف  
على يمين \* وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله ( فالفاء به اولى ) اي بالواو  
اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى  
الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة  
لواو من ثم الا ترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال  
درهم ودرهم \* ولهذا اي ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان  
الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر  
حله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة وعندهما  
ثلاث \* الا ان الحقيقة اولى يعني لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان  
العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لاعلى الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم  
جميعا لان في كلامه تخصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين الاولى لاي عدة بخلاف  
الواو \* واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى  
هذا ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو  
الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيرها \*  
وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال  
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق  
\* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق  
فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمدا رحمه الله جوابه في الكتاب \* وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات  
انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن \*  
وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف \* وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث  
تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر  
بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى \* وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان  
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء المرأة غير مدخول بها فدخلت

فالفاء به اولى لان  
جوازه بالفاء اقرب  
ولهذا قال مشايخنا  
فيمين قال لامرأته  
ان دخلت الدار  
فانت طالق فطالق  
فطالق ولم يدخل بها  
ان هذا على الاختلاف  
مثل ما اختلفوا  
في الواو الا ان الحقيقة  
اولى فلذلك اخترنا  
الاتفاق في هذا واذا  
قدم الجزاء بحرف الفاء  
فعلى هذا ايضا \*

الداربانت بتطبيقه واحدة عند ابى حنيفة وقالتقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث  
بالاجاع عنده متتابعة وعندهما جملة \* ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان  
دخلت الدارو ذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوى جعل  
كلمة الفاء مثل كلمة الواو اقدم الشرط او اخر \* وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال  
اذا قال لها ان دخلت الدار فان طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة  
وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجاع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل  
موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط  
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمعنى زيد ثم تبين لك انك غلطت في  
ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو \* واذا قلت ماجاني زيد بل عمرو يحتمل  
وجهين \* احدهما ان يكون التقدير ماجاني زيد بل ماجاني عمرو فكذلك قصدت ان تثبت  
نفي الجي ثم استدركت فابته لعمرو \* والثاني ان يكون المعنى ماجاني زيد بل جاءني  
عمرو فيكون نفي الجي ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده  
دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر \* وقد يدخل عليه كلمة لانا كيدا  
لنفي الذي تضمنته هذه الكلمة \* وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان  
الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المنحصر فيعمل في  
اثبات الثاني مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته  
بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل نئين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع  
وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان  
الرجوع عن اتوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اى  
ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم  
بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول  
واقامة الثاني وقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقارره بالالفين على وجه الاقامة  
مقام الاول صحيح فيلزمه الما لان كما اوقال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته  
انت طالق واحدة لابل نئين \* وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة  
وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد  
ما اقربه او لا يبنى اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي  
اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام  
باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول تقديرا فكأنه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك  
النفي بقوله بل الفان اى غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال  
حجبت حجة لابل حجبتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا للحجبتين لا غير وكما  
يقال جاءني رجل بل رجلان كان استدراكا لانفرادا لا اصل مجيئه \* وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فموضوع  
لا يثبت ما بعده  
والاعراض عما قبله  
على سبيل التدارك  
يقال جاءني زيد بل  
عمرو ولهذا قال زفر  
رحمه الله فيمن قال  
لفلان على الف درهم  
بل الفان انه يلزمه  
ثلاثة الاف لانه اثبت  
الثاني وابطل الاول  
لكنه غير مالك  
ابطال الاول فلزمه  
كما لو قال لامرأته  
انت طالق واحدة  
لا بل نئين انها تطلق  
ثلاثا وقلنا نحن انما  
وضعت هذه الكلمة  
للتدارك وذلك في  
العادات بان ينفي  
انفراده ويراد بالجملة  
الثانية كما هو بالاولى  
وهذا في الاخبار  
يمكن كرجل يقول  
سني ستون بل سبعون  
زيادة عشر على  
الاول فاما الانشاء  
فلا يحتمل تدارك  
الغلط وقع ثلث  
تطبيقات حتى اذا قال  
كنت طلقت امس  
امرأتى واحدة بل  
نئين او لابل نئين  
وقعت ثنتان لما قلنا



ولهذا قلنا فين قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فين قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت

طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا الما كان لابطال الاول ولعمامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تين بالواو واحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقربه او لا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حجبت حجة لابل عرتين \* وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من عدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شئ لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استداركه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان افرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف او عني الف دينار لابل زيوف يلزمه ازيد المائين وفضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقربه او لا او وصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه الما لان كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه واقامه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه قونه (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره \* قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطبيقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطبيقات فقد قصد الرجوع واقامة التطبيقات مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل الزوم وتعلق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبى عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث \* وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان العطف عليه انما يجعل مكررا اما لضرورة اولان اللفظ دال عليه لغة اما لضرورة فمثله قوله جاءني زيد وعمرو ثبت بحى كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بحى واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا \* قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى العطف عليه لانه بدونه لا يتصور فينت الواسطة ح بين الجمليتين واما يمكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كأنه اعاد الشرط وهذا لتعديل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اى باب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة او لائم القرب ثانيا نحو الكناية تصرف الى ما هو المقصود في الكلام او لانه اقوى

الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى (كقولك) تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة

فان استويا اعتباراً  
اقربهما مثاله ما قال  
في الجامع انت طالق  
ان دخلت الدار لابل  
هذه لامرأة اخرى  
انه جعل عطفاً على  
الجزء دون الشرط  
لانا لو عطفناه على  
الشرط كان قبحاً لانه  
ضمير مرفوع متصل  
غير مؤكد بالضمير  
المرفوع المنفصل  
وهو التاء في قوله  
دخلت وذلك قبج  
قال الله تعالى اسكن  
انت وزوجك الجنة  
فاكده وذلك ان  
الفاعل مع الفعل  
كشيء واحد واذا  
كان ضميره لا يقوم  
بنفسه تأكد الشبه  
بالعدم فقبج العطف  
بخلاف ضمير المفعول  
لانه منفصل في الاصل  
لانه يتم الكلام بدونه  
على ما ذكرنا نظيره  
انت طلق ان ضربتك  
لا بل هذه ينصرف  
الى الثانية فاذا عطفناه  
على الجزء كان  
معطوفاً على ضمير  
مرفوع منفصل  
وذلك احسن فلذلك  
قدمناه

كقولك رأيت ابن زيد وكلته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكني الاقرب  
ثانياً وكافي العصبات يعتبر قوة القرابة اولاً ثم القرب ثانياً \* مثاله رجل له امرأتان فقال  
لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيراً الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى  
انه اى قوله لابل هذه يجعل عطفاً على الجزء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار  
طلقنا جميعاً ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما \* ولهذا الكلام وجوه ثلاثة  
\* احدها ان يجعل معطوفاً على الجزء وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق \* والثاني  
ان يجعل معطوفاً على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق \* والثالث  
ان يجعل معطوفاً على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها  
معلقاً بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثاني عند وجود  
النسبة فاذا عدت حمل على الوجه الاول استدلالاً بفرض المتكلم وصيغة الكلام  
\* اما الاستدلال بالفرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك  
اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا  
الكلام فوجب العمل به للرجمان فيما يرجع الى قصد المتكلم \* واما الاستدلال بصيغة الكلام  
فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزاً كان او مستتراً من غير ان يؤكده بضمير  
مرفوع منفصل قبج وان كان جائزاً تقول العرب فعلت انا وزيد وقلنا تقول فعلت وزيد  
بل هوشى لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى \* اسكن انت وزوجك الجنة \*  
فاذا استويت انت ومن معك \* فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل \* واما وجب ذلك  
لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فأدته  
وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل  
ولا على العكس \* ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة \* الا ترى ان اعراب  
الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع  
في يضرب \* والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا  
احترازاً عن توالي الحركات واما محترز عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين ففرقنا انه بمنزلة حرف  
من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب  
تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم \* ولان الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد  
لافتقار كل منهما الى الآخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا ينصف  
بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظراً الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان  
قائماً بنفسه بان كان مظهراً منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه اعتباراً للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه  
بان كان ضميراً مستكناً او بارزاً متصلاً تأكد الشبه بالعدم والعطف على المدوم حقيقة باطل  
فعل ما تأكد شبهه بالعدم كان قبجاً فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود  
من كل وجه \* وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير مؤكده

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يغير له الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن في بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بيننا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه \* اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفًا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمتفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفًا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولي \* فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى \* سيصلي نارًا ذات لهب وامرأته \* فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلي على قرينة من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارًا ذات لهب \* وكذا ولا ابأؤنا في قوله عراسمه \* سيقول الذين اشركووا لو شاء الله ما اشركتنا ولا ابأؤنا \* معطوف على الضمير في اشركتنا للفاصل وهو كلمة لا \* وكذا و ابأؤنا في قوله تعالى اخبارا \* انذا كنت اربا و ابأؤنا \* معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترا بالي غيرها من النظائر وهنأ وقد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضى جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استتوي اترجم العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولي معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجم الاخيرة بالقرب \* قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولي من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكدا لفاصل فكان اولي مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضمير امر فوما متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق \* وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله \* شعر \* قلت اذا قبلت وزهرته ادى \* كنعاج الملاتعسفن رملا \* فع الفصل اولي \* ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلنا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى \* وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليب عليه دون التخفيف \* وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بعينه فلو افرده بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافية العطف الناقص كذا  
 ذكره الشيخ في شرح الجامع \* وذكر شمس الأئمة في العطف الناقص انما يجعل ما تقدم  
 كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه  
 الضرورة تدفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصر الى غيره من غير ضرورة قوله  
 ( واما اذا استويا ) اي استوى الشبان في صحة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال ان لفلان على الف  
 درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت  
 قيمته مستتاة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون  
 لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينارا \*  
 وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شبان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما  
 لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة  
 لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة و ابى يوسف  
 زجهما لله كاستثناء العشرة منها \* الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم  
 ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة  
 بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو راء الذمة فيصير قيمته مستتاة مع العشرة  
 من الالف \* قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحهما الله  
 ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار  
 مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدي الجهتين تعينت  
 الاخرى للعطف \* فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة  
 مستتاة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما يصح العطف على الالف  
 وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا \* قلنا  
 لان سلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمد ارحم الله ذكر في الاصل  
 اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الا درهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا  
 ان جعلناه استثناء من الدينار نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه  
 استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان  
 ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه ففرقنا ان في مثل هذا ينصرف الاستثناء  
 الى الجنس فصح العطف على الالف قوله ( واما لكن ) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في  
 الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فمتوهم ان يتوهم ان عمرا غير  
 مرئي ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم \* والفرق بينه وبين بل من وجهين \* احدهما ان لكن  
 اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا  
 وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بل لكن الا بعد النفي لا تقول ضربت  
 زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا  
 فمثاله ما ذكرنا في  
 الاقرار ان لفلان  
 على الف درهم الا  
 عشرة دراهم ودينارا  
 ان الدينار صار  
 داخلا في الاستثناء  
 وصار مشروطا مع  
 العشرة لا مع الالف  
 لما ذكرنا ان عطفه  
 على كل واحدة منهما  
 صحيح فصار ما  
 جاوره اولى \* واما  
 لكن فقد وضع  
 للاستدراك بعد  
 النفي تقول ما جاءني  
 زيد لكن عمرو فصار  
 الثابت به اثبات  
 ما بعده فاما نفي  
 الاول فيثبت بدليله  
 بخلاف كلمة بل

بعد النفي \* وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك  
 بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت ققولك عمرو لم يأت جملة منفية  
 وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف \* وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع  
 بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيد لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب  
 وليس حرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيد لكن عمرا كذا ذكره الامام  
 عبد القاهر \* فبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون  
 عطف الجملة على الجملة \* والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما في الاول  
 فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان  
 موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني \* بوضحه ان في قولك ماجاني زيد لكن عمرو  
 اتني بجني زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكنت عن قوله لكن عمرو كان  
 الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو اتني بجني زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام  
 فانه لو سكنت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق  
 بينهما قوله ( غيران العطف ) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك  
 بعد النفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق  
 انما يستقيم عند اتساق الكلام \* والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين  
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بعبء بعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون  
 محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك  
 ماجاني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون  
 كلاما مستأنفا \* مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقربه لانسان فقال المقر له ما  
 كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو المقر له الثاني وهو فلان وان فصل  
 يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصرح بنفي ملكه عن العبد \*  
 فيحتمل ان يكون نفي عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار  
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى  
 المقر الاول \* ويحتمل ان يكون نفي عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لاردا  
 للاقرار ويصير قبلا له مقره لغيره \* فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان \* به اي بقوله  
 ما كان لي قط كان وصله به بيانا انه نفاء اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاء  
 مطلقا وصار كالجواز منزلة قوله لفلان على الف درهم ودبعة فيصير قوله على مجاز الحفظ اذا  
 وصله بالكلام فكذلك ههنا \* واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي \* كان هذا نفي  
 مطلقا اي نفي عن نفسه اصلا لنفي الى احد فكان ردا للاقرار وتكديبا للمقر حلا للكلام  
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول  
 وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول \* ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما  
 يستقيم عند اتساق  
 الكلام فاذا اتسق  
 الكلام تعلق النفي  
 بالاثبات الذي وصل  
 به والافه مستأنف  
 مثاله ما قال علماؤنا  
 في الجامع في رجل  
 في يده عبد فاقراه  
 لفلان فقال فلان  
 ما كان لي قط لكنه  
 لفلان آخر فان  
 وصل الكلام فهو  
 المقر له الثاني وان  
 فصل يرد على المقر  
 لانه نفي عن نفسه  
 فاحتمل ان يكون  
 نفي عن نفسه اصلا  
 فيرجع الى الاول  
 ويحتمل ان يكون  
 نفي الى غير الاول  
 فاذا وصل كان بيانا  
 انه نفاء الى الثاني  
 واذا فصل كان مطلقا  
 فصار تكديبا للمقر  
 وقلوا في القضية له  
 مدار بالينة اذا قال  
 ما كانت لي قط

دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يمجّد ذلك فاقام المدعى بينة انها داره فقضى  
القاضي بها له ثم اقر القاضي له انها دار فلان ولم يكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها  
لفلان بكلام متصل فان صدقة المقر له في الجميع ترد الدار على القاضي عليه ولا شيء للمقر له  
لانه تصادقا ان الدعوى والدينه والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على القاضي  
عليه \* بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد  
ليس للاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر  
الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول في العبد في يستقم رده عليه  
مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما القاضي عليه في هذه المسئلة  
فيديها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استمقت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول  
القاضي له انها ما كانت لي قط لكن القاضي عليه من اخذها بزعمه فلماذا ترد عليه \* وان  
كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه  
وهبالي بعد القضاء وسلمها الى اوباعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه \*  
وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له  
بتصديقه اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعده ما كانت لي قط فقط اراد ابطال اقراره والرجوع  
عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يبطل في حقه \* واما اذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها  
لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على القاضي عليه لان  
قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه \* وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ  
مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه وبصيرا كشيء واحد فيكون  
اقرارا بالملك للغير بعدما اتنى ملكه وعاد الى القاضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه  
المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي \* ولكننا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان  
آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر معطوفا على النفي متصلا به لا يقع عنه ولا يحكم  
لاول الكلام بشيء قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره  
ولافرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي  
والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما في كلمة  
الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته  
للساني وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له \* ولهذا قالوا  
انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا  
قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما هبة وقبض ولا  
بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة \* ولان اتصال النفي عن نفسه  
بالاثبات الغيرة انما يكون لتأكيده الاثبات عرفا وما ذكرنا كيدا لشيء كان حكمه حكيم ذلك  
الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا الدر لفلان وسكت \* ولان النفي

لكنها لفلان وقال  
فلان انه باعني بعد  
القضاء او هبني  
ان الدار للمقر له  
وعلى القاضي له القيمة  
للمقضى عليه لانه  
نفاها عن نفسه الى  
الثاني ايضا حيث  
وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد \* ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا يجعل الاقرار مقديما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اي لكننه بالاسناد اي باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء \* صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكننها فلان وهو بالاسناد يطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقربه لاغير \* ويتضح هذا بفصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم يكن لي قط فان النفي فيه شهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الاقرار لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصار تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها \* قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا \* وذكر في شرح الجامع للفقهاء ابي الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا ههنا \* وذكر شمس الاسلام الاوزجندی انه بالاقرار لاغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالاتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة \* واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالعبد ما كان لي قط لكننه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكننها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة او انما العاطفة هي المحففة لانها لما اشتركتا في الاستدراك واستوتوا في الحكم اورد الشيخ هذين المثالين في هذا الفصل \* ومثال فوات المعنى الثاني امة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفي قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسئلة صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والحسين كافي قوله لاجيز النكاح لاجيزه \* وذلك لانه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لاجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة ووردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكن غصب علمانه نفي السبب لاصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السيبين والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه فيما اقربه فيلزمه المال \* وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الانه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن مولها بمائة درهم فقال المولى لاجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخسين او ان زدتنى خسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير منسوق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدراك وفي قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكن غصب

عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعى بصير مكذبا احد الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض ما قرر فلا يوجب بطلان الاقرار فافترا \* وقوله الكلام . متسق اي كلام المقر له المقوله مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله ( واما او ) اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى \* استغفر لهم او لا تستغفر لهم \* وقوله عن اسمه \* ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم \* وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال الله تعالى \* فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة \* والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد الانواع لا بالجميع كما قاله البعض \* وكذلك في قوله تعالى \* ففدية من صيام او صدقة او نسك \* الواجب واحد منها وكذا الجائي في قولك جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله ( ولم يوضع للشك ) نفي لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوقيم ان كلمة او عند طامة الناس للتخيير في الاثبات ولا نفي في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤيته كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والواو امر والنواهي لم توجب شكاً لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاءات فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها لا تبيّن حكم ابتداء \* وما ذكره القاضي الامام مذهب عامة النحاة \* وخالفه الشيخ وشمس الأئمة رحمهما الله في ذلك فقال هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعها اي ليس بمقصود في المحاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام \* وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا \* وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا لانها في الاخبارات يفرض الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو وهو معلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عيناً لا نكرة اذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين وبإضافة الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما وجدوا انما جهله السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء \* فتبين ان التشكيك انما يثبت حكما واتفاقا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالمهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهور له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالمهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح  
الوصل لبيان انه نفي  
السبب لا الواجب  
واما او فانها تدخل  
بين اسمين او فعلين  
فيتناول احد  
المذكورين هذا  
موضوعها الذي  
وضعت له يقال  
جاءني زيد او عمرو  
اي احدهما ولم يوضع  
لشك وليس الشك  
بامر مقصود يقصد  
بالكلام وضعها لکنها  
وضعت لما قلنا فان  
استعملت في الخبر  
تناولت احدهما غير  
معين فافضى الى  
الشك واذا استعملت  
في الانشاء والانشاء  
تناولت احدهما من  
غير شك تقول رأيت  
زيدا او عمرا فيكون  
للتخيير لان الانشاء  
لا يحتمل الشك فعملت  
ان الشك انما جاء من  
قبل محل الكلام



انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدي معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت  
 ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلى فثبت انها موضع للتشكيك \* وكذا التخيير يثبت  
 بمحمل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عرا تناولت احدهما  
 غير عين والامر للامتنار ولا يتصور الامتنار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة  
 التمكن من الامتنار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق  
 الفعل \* وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا \* ويؤيد قول الشيخين ما ذكر  
 في المفصل ان او وام واما ثلثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقمان في الخبر  
 والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره \* وما ذكر ابو علي  
 الفارسي في الايضاح ان او لاحد الشئيين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب  
 اللبن اى اعمل احدهما ولا تجمع بينهما \* وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشئيين  
 او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاءني زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبتت الجحى لاحدهما  
 لا بعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير  
 كقولك اضرب زيدا او عرا فقدمته بان يضرب احدهما ثم خيره في ذلك فليهما ضرب  
 كان مطيعا \* وما ذكر ايضا في المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه \* احدها الشك نحو قولك ضربت  
 زيدا او عرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعتز شك صورت له ان تكون ضربت عرا فاثبتت  
 باو وعطفت عرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وبغير عينه \* و  
 الوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عرا فقدمته بضرب احدهما بغير عينه ولم يجز ان  
 تضر بهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الامر اذا قال اضرب زيدا او عرا لم يكن  
 هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر \* والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس  
 الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا وبقائه  
 من آخر وهو انه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عرا فضر بهما جميعا  
 لم يجز \* قال ولما كان لاحد الشئيين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما  
 لان المعنى احدهما قام \* فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا \* ما ذكرنا في المفصل  
 ويقال في او واما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة \* وما ذكرنا في المفصل ان او في  
 الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام  
 لاحد ما يندكر لاعلى التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيمه  
 بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه \* ورأيت في كتاب بيان حقائق الحروف ان معنى  
 او اثبات احدهما الشئيين او الاشياء بمهما مع افراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب لانها في حروف  
 العطف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واول الافراد وهي تجيء على ستة  
 اوجه \* ابهام احدهما الشئيين او الاشياء \* والشك \* والتخيير \* والاباحة \* والتفصيل  
 ومعنى الافراد فقط \* وبمعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اى على انها يتناول احدا المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احدكما طالق\* وهذا الكلام اى قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال اننى الحرية احقر ازا عن الالفاء والكذب\* او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيمه لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لا يعنى العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار\* واذا كان انشاء يحتمل الخبر او جوب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في اليهما شاء بان بين العتق في احدهما كما كان للأمر في قوله اضرب زيدا او عرا ان يختار الضرب في اليهما شاء\* ومن حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينيا ثم نسبته فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان بين العتق في اليهما شاء بل يوجب عليه ان بين العتق في الذى اوقعه فيه اذا تذكر\* ثم انه اذا تين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجه الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة فلغة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجه كما اذا اوقعه في سالم لا يمكن اثباته في زيبع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرطه اهلية الانشاء وصلاحيته المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح\* ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحريته\* او من حيث ان الذى اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدو هما يقين كان العتق واقفا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لا اجبر عليه\* واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة\* فاذا طلق احدى نساءه الاربع ولم يكن دخل بين فتزوج خامسة او اخت احديهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة بازاله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال\* ولو كان دخل بين لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال\* ولو قال لامرأته احدكما طالق فانت احدكما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال الزوجة بخروج الميتة من محلبة الطلاق\* فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله\* ولو كانت تحت حرة وامة قد دخل بهما قال احدكما طالق فانتين ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حر او هذا وهذه بمنزلة قوله احدكما يحتمل الخبر فوجب البيان انشاء يحتمل الخبر فوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غلبته وبصير الزوج فارحتى ترث  
 هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقهما  
 تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقهما ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة  
 الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فيمن العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة  
 الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة  
 المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء  
 وعلى هذا فقس المسائل في الزيادات قوله (ولهذا) اي ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا  
 قال وكلت هذا وهذا باع احدهما نقدا بالبيع ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف مالو  
 قال وهذا باع احدهما نقدا بالبيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله  
 وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه \* وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل يبيعه \*  
 وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبني على التوسع \* وكذلك  
 اذا قال بيع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس  
 والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كائن في المسئلة الاولى \* وفرق بعضهم فقالوا لجهالة  
 فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كافي الاقرار جهالة القربة لا تمنع صحة  
 الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك \* والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا \* ووجه  
 القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير غيره لا يصح للجهالة  
 فكذلك التوكيل \* ووجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق الزوم  
 بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل \* يوضحه ان الموكل  
 قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدين يروج فيوكله يبيع احدهما توسعة للامر عليه  
 وتحصيلا لمقصود نفسه في الثمن (قوله والتخير لا يمنع الامتثال) جواب عما يقال ان الموكل  
 ان ما امره ببيع احد الشئيين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال  
 هذا الامر يوجب التخير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كافي قوله  
 تعالى \* فكفارته اطعام عشرة مساكين \* قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اي ولان او  
 لاحد الشئيين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في البيع بان قال بعث منك هذا الثوب او هذا  
 بعشرة \* او في الثمن بان قال بعث منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قلت \* او في  
 المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم \* او في الاجرة بان قال آجرت  
 هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت  
 التخير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا لجهالة وؤدية  
 الى المنازعة وهي مفسدة للعقد \* الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال  
 بعث هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيبتدئ يصح العقد استحسانا \* وقال  
 زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فممن قال  
 وكلت فلانا او فلانا  
 يبيع هذا العبد انه  
 صحيح ويبيع ايهما شاء  
 لان او في موضع  
 الابتداء تخيير  
 والتوكيل صحيح  
 استحسانا وايهما باعه  
 صحيح وكذلك اذا قال  
 وكلت به احد هذين  
 وكذلك اذا قال بيع هذا  
 او هذا انه صحيح ويبيع  
 ايهما شاء لان او في  
 موضع الابتداء  
 للتخير والتوكيل  
 انشاء والتخير لا يمنع  
 الامتثال وقلنا في  
 البيع والاجارة اذا  
 دخلت او في المبيع او  
 في الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكالواشترى احدا الاثواب الاربعة على ان يأخذ اياها شاء \* وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بمدته من له الخيار لا يفضى الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تنم جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل نل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد دفعا للحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى الخيار من يتق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بائع فكان في معنى ما ورد به الشرع \* ولما لم يتحمل في الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشمل على كل الاوصاف جيدة ووسط وردى فيصير الزيادة لغوا وصفا كذا في الاسرار \* فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الا لحاق به \* قلنا نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة ففي حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فيجاز الا لحاق \* ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا \* لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن الا لحاق به \* وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط يثبت في جانب البايع ايضا اعتبارا به \* وذكر في الجرد انه لا يجوز في حق البايع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ماهو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل البيع \* وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى او كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعث منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدى الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت لالحاقه بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن \* ولان الحاجة اليه في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فيرد الى القياس \* وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة \* فلما المستأجر فيه مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجرى فيه فيجوز خيار التعيين ايضا \* وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حانوتين او عبيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا \* وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما او جب جهالة ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة ولكنه يوجب خطرا فاحتمل في الثلاث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يجز \* وكذا هذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يجز استدلالا بالبيع \* الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لايحوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشئين يحوز من غير شرط الخيار ( قوله وقال ابو يوسف ومحمد ) الى اخره \* اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة \* او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين \* او على الف حالة او الف نسبة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالا من مختلفين \* وصفا كما في الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدينارين فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به \* وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحائلة والالف المؤجلة اذ الفائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كما انه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين \* ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا هنا \* ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية كذا في المبسوط \* وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو الجمل فكان الخيار له بكل حال قوله ( وقال ابو حنيفة رحمه الله بصار الى مهر المثل ) اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى في النكاح كالقيمة في باب البيع واجرا المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه \* فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجه وموجه المسمى فوجب المصير اليه ما يمكن وقد وجد في مسألة الالف والالفين تسميتان احدهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل \* فلذا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لاحالة فحل محل آخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في الاسرار \* فصار الاصل عندهما ان الواجب الاصلى في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه \* و ابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صححت التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وهى مسألة الالف الحائلة والالفين

في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا او جب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء واذ لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل لان النكاح للم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وبديل الخلع والعق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله بصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب التامين بخلاف الخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جاز بغير عوض فاما النكاح فلا ينقد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها التي درهم او اكثر فالحيار للمرأة ان شامت اخذت الالف الحالة وان شامت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير \* وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الحيار للزوج يعطيها اليها شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى التي درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار اليها شاء \* كذا في شرح الجامع للصنف رحمه الله قوله ( وعلى هذا قلنا ) اي على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى \* فكفارته اطعام عشرة مساكين \* الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه \* ففدية من صيام او صدقة او نسك \* وجزء الصيد الثابت بقوله جل ذكره \* فجزء مثل ما قتل من النعم \* الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا \* وذهبت شريفة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها \* ثم انه اذا تكلى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى \* واختلف المخالفون في ذلك فعاتمهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعةها ولا يجب الايتان به وللكلف اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا تكلى بالجميع ثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا \* قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يبنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واجباب واحد من الاشياء غير عين تكليف بما لا علم للكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع \* وعندنا التكليف يبنى على سبب العلم لا على حقيقته كما يبنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز \* تمسكوا في ذلك بان اجاب احد الاشياء اما ان يكون موجه ثبوت الحكم في واحد منها عينا \* او في واحد غير عين \* او في الكل على سبيل الجمع \* او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتخيير يناهيهما \* ولالثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصالوة الجنابة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقي \* ولعامته العلماء ان الامر باحد الاشياء مباح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على تبديل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

فأوجب التخيير على

احتمال الإباحة حتى  
إذا قل الكلى جاز  
فأما ان يكون الكلى  
واجبا فلا على ما  
زعم بعض الفقهاء  
وكذلك قولنا فى  
كفارة الخلق وجزاء  
الصيد فأما قوله تعالى  
ان يقتلوا او يصلبوا  
او تقطع ايديهم  
وارجلهم من خلاف  
فقد جعله بعض  
الفقهاء للتخيير  
فأوجبوا التخيير فى  
كل نوع من انواع  
قطع الطريق وقتلنا  
نحن هذه ذكرت  
على سبيل المقابلة  
بالمحاربة والمحاربة  
معلومة بانواعها  
عادة بتعريف او  
اخذ مال او قتل او  
قتل واخذ مال  
فاستغنى عن بيانها  
واكتفى باطلاقها  
بدلالة تنوع الجزاء  
فصارت انواع الجزاء  
مقابلة بانواع المحاربة  
فأوجب التفضيل  
والتقسيم على حسب  
احوال الجنابة  
وتفاوت الاجزىة

البدل لانه لو ترك الكلى لا يأنم الاثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى  
الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عين \* وهو جازع لافان السيد  
اذا قال لعبدى او جيت عليك خيامة هذا الثواب او بناء هذا الخائط فى هذا اليوم ابهما فقلت  
اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا  
بمينة اى واحدا ردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بقضيه فكذا  
اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف مالىس فى الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا  
باختيار المكلف وشروعه فى الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله ( فأوجب التخيير على احتمال  
الإباحة) التخيير الثابت بكلمة او على وجهين \* احدهما ان ثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكلى  
كقولك اضرب زيدا او غيرا كان له ان يضرب ابهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر  
وانما يثبت الإباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فتقتصر عليه \* والثانى ان يثبت  
على وجه يجوز الجمع بين الكلى كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء  
وان يجالسهم جميعا لان الإباحة بمجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر  
اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصرت على مجالسة هؤلاء ولا يجالس غيرهم \* ثم  
ان كان الامر للإباحة كفاى الظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود  
وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد \* وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد  
لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الايتان بالجميع لان  
الإباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت \* فن القسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائى  
فلانة او فلانة او اعتق من عبدي فلانا او فلانا او بيع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة  
للسكاح من احد الكفوين لوليها زوجنى فلانا او فلانا يثبت التخيير فى هذه الصور ولا يجوز الجمع  
لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر \* ومن القسم الثانى خصال الكفارة  
وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت  
مباحة قبل الامر فبقيت على الإباحة فأتضح بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التخيير على احتمال  
الإباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول قوله \* تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله \*  
اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت بضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه  
الى نفسه \* وفى الخبر الآلهى \* من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة \* او ذكر اسم الله للتبرك  
وتشريف الرسول عليه السلام كفاى قوله تعالى \* فان لله خصه \* والمراد محاربة رسول الله ومحاربة  
المؤمنين فى حكم محاربه \* ويسعون فى الارض فسادا اى مفسدين اولان سعيهم لما كان على  
طريق الفساد نزل منزله ويفسدون فانتصب فسادا \* على المعنى \* ويجوز ان يكون مفعولا له  
اى للفساد \* والسعى هو المشى بسرعة واستعير فى الكسب والتصرف لانه يحصل به غالباً \*  
والمراد بالآية قطع الطريق عند مائة اهل التفسير \* ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والتخفى  
وسعيدين السيد ومالك الى ان الامام بالخيار فى العقوبات المذكورة فى حق كل قاطع طريق

(كذا)

كذا في الكشاف والمبسوط \* واشير في شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب  
والقطع في كل نوع من انواع الطرق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان  
من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزءا على حدة بل جعل كلمة او في قوله او ينفوا على الواو  
والنفي على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا لكلمة او للتخيير بحقيقتها  
فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق في ذاته جنائية واحدة وهذه  
الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصالح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كافي كفارة اليمين ولكننا  
نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجنائية يزداد بزيادتها وينقص  
بنقصانها قال الله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجنائية يعاقب باخف  
الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع \* تقريره ان الامة اجتمعت على ان القاتل او آخذ المالك  
لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربع في الكل فدل  
انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات \* ثم المحاربة انواع كل نوع منها  
معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المالك وهذه الانواع تتفاوت  
في صفة الجنائية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد ووقع الاستغناء تلك المقدمة عن  
بيان تقسيم الاجزية على انواع الجنائية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة  
اذا قولت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبار هي جلد مائة  
او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا للتخيير فكذا ههنا وتبين ان معنى  
النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل  
او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل \* او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف  
ان افردوا الاخذ \* قطع اليد لاخذ المالك والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجنائية بالجماعة  
\* او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة \* وذكروا الشرح ابو منصور رحمه الله في هذه  
الآية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كافي  
هذه الآية والافهى للتخيير كافي كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اي بيان الحد المذكور على  
هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجنائية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن  
الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله  
عليه وسلم \* وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابي برزة هلال بن عويمر الاسلمي وهو الاصح  
على ان لا يعين ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل  
عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المالك صلب ومن قتل ولم يأخذ المالك قتل ومن اخذ  
المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك  
وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المالك ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تنصيص  
على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس  
يريدون الاسلام وبنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على  
هذا المثال بالسنة في  
حديث جبريل عليه  
السلام حسين نزل  
بالرحم على اصحاب ابي  
بردة على التفصيل  
فاما فيما سبق فلا انواع  
للجنائية على حسب  
اختلاف الاجزية  
فاوجب التخيير وهذا  
لان مقابلة الجملة  
بالجملة يوجب التقسيم  
لا محالة والجنائية  
بانواعها لا تقع الا  
معلومة فكذلك  
الجزاء



بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الخد وان كان مستأمنا \* قلنا فذليل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام \* وقيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحديج بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة قتل البعض منهم واخذ المال فان الصليب يجب على الكل بالتفصيل \* قلنا الحدذ كر مطلقا في الحديث اذ لم يذ كر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سيالين الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله قوله ( حتى قال ابو حنيفة ) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجنابة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجنابة محتتمل الاتحاد والتعدد فكذلك

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فبين اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجنابة محتتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

ولهذا قال ابو يوسف

ومحمد رحمه الله فين  
قال لعبدته ودانته هذا  
حر او هذا انه باطل  
لانه اسم لاحدهما  
غير عين وذلك غير  
محل للعتق وقال ابو  
حنيفة رضى الله عنه  
هو كذلك لكن على  
احتمال التعيين حتى  
لزمه انتعيين في مسألة  
العبدتين والعمل  
بالمحتمل اولى من  
الاهدار فيجمل ما  
ما وضع لحقيقته مجازا  
عما يحتمله وان  
استحالت حقيقته كما  
ذكرنا من اصله فيما  
مضى وهما يتكران  
الاستمارة عند  
استحالة الحكم لان  
الكلام المحكم وضع  
على ما سبق ولهذا قلنا  
فبين قال هذا حر او  
هذا وهذا ان الثالث  
يعتق ويخبر بين  
الاولين لان صدر  
الكلام تناول احد  
هما عملا بكلمة التخبير  
والواو توجب الشركة  
فيما سبق له الكلام  
فيصير عطفًا على  
المعتق من الاولين  
كقوله احد كما حر  
وهذا ثم يستعار هذه

الكلمة للعموم

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص بهذه الحالة به فلا يجوز  
الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم  
يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اي ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف  
ومحمد رحمه الله لوجع بين عبده ودانته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد  
الشئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذ امكن احد المذكورين محلا للايجاب تغير المعين  
منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا في اصول شمس الأئمة\*  
وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ بشير ان الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما  
ايضالا لغو والباطل لاحكم له اصلا\* وذ كر في المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين  
مال يقع عليه العتق من ميت واسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احد كما حر لا يعتق عبده  
في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الابنية كما لو  
جمع بين عبده وعبده غيره وقال احد كما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كانه قال  
لعبدته انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الابنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) نعم  
هو كذلك اي سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين  
ليس بمحل للعتق في مسألتنا ولكن لا يسلم انه لا يتحمل التعيين بل يقول يحتمل فان المذكورين  
لو كانا عبيدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه  
كافي الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين  
الاخر للعتق فعمل ان التعيين محتمل واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كافي قوله  
لا كبر سنانه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغوز كراما ضم اليه وصار كانه  
قال لعبدته هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للمحي بمنزلة  
ماله قال ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد القير لانه محل للايجاب العتق ولكنه موقوف  
على اجازة المالك فهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه اذا جمع  
بين عبده واسطوانة فقال احد كما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحريه ولو قال هذا حر  
وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحريه بمنزلة قوله لعبدته هذا حر او لا قوله (ولهذا  
الاصل) وهوان او لايجاب احد الشئين قلنا اذا قال ابيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا  
انه يخبر في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه  
هو عند الفراء يخبر بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء او وقع العتق على الاول وان شاء على الثاني  
والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلفي الالفاظ كالجمع بكناية الجمع في متفق  
اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذا حر او هذا حر والله لا اكلم هذا او هذا او هذا كان بمنزلة قوله  
لا اكلم هذا وهذين حتى انه ان كالم الاول حنت وان كالم الآخرين حنت وان كالم الثاني وحده او الثالث  
وحده لم يحنت كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضى انه لا يبحث الابان في الجمع في التكلم بين احد

(ثاني)

(٢٠)

(كشف)

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احدهذين وهذا \* ولكننا نقول سوق الكلام لا يجاب العتق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما عينا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفها عليه كأنه قال احدك حر وهذا \* فاما مسألة اليمين فالقياس فيهما ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكننا اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنانكرة في موضع النفي فاجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقصبتها الجمع فصار جماعه الى الثاني بنفي واحد فشارك الثاني و صار كأنه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الخث والتفريق يوجب الافتراق تقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلا تخش حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلما كتبه وجب الخث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجاهع للمصنف \* وذكر شمس الأئمة انه لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثني غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللثين حران والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للثين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتر في الخبر المذكور او لاثبات خبره مثل الاول لفظا لاثبات خبر اخر مخالفا لفظا بخلاف مسألة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثني كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا لا اكلم هذين فلذلك صار كأنه قال لا اكلم هذا او هذين \* ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقرن) اي انما يحتمل على العموم بدليل يقتزن بالكلام \* وقوله فيصير شبيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اي بصير حرف شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام \* لاجنه اي عين الواو من حيث ان كل واحد على الافراد ومقصود الاجتماع ليس يحتم فيه بخلاف الواو ففيه شبه الحقيقة من هذا الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في النهي آكد من الواو لانك لو قلت لا تطعم زيدا وعرا جاز للنهي ان يطعم احدهما ولو قلت لا تطعم زيدا او عرا لم يجز له ان يطعم احدهما كما لا يجوز له ان يطعمهما \* فن ذلك اي من المذكور يعني من الدلالات المقترنة التي تدل على عمومها استعمالها في موضع النفي \* قال الله تعالى \* ولا تطعم منهم آثما وكفورا \* اي ولا كفورا فحرم على النبي عليه السلام طاعتها جميعا ولكن بصفة الافراد \* فان قيل كانوا كلهم كفرة فاعنى القسم في قوله آثما وكفورا \* قلناه معناه ولا تطعم منهم اكبالا هو اثم داعيالك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيالك اليه لانهم امان يدعوهم الى مساعدتهم الى فعل هو اثم وكفرا وغير اثم ولا كفر فهمي ان يساعدهم على الاثمين دون الثالث \* وقيل الآثم عتبه والكفور الوليد لان عتبه كان ركايا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العتوكذا في الكشاف \* واتمام في النفي لان اولما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ نفاه اتفاقا لجمع ان كان خبرا كما امر بتحقيقه \* وان كان نبيا وليس في وسع العبد

بدلالة تقرن فيصير شبيها بواو العطف لاجنه فن ذلك اذا استعملت في النفي صارت بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطعم منهم آثما وكفورا اي لا هذا ولا هذا وقال اصحابنا في الجامع في رجل قال والله لا اكلم فلانا ولا فلانا معناه فلانا ولا فلانا

حتى اذا كالم احدهما بحث ولو كلمهما لم يثبت ( ١٥٥ ) الامرة واحدة ولا خياره في ذلك حتى انه لو استعمل هذا

في الايلاء باننا جيبا  
ووجه ذلك ان كلمة  
اولما تناولت احد  
المذكورين كان ذلك  
نكرة وقد قامت فيها  
دلالة العموم وهو  
النفي على ما سبق  
فلذلك صار عاما لا  
انها اوجبت العموم  
على الافراد لما ان  
الافراد اصلها حتى ان  
من قال لانطع فلانا او  
فلانا فاطاع احدهما  
كان عاصيا ولو قال  
وفلانا لم يكن عاصيا  
حتى يطعمهما واذا  
حلف رجل لا يتكلم  
فلانا وفلانا لم يثبت  
حتى يتكلمهما ولو قال  
او فلانا بحث اذا كالم  
احدهما لان الواو  
للعطف على سبيل  
الشركة والجمع دون  
الافراد ومن ذلك  
اذا استعملت في موضع  
الاباحة تصير عامة  
لان الاباحة دليل  
العموم فعمت بها النكرة  
كما يقال جالس الفقهاء  
او المحدثين اي احدهما  
او كليهما ان شئت

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما  
\* ولهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد  
الفرقيين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم  
الاطلاق قوله ( حتى اذا كالم احدهما بحث ) بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يثبت مالم يكلمهما  
ولو كلمهما لم يثبت الامرة واحدة كافي الواو \* وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لماذا دخل كلام  
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيبحث بالكلام معهما مرتين  
فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الاهتك واحد  
\* وقوله ولا خياره في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم بقوله الخيار كافي قوله لا يكن اليوم  
فلانا او فلانا فانه ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم  
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرأ عليه بل يجب عليه  
الامتناع عن تكلمهما جميعاً قوله ( لو استعمل هذا ) اي الحرف او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه  
او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة باننا جيباً ( فان قيل ) لما كانت  
كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كافي قوله هذه طالق او هذه ولو  
قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لامنهما جميعاً وان كان في موضع  
النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه في التعيين والمسئلة  
في ايمان الجامع فينبغي ان لا يتعمه ههنا ايضا ( قلنا ) كان القياس في تلف المسئلة ان يكون  
موليا منهما ايضا لان احدي كلمة تنبي عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع  
النفي فيوجب التعميم كالقول والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها  
لا تعم بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الاتري انه لا تدخل عليها كلمة  
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة ان تبعض فلا يقال احدي منكما  
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا \* بخلاف كلمة او فانها توجب العموم  
في موضع الاباحة فكذلك توجيهه في موضع النفي \* وبخلاف الواو واحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة  
فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله \* على ما سبق اي في باب الفاظ العموم  
ان النفي من دلائل العموم في النكرة \* لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتناول احد  
المذكورين والعموم انما ثبتت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل  
يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كافي كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به  
رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله ( ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة ) اي من  
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا  
ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من  
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين منهم منه جالس احد الفرقيين او كليهما ان شئت \*  
الاتري الى قوله تعالى \* وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور بخالفها وفي الاباحة مواضا

شحو مهمما الاما حلت ظهورهما والحوايا واما اختلط بعظم \* ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى  
 اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كائنت في كل واحد منها \* والى قوله  
 عن اسمه \* ولا يدين زينتهن الالبعولتهن او آباتهن \* الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة  
 جازلهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كاجاز ذلك لكل واحد منهم فعر فان موجبا  
 في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف \* قال الامام عبد القاهر ان اوفى قولك جالس  
 الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه اجتلك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجد ومفارق له  
 من وجه آخر \* اما موافقته للواو فن حيث ان مجالسهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما  
 انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك \* واما مفارقتها للواو فهو انه لو جالس  
 واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جازا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان  
 يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو يوجب قوله ( و فرق ما بين الاباحة  
 والتخيير ) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير  
 ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كاذ كرناو في التخيير لا يجوز ففي قولك اضرب زيدا  
 او عمرا لو ضربت بهما جميعا لم يجز و اوجع بين خصال الكفارة كان مثلا باحدها بالجميع لانها  
 لا يوجب العموم في موضع التخيير قوله ( وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه )  
 اى على احدا الامرين \* وفي بعض النسخ عليها اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان  
 الاباحة عرفت بدلالة الحال \* قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان  
 صدر الكلام في قوله لا اكل احدنا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة  
 فكانت كلمة اوفى قوله الافلانا و افلانا و افلانة واقعة في موضع الاباحة فاوجب  
 العموم كما في قوله لا اكل طعاما الا خبز او لحما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا \* قال الشيخ  
 في شرح الجامع الاستثنائى في اللغة ولكن ان كان من الاثبات كان نصيا وان كان من النفي كان اثباتا  
 لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات العموم فبمعنى هذه الدلالة ايضا \* وكذا في قوله قد برى فلان  
 من كل حق لى قبله يوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم او دانير استثناء  
 من الحظر معنى فيصلى دلالة على العموم قوله ( وقال محمد ) الى آخره ذكر محمد رجدة الله  
 في شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان وساق  
 الكلام الى ان قال اشتراها بمحدودها ومرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل  
 حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهماء قال شمس الأئمة ثم في هذا الكتاب  
 يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير  
 والذي ذكر ههنا احسن لان اول الشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احدا المذكورين  
 لا كلاهما \* فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضوع  
 اذا لاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لا يطلق التصرف في الحقوق و اباحته  
 فلذلك اوجبت العموم \* وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحه  
 من التخيير بحال تدل  
 عليه وعلى هذا قال  
 اصحابنا في الجامع  
 فبين حلف لا يكلم  
 احدا الا فلانا و فلانا  
 ان له ان يكلمهما جميعا  
 وكذلك قال لا اقربكن  
 الافلانة او فلانة  
 فليس بمولى منها  
 وقالوا فيمن قد برى  
 فلان من كل حق لى  
 قبله الا دراهم  
 او دانير ان له ان يدعى  
 المالىن جميعا لان هذا  
 موضع الاباحة فصار  
 عاما الا ترى انه  
 استثنى من الحظر  
 فكان اباحة وقال محمد  
 رحمه الله بكل قليل  
 او كثير على معنى  
 الاباحة اى بكل شىء  
 منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شيء منه أي من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة \*  
 الا ترى ان هذا الكلام يذكرك على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به  
 حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها \* ولذلك قال ابو يوسف  
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة  
 فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع \* وقال محمد اري ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او  
 منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت  
 الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها \* لانا نقول لا يمكن  
 الرجوع لانها ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن في اللزوم (قوله  
 وكذلك داخل فيها او خارج) يعني او للعموم في هذا الكلام كهم في الكلام الاول فكان مساويا  
 للواو \* قال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها  
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتابا لمتين جميعا  
 وهذا لا يتصور والشروط في العقد بنتين لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن  
 ان يقول بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل  
 وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وهما الحقوق  
 الداخلة غير الحقوق الخارجة فلماذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا \* ويمكن ان يجاب عما  
 ذكر الطحاوي بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشيء واحد اقتضى الكلام اضممار معنوت اخر  
 بدلالة العطف كما في قولك جاء زيد وعمرو وللم يتصور اشتراكهما في مجيء واحد اقتضى اعادة  
 الفعل حتى كان التقدير جاء زيد وعمرو فلا يحتاج الى التكاف المذكور قوله ( وان  
 دخلت في الابتداء او جبت التخيير) يعني كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام  
 حتى كان له في قوله والله لا دخلن هذه الدار اليوم او لا دخلن هذه الدار ان يختار دخول  
 ايهما شاء للبر ولا يشترط دخوله لهما لانه التزم دخول احدهما فلو ايمر بدخول احدهما لصار  
 ملتزما دخوله لهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا دخل هذه  
 الدار او لا دخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين  
 للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخوله لهما جميعا ويحتمل بدخول  
 ايهما وجد اذ لو لم يحتمل بدخول احدهما لصارت اليين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل  
 كذا في شروح الجامع \* فبين بما ذكرنا قوله وان دخلت في الابتداء او جبت التخيير مختص  
 بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اي لهذه الكلمة  
 وجه آخر ههنا أي معنى آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء هو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان  
 اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه  
 منصوب كقولك لازمه انك او تعطيني حتى ذلك باضممار ان كأنك قلت لازم منك او ان تعطيني

وكذلك داخل فيها  
 او خارج اي داخلا  
 او خارجا ويجوز  
 الواو فيهما وكذلك  
 احكام هذه الكلمة  
 في الافعال ان دخلت  
 في الخبر افضت الى  
 الشك وان دخلت  
 في الابتداء او جبت  
 التخيير مثل قول  
 الرجل والله لا دخلن  
 هذه الدار او لا دخلن  
 هذه الدار او لا دخل  
 هذه الدار او لا دخل  
 هذه الدار ان له الخيار  
 ولها وجه آخر هنا  
 وهو ان يجعل بمعنى  
 حتى او الا ان

العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله عز وجل ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان فى بعض الاقويل لان العطف لم يحسن الفعل على الاسم والمستقبل على الماضى فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لمتناول احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير الغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضىنى حتى معنى وانما تقضىنى حتى ان تقضىنى حتى وهذا كثير فى كلام العرب لا يحصى

حتى وذلك انك لو قلت لازلزمتك او تعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنك قد اثبتت الازمات لالزمتك لم تقدر ان الازمات لاجل الاعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان الازمات لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لازلزمتك لتعطينى وجب اضمار ان يعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقد مر ما قبله او تقدير المصدر كأنه قيل ليكون لزوم منى او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لازلزمتك الى ان تعطينى وحتى تعطينى ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخل على الاسم فى المعنى لاعلى الفعل \* وان جعلت او بمعنى الاوجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الطرف الزمانى فيلزم ان يكون المتنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان مابعد المصدر امضا فاليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك \* فوجب اضمار ان يكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزومى اياك واقع فى كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان \* ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا \* ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد \* وذلك اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى \* ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم \* فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين \* وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضى سقطت حقيقته اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لمتناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قطعيا لاحتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا \* وذكر فى الكشف ان قوله تعالى \* او يتوب عليهم \* عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لاندازهم ومجاهدتهم \* وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اى ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم \* وقيل او بمعنى الا ان كقولك لازلزمتك او تعطينى حتى على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فنفرح بحالهم او تعذبهم فينتشى منهم قوله (والكلام يحتمله) اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى فى سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك \* وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأله اصحابه ان يبلغهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام \* ما بعثنى الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت \* الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما  
 كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية \* وهذا كثير في كلام العرب بمعنى حتى والا ان  
 كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس \* شعر \* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه \* وايقن  
 اننا لاحقان بقيصرا \* فقلت له لا تبك عينك انما \* نجادل ملكا او نموت فعذرا \* ومثل  
 قول الآخر \* شعر \* لا استطيع تزوعا عن مودتها \* او يصنع البين بي غير الذي صنعا قوله \* (وعلى  
 هذا) اي على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه  
 الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى او لا وان دخل  
 الاخرى او لا بر في يمينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام  
 يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحجت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل  
 الاخرى فقد باشر المحذور بيمينه فحنت واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البرالى وجود  
 الغاية فصار بارا كالمو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في  
 عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي  
 يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاني عمرو وما رأيت عمرا لكن  
 رأيت بشرا قال الله تعالى \* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم \* فالاولى ان يقال تعذر العطف  
 باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان  
 يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم  
 وانصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك  
 جعل بمعنى الغاية \* وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا  
 او لا دخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع  
 بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح  
 غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جملة غاية وجب العمل بالتخيير فيصير  
 ملتزما بالكفارة باحدى اليمينين كأنه قال ان حنت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى  
 كفارة وشرط الحنت في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في  
 الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنت في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير  
 نفسه في التزام الحنت باحدى اليمين فاذا لزمه الحنت باحدى اليمين بطلت الاخرى كما لو قال  
 لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنت في احدهم لزمه  
 جزاؤه وبطل الآخر \* ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية  
 وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنت في الثانية لان  
 شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فيحتمل فيها وتبطل الاولى لما قلنا  
 كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال  
 اصحابنا فيمن قال  
 والله لا ادخل هذه  
 الدار او ادخل هذه  
 الدار الاخرى ان  
 معناه حتى ادخل  
 هذه فان دخل  
 الاولى او لا حنت  
 وان دخل الاخرى  
 او لا انتهت اليمين  
 وتم البر لما قلنا ان  
 العطف متعذر  
 لاختلاف الفعلين  
 من نفي واثبات  
 والغاية صالحة لان  
 اول الكلام حظر  
 وتحريم فلذلك  
 وجب العمل بمجازه  
 والله اعلم



## ( باب كلمة حتى )

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فأفردنا الشيخ باب على حدة وأورد  
 الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رغبة للتناسب \* هذه كلمة أصلها للغاية أي هي  
 في أصل الوضع للغاية في كلامهم \* هو حقيقة هذا الحرف أي معنى للغاية هو المعنى الحقيقي لهذا  
 الحرف لا يسقط معنى للغاية عنه أي عن هذا الحرف \* الإيجاز أي إذا استعملت مجازاً كما  
 إذا استعملت للعطف المحض في الأفعال فإن معنى للغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق إذا  
 استعملت في غير موضوعاتها \* ليكون الحرف موضوعاً للمعنى يخصه \* اللام متعلقة بقوله هو  
 حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في يخصه إما أن يكون راجعاً إلى الحرف والبارز إلى معنى  
 أو على العكس أي أننا قلنا معنى للغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعاً للمعنى يخص  
 ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك أو يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف  
 \* فإن قيل كيف ينتفي الترادف وقد وضع للغاية حرفاً إلى أيضاً \* قلنا قد ثبت الفرق المانع من  
 الترادف بينهما وذلك أن للغاية في حتى يجب أن تكون موضوعاً بان تكون شيئاً ينتهي به  
 المذكور أو عنده كالرأس للسمكة والصبح للبارحة ولا يشترط ذلك في الـ فامتنع قولك نمت  
 البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل قال الله تعالى \* وإيديكم إلى المرافق \*  
 واليد من رؤس الأصابع إلى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه  
 بخلاف إلى فإنه يدخل على المضمر والمظهر جميعاً لأن للغاية في حتى لما وجب أن يكون آخر  
 جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه والمضمر لا يمكن أن يكون جزءاً من الشيء بل هو  
 نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما يشترط ذلك في الـ لم يمتنع دخوله على المضمر \* وذكر  
 في كتاب بيان حقايق الحروف أن إلى لا تنتهيه ابتداءً فيما يدل عليه على نقيض من تقول  
 خرجت من البصرة إلى الكوفة فمن لا ابتداءً للغاية وإلى لا انتهاءً بها ولا يجوز أن يستعمل حتى  
 في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لأن إلى أصل في للغاية لا تخرج  
 من معناها إلى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى للغاية فإنها تخرج إلى غيرها من المعاني  
 قوله ( وقد وجدناها تستعمل للغاية ) جواب عما يقال قد سلمنا أن الأصل في الكلمة أن  
 تكون موضوعاً للمعنى خاص ولكن لا نسلم أن ذلك المعنى هو للغاية ههنا بل يحتمل أن يكون  
 غيره لكونها مستعملة في غيره \* يقال قد وجدناها مستعملة في للغاية بحيث لا تسقط معنى  
 ان غاية عنها وإن استعملت في معانٍ آخر كما سنبين فعرفنا أن معنى للغاية هو المعنى الأصلي لهذا  
 الحرف وأنه موضوع لهذا المعنى قوله ( فإنه بقي ) اعلم أن مذهب أكثر النحاة أن ما بعد  
 حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في نفي قولهم أكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى  
 الصبح لم يؤكل الرأس وما نمت الصبح وذلك لأن الأصل في للغاية أن لا تكون داخلة في المعنى  
 للمعرف \* ويؤيده قوله تعالى \* سلام هي حتى مطلع الفجر \* فإنه انوقف على سلام لم يدخل  
 مطلع الفجر تحت حكم الليلة \* وكذا أن لم يوقف لأن سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر

## ( باب حتى )

هذه كلمة أصلها  
 للغاية في كلام العرب  
 هو حقيقة هذا  
 الحرف لا يسقط ذلك  
 منه الإيجاز ليكون  
 الحرف موضوعاً  
 للمعنى يخصه وقد  
 وجدناها تستعمل  
 للغاية لا يسقط عنها  
 ذلك فعلنا أنها  
 وضعت له فاصلها  
 كمال معنى للغاية فيها  
 وخلصها لذلك  
 بمعنى إلى كقول الله  
 عز وجل حتى مطلع  
 الفجر وتقول أكلت  
 السمك حتى رأسها  
 أي إلى رأسها فإنه  
 بقي أي بقي الرأس  
 وهذا على مثال  
 سائر الحقائق

على ماروى في حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في  
كعبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يفرق الملائكة في الناس حتى  
تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر \* وقد  
ضرح في شرح الملحمة فقيل ما اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلتى السمكة  
والبارحة \* وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها  
نص عليه في المتصد فقال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة  
حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيدا لمعنى  
ان زيدا قد ضربته \* قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية تقول  
ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائنى القوم حتى زيد \* وقد صرح بان في مسائل  
السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح \* وتابعه في ذلك جار الله فقال  
في الفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم  
الصباح \* وذلك لان الغرض ان يقضى الشيء الذى تعلق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى يأتى الفعل على  
ذلك الشيء \* كما فعلوا انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتياً على السمكة كلها ولذلك امتنع  
اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا هو قد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام  
عن الفائدة فلم يصح \* ورأيت في نسخة من شروح النحويان كلمة حتى اذا كانت لغاية لا تدخل الغاية  
تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يميل الشيخ ابو منصور السفار والشيوخ  
الامام على الزدوى ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضاً  
للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب  
المقنضب وابن الوارق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافى ايضا \* مثال  
الاول زارنى اشرف البلدة حتى الامير وسبى الناس حتى العبيد \* ومثال الثانى قرأت القرآن  
حتى الصباح فالصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى  
الى \* فبين بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به  
ايضاً ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ سهو لانه خلاف ما فى الكتب المشهورة وتصحيح  
فانه من النقي لامن البقاء ومعناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اى حرف  
حتى للعطف اى فيه او يضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث  
ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بانغيا وترتب عليه ولكن مع قيام  
معنى الغاية \* قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة في  
تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائنى القوم حتى زيد  
بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتغير بالعطف الحكم  
وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو \* ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء  
\* او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة \* وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل للعطف  
لما بين العطف والغاية  
من المناسبة مع قيام  
معنى الغاية تقول  
جائنى القوم حتى زيد  
ورأيت القوم حتى  
زيدا فزيدا ما افضلهم  
واما اردلهم ليصلح  
غاية الا ترى الى  
قولهم

في ان ما بعدها يجب ان يكون مجازا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى جارا و ضربت الرجال حتى امرأة كقول ضربت القوم و جارا وذلك لانها لغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا تصور ان يكون طرف الشيء من غير فلو قلت رأيت القوم حتى جارا كنت جمعت الجار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقويتها صاعدين \* واذا اخذ من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الاقوياء الراكين وتنزل فتنهى الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجه الاول \* وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلثاني حتى فلانة او اعتقت اماني حتى سالما لم يعنى مادخل عليه كلمة حتى لان العلمان والاماء جنسان مختلفان \* ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مبارك لا يعنى مبارك لانه ليس يجره لسالم \* بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعنىون جميعا لا مكان حمل الى على معنى مع كافي قوله تعالى \* ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم \* كذا في كتاب بيان حقايق الحروف \* قولهم استنت الفصال حتى القرعى \* الاستئنان هو ان يرفع يديه ويترحمها معا وذلك في حالة العدو \* والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو يتر ابيض يخرج بالفصال \* هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلوقدره \* فجعل عطفها هو غاية لانتهاء الاستئنان باستئنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص لغاية \* وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية \* وقد تدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعدها ما اذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس \* شعر \* مطوت بهم حتى تكل غزيرهم \* وحتى الجياد ما يقدرن بارسان \* فالجياد مبتدأ وما يقدرن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجر دخول حرف آخر عليها كما لم يجر اذا كان حرف عطف قطعا في قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تترك لا تقول ضربت القوم وفمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في كون ما بعدها مما مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة فانها في هذا المحل الابتداء للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستئناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي للضرب فانه ينهى بها على احتمال ان ينسب اي ذلك الخبر المثبت من جنس ما قبله \* اليه اي الى المتكلم قوله (ومواضعها) اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأ كقوله سرت حتى ادخلها \* او غاية هي جملة مبتدأ كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل لغاية فوجب العمل به ما يمكن \* فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا دخل حرف جر قلنا اما جاز ذلك لكونه ان قد رافى ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقدير او يكون ما دخل عليه مجرور المحل بها \* وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة \* وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها لغاية \* فاذا قال عبدي حر ان لم يخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

(لا يمكن)

استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفها هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكت حتى رأسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهي غاية مع ذلك فان كا خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره والافيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأ هي غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غير اعنى حتى رأسها مأكول او مأكول غيري ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأ وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار بما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه  
 بر في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني  
 او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا يمتد لكن الضرب  
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل  
 غاية فيجعل على الجزاء \* قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لاجود  
 فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين  
 للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية  
 \* فان لم يستقم فللمجازاة اي ان لم يستقم ان يجعل غاية نفوات المعنيين المذكورين او احدهما  
 يحمل على المجازاة بمعنى لام كي للنسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود  
 الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية \* وهذا الى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم  
 لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية فيجعل للغاية كقوله ان  
 اضربك حتى تصبح فعبدى حر \* وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال  
 نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه \* فان تعذر هذا اي  
 جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض \* وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها  
 في الافعال ثبت مسائل اصحابنا في الزيادات \* وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان كلمة حتى في الاصل  
 للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المعيا ممتدا وان يكون مادخلت  
 عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه \* فان تعذر حملها على الغاية تحمّل على لام السبب ان امكن  
 وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص  
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافى نفسه عادة  
 \* فان تعذر ذلك يحمّل على العطف \* ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع  
 قبل الغاية بحث في يمينه \* ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لاجود  
 السبب \* ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر قوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)  
 \* وحتى تغتسلوا وحتى تستأنسوا \* كلمة حتى في هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو  
 قوله عز اسمه فاتوا \* وقوله لا تقربوا الصلوة \* وقوله لا تدخلوا \* يحتمل الامتداد اذا المقاتلة  
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهاها وكذا المنع من اداء الصلوة جنباً تمتد  
 والاعتسال يصلح منهاها \* وكذا المنع من دخول بيت النمر تمتد الاستيناس وهو الاستبذان  
 يصلح منهاها قوله ( قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ) اي كيلا يكون فتنة اي محاربة  
 \* وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال  
 واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح  
 سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي \* وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون  
 حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قطو يكون

فان لم يستقم فللمجازاة  
 بمعنى لام كي وهذا اذا  
 صلح الصدر سببا ولم  
 يصلح الاخر غاية  
 و صلح جزاء وهذا  
 نظير قسم العطف من  
 الاسماء فان تعذر هذا  
 جعل مستعار للعطف  
 المحض وبطل معنى  
 الغاية وعلى هذا  
 مسائل اصحابنا  
 في الزيادات  
 ولهذه الجملة ما خلا  
 المستعار المحض ذكر  
 في كتاب الله تعالى  
 قال الله تعالى حتى  
 يعطوا الجزية عن  
 يدهم صاغرون  
 وحتى تغتسلوا  
 بمعنى الى وكذلك  
 حتى تستأنسوا ومثله  
 كثير وقاتلوهم حتى  
 لا تكون فتنة وقال

وزلزوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ﴿ ١٦٤ ﴾ ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله ( قال الله تعالى  
وزلزوا حتى يقول الرسول \* اول الاية \* ام حسبتم ان تدخلوا الجنة \* ام منقطعة ومعنى  
الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستمهاده لما ذكرنا كانت عليه الامم من الاختلاف على  
النبيين بعد محمى \* البيئات \* ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منظر اى احسبتم ان  
تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه \* ولما يأتكم مثل الذين \* اى حالهم التى هى مثل فى الشدة  
\* ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة \* والضراء المرض والجوع \* وزلزوا وازعجوا  
ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع \* حتى يقول الرسول قريء  
بالنصب والرفع وللنصب وجهان \* احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حر كوا بانواع البلايا الى  
الغاية التى قال الرسول وهو اليسع او شياء متى نصر الله اى بلغهم الضجر ولم يبق لهم ضبر  
حتى قالوا ذلك \* ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة \* الا ان نصر الله قريب \*  
على اعادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون  
فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل يتهى فعلهم عند مقالته \* ولا يقال  
ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم \* لانا نقول لما زلزوا كان  
الزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل  
التحرفانهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول \* على ما هو موضوع  
الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء الغيام غير ان يكون لها  
اثر فى انتهائهم كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من  
غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء \* او معناه من غير ان يكون للغير اثر فى ايجاد الغاية واثباتها  
كحدود الدار اعلام على انتهائهم غير ان يكون للدار اثر فى ايجادها \* والوجه الثانى ان يكون  
بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزوا حتى يقول الرسول ذلك القول \*  
فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه \*  
ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الخال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجربطنه  
الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غايته  
وهى جملة مبتدأة قوله ( لان الفعل ) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب \* يحتمل الامتداد  
بطريق التكرار يعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض  
الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كاجلوس والركوب \* والضرب من هذا  
القبيل فكان شرط البر وهو المدالى الغاية المضرو به له متصور او اذا كان محتملا للامتداد بالطريق  
الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة  
فيكون شرط الخنث متصور ايضا ولا بد من تصور شرط الخنث لانه قاعد اليمين حتى لو قال والله لا اقتل  
فلانا و فلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الخنث غير متصور هنا كشرط البر كذا فى بعض  
الشروح \* وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصيام واشتكاؤ اليدى تأمها و شفاغة فلان ودخول

لمقالة الرسول وينتهى  
فعلهم عند مقالته على  
ما هو موضوع الغايات  
انها اعلام الانتهاء من  
غير اثر والثانى  
وزلزوا حتى يقول  
الرسول فيكون فعلهم  
سببا لمقالته وهذا  
لا يوجب الانتهاء  
وقرى حتى يقول  
بالرفع على معنى جملة  
مبتدأة اى حتى  
الرسول

يقول ذلك فلا يكون  
فعلهم سببا ويكون  
متأهيا به وقال محمد  
فى الزيادة فى رجل  
قال لرجل عبدى  
حران لم اضربك  
حتى تصبح او حتى  
تشكى يدى او حتى  
يشفع فلان او حتى  
تدخل الليل ان هذه  
غايات حتى اذا قلع  
قبل الغايات حنث لار  
الفعل بطريق التكرار  
يحتمل الامتداد فى  
حكم البر والكف  
عنه محتمل فى حكم  
الخنث لا محالة وهذه  
الامور دلالات  
الافلام عن الضرب

فوجب العمل بحقيقتها

فصار شرط الحث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حران لم آتك حتى تغذي فاتاه فلم يغذه لم يحث لان قوله حتى تغذي لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غاية فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدي حران لم آتك حتى اتغذ عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح آتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم آتك حتى اغذيك فصار كانه قال ان لم آتك فانغذ عندك حتى اذا اتاه فلم يغذ

اليلة دلالات الافلاح اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها\* فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حائثا\* فان قبل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحث في الحال\* قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لخطه من جهته في الحال هذا هو العادة فيتعبد به اليمين\* وهذا الذي ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليه اعرف ظاهره وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى يموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف\* ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الأئمة رحمه الله قوله (حتى تغذي لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرط الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يندق عنده شيئا فكأنما زار ميتا\* والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة لاحسان\* وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرط البر\* وكذا الحكم في قوله ان لم تأتني حتى اغذيك\* ولو قال عبدي حران لم آتك حتى اتغذي عندك او قال ان لم تأتني حتى تغذي فعبدي حران حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه\* لان هذا الفعل اى التغذية من غذاه الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام\* لو دعيت الى كراع لاجبت\* الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى او جس الخليل صلوات الله عليه خيفة في نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منه للاتيان\* او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التي يتنى عليها الغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هي داعية اليه اذا الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حل حتى على الغاية ولا يصلح آتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتك فانغذ عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يغذ) الى آخره\* اعلم ان هذه المسئلة على وجهين\* اما ان وقت اليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغذي عندك\* او لم يوقت\* فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متاخيا عنه كان بارا الوجود بشرط البر\* الا اذا عنى الفور فيشترط وجود

الفعلين بصفة الاتصال \* وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العبر بصفة الاتصال  
او التراخي اذالم ينوالفور وشرط الحث عدم احدهما في العبر هذا حاصل ما ذكر في عامة  
نسخ الزيادات \* وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آنك حتى  
انغذي عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تغذي عندك اليوم فكذا فانه لم يتغذ  
عنده في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد \*  
وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجي البر وهو التغذي في وقت آخر وهكذا ذكر  
شمس الأئمة في شرح الزيادات ايضا \* واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب  
حتى اذا اتاه فلم يتغذ ثم تغذي من بعد غير مترخ فقد برنوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذ  
مع قوله تغذي من بعد غير مترخ نوع منافاة \* وظني ان المسئلة كانت موضوعة  
في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الأئمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ  
اليوم عن قلم الكاتب \* وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا اتاه اي  
في اليوم \* فلم يتغذ عنده اي على فور الاتيان \* ثم تغذي من بعد اي من بعد ان لم يتغذ على  
الفور \* غير مترخ اي عن اليوم فقدر \* وان لم يتغذ في اليوم اصلا حث \* فاما اذا اجرينها  
على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادري معنى قوله غير مترخ اذ لو قدرت  
غير مترخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذ ولو قدرت غير مترخ عن العبر لا  
فائدة فيه اذ لا يتصور التغذي مترخا عن العبر \* وفي بعض الحواشي ثم تغذي من تغذي غير  
مترخ اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا عرف صحته قوله ( وهذه استعارة ) اي  
استعارة حتى لعني العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد  
في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان  
ينبغي ان لا يجوز لأنها من باب اللغة ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى  
اي استخراجها بقريحيته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان أئمة اللغة  
مثل ابي عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنا عن الدليل \* اذا قلت حذام فصدقوها  
\* فان القول ما قلت حذام \* وذكرا ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس كذا  
قاله محمد بن الحسن على ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح  
للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد ما ذكر في الكتاب \* وهذا اي ما ذكرنا من استعارة حتى  
للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا \* في غير هذا الباب اي باب حتى مثل استعارتهم البيع  
للتكاح والعناق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها \* واذا استعير اي حتى للعطف استعير بمعنى  
الفاء اي بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة  
للاغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما \* و الامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تمدرا الحمل  
على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال في قوله ان لم آنك  
اليوم حتى تغذي عندك تقديره ان لم آنك اليوم وان تغذي عندك والله اعلم

ثم تغذي من بعد غير  
مترخ فقد بر وان لم  
يتغذ اصلا حث وهذه  
استعارة لا يوجد لها  
ذكر في كلام العرب  
ولا ذكرها احدهم  
أئمة النحو واللغة فيما  
اخرجها لكنها استعارة  
بديعة اقترحها اصحابنا  
على قياس استعارات  
العرب لان بين العطف  
والغاية مناسبة من  
حيث يوصل الغاية  
بالجملة كالمعطوف  
وقد استعملت بمعنى  
العطف مع قيام الغاية  
بلا خلاف فاستقام  
ان يستعار للعطف  
المحض اذا تعذرت  
حقيقته وهذا على  
مثال استعارات  
اصحابنا في غير هذا  
الباب وينبغي ان يجوز  
على هذا جاءني زيد  
حتى عمرو وهذا غير  
مسموع من العرب  
واذا استعير للعطف  
استعير لعني الفاء  
دون الواو لان الغاية  
تجانس التعقيب

( باب حروف الجر )

( باب حروف الجر )

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المائل لزيد \*  
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضى بمعاني الافعال الى الاسماء الباء للالصاق  
هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع \* وليكون  
عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى  
نقيا للاشتراك \* هو له حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا \* ثم الاصل اق يفتضى  
طرفين ملصقا وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي  
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم \* ولما كان  
المقصود في الاصل اق ايصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وتجرت  
باقدم ووقعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس  
كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء \* ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا  
انها للالصاق وان الاصل اق يفتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به  
هو التبعية صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة \* الا ترى ان  
الفرض الاصلى في البيع الانتفاع بالملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من  
القدود وهى ايسر بمنفعة بها في ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء ولهذا  
يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده \* اذ ادخل الباء في الكرم الموصوف صار ثمنا  
بدلالة الباء وينتقد البيع مساومة ووجب الكرم في الذمة حالما كان اسمى دراهم او دنانير لان  
المكيل والموزون مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيهما قبل اقبض بالاستبدال كما في سائر  
الاثمان \* وان ادخل الباء في العبد الماشر وادخل الباء في الكرم الموصوف انه قد سلم او يصير  
العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم ويصير الكرم مبيعا لضافة الباء  
اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به  
قبل اقبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله ( ان اخبرتني بقدم فلان ) الى  
اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجوامع الاخبار يفتضى مفعولين احدهما الذى يباعه  
والثاني الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدم فلان كان القدم  
مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لاحقية ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتجج الى  
مفعول اخر هو كلام كأنه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدمه فبقدمه واقعا على حقيقة فعله  
والصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده \* فاما اذا قال  
ان اخبرتني ان فلانا قدم بالخبر به هو القدم وهو المفعول والقدم بحقيقة لا يصلح مفعول الخبر  
فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحث كأنه قال ان تكلمت بهذا فعبدى حر \* ولا  
يلزم عليه قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذابة الت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا للحمد مع ان  
حبه لم يلصق بقلبه لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكن الاطلاع على ما في القلب فلم يفتت

اما الباء فلا لصاق  
هو معناه بدلالة  
استعمال العرب  
وليكون معنى تخصصه  
هو له حقيقة ولهذا  
صحبت الباء الاثمان  
فبين قال اشترت منك  
هذا العبد بكر من  
حنطة ووصفها ان  
الكر ثمن يصح  
الاستبدال به بخلاف  
ما اذا اضاف العبد  
ان الكرم فقال اشترت  
منك كرم حنطة  
ووصفها بهذا العبد  
انه يصير سلما لا يصح  
الاموؤجلا ولا يصح  
الاستبدال به لانه اذا  
اضاف البيع الى  
العبد فوجبه اصلا  
والصقه بالكرفصار  
الكر شرطا يلصق  
به الاصل وهذا حد  
الاثمان التى هى  
شروط واتباع  
ولذلك قلنا في قول  
الرجل ان اخبرتني  
بقدم فلان فعبدى  
حر انه يقع على الحق



اليه فاما القدم فامر محسوس فاعتبر الالتصاق به\* وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلنتى ان فلانا  
 قدم فعبدى حرف اعلمه حيث لم يحث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلنتى بقدمه لان الاعلام  
 ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما  
 \* فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا\* وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا\*  
 اى علما الا ترى ان الخبر من اسماء الله تعالى كالعلم بل ابلغ منه لانه اسم للعلم بالاسرار  
 الخفية ولهذا سمي الا كارخبرا العلة نجبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان  
 الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في صورتين كافي الاعلام\* قلنا الحقيقة  
 ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق  
 والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فهذا افتراق  
 قوله (لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اى الاخبار لكونه معمول بالباء فلا يصلح  
 معمول لا شئ\* اخر\* ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصح معمول للعامل اخر في الظاهر  
 ولكن لان سلم انه لا يصح معمول لا شئ\* آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء  
 ومنصوب المحل بالفعل الا ترى ان في قوله خبرنى بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار  
 والمجرور المفعول الثانى من غير اضمار شئ\* اخر اذ لا يستقيم فيه خبرنا ملصقا بهذا  
 الخبر زيد فكذا هذا\* ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالتصاق حقيقة وقد يجى التعدي بمعنى  
 الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اى اذبه و اخرجوه والاخبار بما تمضى الى المفعول الثانى  
 بنفسه وبالباء ففيما يمكن جملة متعديا بنفسه وجب ان قول لا تنبى الباء على حقيقتها وان لم يمكن  
 ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القبول الثانى فاذلك  
 افتراق\* وان مع ما بعدها مصدر اى فى تأويل المصدر كما فى قولك اعجبنى ان زيدا قام او قائم  
 وبلغنى ان عمرا منطلق معنا اعجبنى قيام زيد و باغنى انطلق عمرو واذا كان فى معنى المصدر  
 صار فى تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان  
 لا حقيقة فعل القدم لان الاخبار قول والقدم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول\*  
 يوضح: ان فى قولك ضربت زيد الا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول  
 حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدم لا تصلح مفعول خبرنى لانه قول والقدم فعل  
 الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدم  
 ههنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول خبرنى وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك  
 لا يعدو الى القدم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له\* واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان خبرنى ان  
 فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبر به لا ما يوجب وجوده  
 لا محالة فصار شرط الحث كلاما يصلح دليلا على القدم و قد وجد ذلك فى الاخبار كاذبا فيحث  
 قوله (ولهذا) اى ولان الباء للالتصاق\* قالوا يعنى اصحابنا فى قول الرجل انت طالق بمشية  
 الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالتصاق يودى معنى الشرط اى بفضى اليه\* وذلك لانه

لان ما صحبه الباء لا  
 يصلح مفعول الخبر  
 ولكن مفعول الخبر  
 محذوف بدلالة حرف  
 الالتصاق كما يقول  
 بسم الله اى بدأت به  
 فيكون معناه ان  
 اخبرتنى ان فلانا قدم  
 فانه يتناول الكذب  
 ايضا لانه غير مشعول  
 بالباء فصلح مفعولا  
 وان ما بعدها مصدر  
 ومعناه ان اخبرتنى  
 خبرا ملصقا بقدمه  
 والقدم اسم لفعل  
 وجود بخلاف قوله  
 ان اخبرتنى قدمه  
 ومفعول الخبر كلام  
 لا فعل فصار المفعول  
 الثانى التكميل بقدمه  
 وذلك دليل الوجود  
 لا موجب له لا محالة  
 ولهذا قالوا فى قول  
 الرجل انت طالق  
 بمشية الله وبارادته  
 انه معنى الشرط لان  
 الالتصاق يودى  
 معنى الشرط ويفضى  
 اليه وكذلك اخواتها  
 على ما قال فى  
 الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالتصاق بدون الملصق به وهذا هو  
 معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب للمعرف  
 فهذا لا يقع شيء كقولنا ان شاء الله \* ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا  
 وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم \* وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا  
 والمحبة \* على ما ذكر في الزيادات \* المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة  
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى  
 العبد ايضا في الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تمليكا  
 فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل  
 او الى العبد \* وذلك لان معنى قوله يا امر فلان او يحكمه او يأذنه او يعلمه يا امر فلان اي او يحكم  
 فلان على بذلك او يأذن فلان لي بذلك او يعلم فلان مني ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع  
 ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لفلان احكم وامر واعلم واذن لا يكون شيء منه  
 تخيير ابل يكون قوله احكم الزامه لذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان  
 يكون تخييرا منه لفلان كذا في زيادات شمس الأئمة \* فان قيل هلا جلت الباء في مسألة المشية و  
 اخواتها على السببية لانهما قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى \* جزاء بما كنتم تعملون بما عصوا جزيتهم  
 بغيرهم \* واذا جلت على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليق  
 يدل على تحقق الايقاع لاعلى انتفائه \* قلنا الجملة على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى  
 الالتصاق لان في الالتصاق معنى الترتب لانه يقتضي ملصقه مقدمه على الملصق زمانا لا يمكن  
 الالتصاق بي والترتب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة  
 مقارن للمعلول زمانا فوله (وقال الشافعي) الى اخره \* ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله  
 تعالى \* وامسحوا برؤوسكم للتبويض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت \* التبويض لغة يقال مسح  
 الرأس اذا استوعبته ومسح بالرأس اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال \* ولان  
 الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا  
 يتأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا برؤوسكم فيكون تقدير الواجب  
 ثلاثة اصابع او ربع الرأس زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد فيكون مردودا \* ولا معنى لقول  
 من يقول مطلق مسح البعض ايس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق  
 فعرفنا ان المراد بعض \* قدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبي وهو  
 ما روى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانه \* لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب  
 الواجب عندي الا عدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه  
 قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب فكذا ههنا \* وقال مالك رحمه الله الباء صلة  
 اي مزينة زيدت للتأكيد كما في قوله تعالى تذب بالدهن \* وقوله عز اسمه \* ولا تلقوا بأيديكم  
 الى التهلكة \* اي لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزينة وجب مسح الكل كما لو قيل  
 وامسحوا برؤوسكم \* قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالجزء لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعي الباء  
 للتبويض في قول الله  
 تعالى وامسحوا  
 برؤوسكم حتى اوجب  
 مسح بعض الرأس  
 وقال مالك رحمه الله  
 الباء صلة لان المسح  
 فعل متعد فيؤكد بالباء  
 كقوله تعالى تذب  
 بالدهن فيصير  
 تقديره وامسحوا  
 رؤوسكم

وقلنا اما القول  
 بالتبعض فلاصله  
 في اللغة والموضوع  
 للتبعض كلمة من وقد  
 بينا ان التكرار  
 والاشراك لايبث  
 في الكلام اصلا وانما  
 هو من العوارض فلا  
 يصار الى الغاء الحقيقة  
 والاقتصار على  
 التوكيد الا بضرورة  
 بل هذه الباء للصاق  
 وبيان هذا ان الباء اذا  
 دخلت في آلة المسح  
 كان الفعل متعديا الى  
 محله كما تقول مسحت  
 الحائط بيدي فتناول  
 كله لانه اضيف الى  
 جلته ومسحت رأس  
 اليتيم بيدي واذا دخل  
 حرف الصاق في  
 محل المسح بقى الفعل  
 متعديا الى الآلة  
 وتقديره وامسحوا  
 ايديكم برؤسكم اي  
 الصقوها برؤسكم فلا  
 تقتضى استيعاب  
 الرأس وهو غير  
 مضاف اليه لكنه  
 يقتضى وضع آلة  
 المسح وذلك لا  
 يستوعبه في العادات  
 فيصير المراد به اكثر  
 اليد فصار التبعض  
 مرادا بهذا الشرط

العهدتين فكان الاخذ به اولى على انا ان علمنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء  
 للصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكلمة لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس  
 قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعض فلاصله) اي القول بالتبعض كلام عن تشبهى لا دليل عليه  
 اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعض انما الموضوع للتبعض كلمة من فلو افادت الباء  
 التبعض لوجب التكرار اي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشراك ايضا لان الباء  
 للصاق بالاتفاق فلو افادت التبعض لكان لفظ واحد الاعلى معنيين مختلفين وكل منهما خلاف  
 الاصل لما مر غير مرة \* هذا رد الكلام القائلين بالتبعض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة قد رد القول  
 مالك اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب  
 العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه  
 فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو اصلها \* ويان هذا اي بيان انها للصاق في الآية وان  
 التبعض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل  
 متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي او  
 مسحت بيدي الحائط واذا دخلت في المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى  
 انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله  
 او بعضه لكن بهذه الآلة \* واذا تقرر هذا صار تقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى  
 هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك \* لانه اي المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف  
 الى اليد \* والواو في قوله وهو غير مضاف للمحل والجملة في معنى التعليل \* لكنه اي لكن هذا  
 الكلام يقتضى وضع آلة المسح على الرأس والصاقها به \* وذلك اي وضع الآلة لا يستوعب  
 الرأس في العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة \* الا ان على هذا التفسير لا يصلح  
 قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب في لا يستوعبه عائدا الى الآلة  
 على تأويل المذكور اي الوضع لا يستوعب الآلة في العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى  
 ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس  
 فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذي يحكى  
 حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع \* فصار التبعض مرادا بهذا الشرط اي صار التبعض  
 مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالآلة المسح اوباكثرها لان يكون مطلقا للتبعض  
 مرادا عملا بالباء كما قال الشافعي رحمه الله \* وعبارة شمس الأئمة اوضح فانه قال واذا قرنت  
 الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل  
 وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع  
 بمحل المسح ومعنى التبعض انما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء \* وذكر في بعض نسخ اصول  
 الفقه لما شايخنا بهذه العبارة قوله تعالى \* وامسحوا برؤسكم \* ادخل حرف الباء في المحل فيتعدى  
 الفعل الى الآلة وهي اليد كما قيل \* وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع  
 ينقسم آحادا على آحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال وامسح كل واحد منكم برأسه يده

( فاذا )

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح \* ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر  
 الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التيميم باقامة الاكثر لا بحرف الباء \* وذكر الشيخ رحمه الله  
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للاصلاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الان كلمة الباء  
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم  
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الا لصاق به لانه يعدم كما وجد  
 وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف  
 في الفعل هو الا لصاق فيصير الفعل هو المقصود لانيات صفة الا لصاق فيه والمحل انما راعى  
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما راعى لتحصيل المقصود انما راعى بقدر  
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه  
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض لغة \* واعلم ان لما ائتمار حهم الله في تقدير  
 فرض المسح طريقين \* احدهما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض للممكن  
 مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فيذبح ان يكون كذلك ههنا ولهذا الوزاد  
 على المقدار الذي قدره لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخلة تحت الامر بعضا مطلقا  
 لوقع الزائد فرضا كما نرى على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلا فيتعرف  
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الان في اثبات الاجال بهذا الطريق نوع  
 ضعف فان الخصوم لم يسئلوا الاجال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو  
 معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي يدلنا لانه اسلم قوله ( واما الاستيعاب ) الى  
 اخره بجواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى \* فامسحوا بوجوهكم وايديكم في المحل وقد  
 شرط فيه الاستيعاب كافي الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة  
 المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار \* يكفيك ضربتان ضربته لوجهه وضربه للذراعين \* وبمثلها  
 زاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى \* ثبت بالدهن فصار  
 كانه قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب \* وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط  
 الاستيعاب ايضا لان التيميم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام  
 الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تحفيقا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على  
 ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود المعيد وكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة  
 او ابراهم عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الوجود والرداء ثم الاستيعاب في غسل في هذين  
 العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط  
 الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخلف  
 والرأس قوله ( وعلى هذا ) اي يمتنى على ان البلاء للاصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من  
 هذه الدار الا بذني فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه جئت  
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا

فاما بالاستيعاب في التيميم مع قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فتأبى بالسنة المشهورة ان النبي عليه السلام قال فيه ضربتان ضربته لوجهه وضربه للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان وعلى هذا قول الرجل ان اخرجت من الدار الا بذني انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للاصاق

فصار عاما وامتنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج  
 داخلا في الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الابتساع او بملاءة  
 فانت طالق فتي خرجت بقناع او بملاءة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير  
 قناع او بملاءة طلقت فكذا هذا قوله (فانتضى ملصقا به) اي شيئا يلتصق بالاذن اذ لا بد  
 للجبار والمجرور من متعلق \* وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام  
 عليه \* فصارعا ما ي صار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت  
 بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لمعوم صفة كما مر تقريره في قوله لا تزوج  
 الامراة كوفية \* وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم \* لانه اي المستثنى وهو الاذن  
 خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج \* الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج  
 ههنا بخلاف قوله الاباذني فانه يستقيم ان يقول الاخر وجا بذني ولو قال الاخر وجان آذن لك  
 كان كلاما مختلا \* قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى  
 عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث  
 وهو بمنزلة قوله الاباذني \* واحج بقول الله تعالى \* لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم \* وقد  
 كان تكرار الاذن شرطا \* ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب  
 تقدير الصلة فيه وهي الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذني \* قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به  
 واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز \* واحج اصحابنا بقول الله تعالى \* الا ان نعمضوا فيه \*  
 والا ان يحاط بكم \* ومعناه الغاية \* ولان الكلام اذ بطلت حقيقة تعين مجازه وحقيقة الاستثناء  
 معتدرة ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثنا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل  
 بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على  
 خلاف الغاية كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف  
 درهم الامانة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت في تسعمائة فيجعل غاية  
 بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذني لان حرف الالتصاق يقتضي ملصقا في كلام العرب وحذفه  
 سائق لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالتصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صحيح  
 الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء فكأنه قال الاخر وجا  
 باذني فصح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير  
 دليل فلذلك تعذرت حقيقة فتعين مجازه \* ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى \* الا ان يؤذن  
 لكم \* لان التكرار منه ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله  
 تعالى \* حتى تستأنسوا \* بل التكرار عرف بقوله تعالى \* ان ذلكم كان يؤذي النبي \* فان نوى بقوله  
 الا ان آذن الاباذني صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق  
 سابق وفيه تشديد عليه فيصنق \* وان نوى في قوله الاباذني الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء  
 يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة في المعنى

فانتضى ملصقا به  
 لفة وهو الخروج  
 فصار الخروج  
 المصاق بالاذن  
 الموصوف به مستثنى  
 فصار عاما فاما قوله  
 الا ان آذن لك فانه  
 جعل مستثنى بنفسه  
 وذلك غير مستقيم  
 لانه خلاف جنسه  
 فيجعل مجازا عن الغاية  
 لان الاستثناء يناسب  
 الغاية

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره قوله (واما على) الى  
 اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتقا على  
 غيره ولهذا يخاطب بالجلس العالي والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه \* ومنه قولهم  
 على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه وذا يقال ركب دين \* وهو معنى قوله فصار موضوعا  
 للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء  
 والاستعلاء في لفلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار  
 اصل الموضع \* انه دين اي الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه \* الا ان يصل به الودبعة فيقول  
 لفلان على الف ودية فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الودبعة من حيث ان في الودبعة  
 وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة \* وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان  
 احسن \* وعبرة شمس الأئمة اوضح فانه قال واما على فلان لالزام باعتبار اصل الموضع لان معنى  
 حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاعه فوقه وذلك قضية الوجوب والازوم ولهذا  
 لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الا ان يصل بكلامه ودية لان حقيقة  
 الزوم في الدين \* ثم انها قد تستعار للباء لان الزوم يناسب الالتصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان  
 ملتصقا به لاجالة ولان حروف الجربوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى  
 الاسم \* قال الامام عبد القاهر على في قولك مررت على زيد او صل الفعل الذي هو مررت  
 الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا  
 الوجه \* وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان  
 استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى  
 الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال \* والاجارة فانه معاوضة مال بمنفعة \* والتكاح فانه  
 معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل للمتعذر بحقيقتها  
 تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من الزوم والاتصال في  
 الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تختمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى  
 القمار فتحمل على ما تختمله تصحيا للكلام \* واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند  
 ابي حنيفة رحمه الله \* واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ  
 والجار مع الجار اذا استعمل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه وثبوت العوض  
 مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما  
 عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولاً ثم  
 يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما  
 بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءاً من المعوض واجزاء الشرط لا يتوزع  
 على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة  
 فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته  
 ان خلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها  
 وضعت لسوق  
 الشيء على غيره  
 وارتقاعه وعلوه  
 فوقه فصار هو  
 موضوعا للايجاب  
 والالزام في قول  
 الرجل لفلان على  
 الف درهم انه دين  
 الا ان يصل به الودبعة  
 فان دخلت في  
 المعاوضات المحضة  
 كانت بمعنى الباء اذا  
 استعملت في البيع  
 والاجارة والتكاح  
 لان الزوم يناسب  
 الالتصاق فاستعمله  
 واذا استعملت في  
 الطلاق كانت بمعنى  
 الشرط عند ابي  
 حنيفة رحمه الله حتى  
 ان من قالت له امرأته  
 طلقني ثلاثا على الف  
 درهم فطلقها واحدة  
 لم يحجب شيء

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد  
فيكون بعض الشروط متقدما على الشرط وانه فاسد \* اذا عرفت هذا فلنا اذا قالت لزوجها  
طلقني ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رجاء الله حتى لو طلقها واحدة  
لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجيا \* وعندهما تحمّل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب  
عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة  
من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن  
الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمّل على المعاوضة لاحتمال الطلاق  
اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحمّل على  
الباء وكالواقلة طلقني وضرتني على الف درهم فطلقها وحدها لزوما بقدر ما يخصها من  
الالف كالواقلة بالف \* وقال ابو حنيفة رجاء الله كلمة على لزوم كباينا وليس بين الواقع وهو  
الطلاق وبين ما زمه هو الالف مقابلة لينةقد معاوضة فتحمّل على الباء بل بينهما معاينة  
لانه يقع الطلاق او لا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق \* وذلك اى التعاقب معنى  
الشرط والجزاء لامعنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة  
للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من  
الحمل على الباء \* وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا \* لان الطلاق وان دخله  
المال والمال غير قابل للتعليل بالشرط يصلح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت  
طالق على الف صحح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع \* والفاء في قوله فيصلح  
زائدة وقعت غير موقعا لانها لا تدخل في خبران \* حتى ان جانب الزوج يمين بمعنى بوايتدا  
الزوج فقال طاقنتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة  
ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الابان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت  
الف فانت طالق ثلاثا فعرفتنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق \* واذا كان  
كذلك يجعل قولها طلقني ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كما انها قالت ان  
طاقنتي ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث \* فاذا خالف اى  
الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعبه لعدم صحة انقسام الشروط  
على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب \* وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه  
فانه قال فيصير هذا اى قولها طاقنتي ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المسال بشرط الثلاث  
وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطقات الثلاث منها من حيث المعنى والقرض فان  
مقصودها تحصيل الثلاث بالمبال فصار كما انها قالت ان طلقنتي ثلاثا فلك الف \* فينبغي ان  
يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث \* ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق  
وان دخله المال يصح تعليقه بالشرط \* وفي التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما  
نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث  
الالف كما في قولها  
بالف درهم وقال ابو  
حنيفة رجاء الله كلمة  
على لزوم على ما قلنا  
وليس بين الواقع وبين  
ما زمه مقابلة بل بينهما  
معاينة وذلك معنى  
الشرط والجزاء  
فصار هذا بمنزلة  
حقيقة هذه الكلمة  
وقد امكن العمل به  
لان الطلاق وان  
دخله المال فيصلح  
تعليقه بالشرط حتى  
ان جانب الزوج يمين  
فيصير هذا منها طلبا  
لتعليق المال بشرط  
الثلاث

وطلب إيجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق  
 التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يضح لتأديته الى معنى المعاوضة في الآخرة فيصير هذا  
 منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب \* وذكر الشيخ في  
 شرح الجامع الصغير ولا يحنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت  
 للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار بحكم الاتحاد  
 دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلاثا  
 وهناك لا يجب شيء الا بايقاع الثلاث فكذلك ههنا \* وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على  
 لا تثبت الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لا تثبت العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك  
 معناه ان اكرمتي اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العدات لا تقتضى مقابلة فلا يجب  
 للمال به وجوب الاعراض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط  
 بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المقابلة كما قالت  
 ان طلقني فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع \* بخلاف الباء فانها للمقابلة  
 فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع  
 كيلا يبطل العمل به اصلا \* وانما جعلناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف  
 لانا ان جعلناها على الجزاء والمعاوية كان البدل كاه عليها كما قالت ان طلقنا فلك الف  
 وان جعلناها على المقابلة وجب بهض البدل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل  
 الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لا فائدة لها في طلاق  
 الضرة بعد طلاقها فانما هي فائدة لها اكثر في ان يجعل الالف جزاء حتى لا يلزمها شيء  
 بعض الطلاق \* وما يؤيد مذهب ابي حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسلما  
 وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت المواعدة \* فان رأى الامام الصلحة في  
 ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقتلهم \* وان كان مضي نصف السنة في القياس يرد  
 نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم \* وفي الاستحسان يرد  
 الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم المواعدة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار  
 الشرط جملة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقيقة والمواعدة في الاصل ليست  
 من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم المواعدة سنة  
 كاملة وجب رد المال كله عليهم \* وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض  
 المال كله ثم اراد الامام نقض المواعدة بعد مضي سنة فانه يرد عليهم الالفين لان المواعدة  
 كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب الاعراض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء  
 وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد  
 بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التاميق ومائت في ضمن  
 شيء لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل \* فوجب العمل بمجازة

فاذا خالف لم يجب  
 وفي المعاوضات  
 المحضة يستحيل  
 معنى الشرط فوجب  
 العمل بمجازة



وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله ( قال الله تعالى ) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة \* حقيق على ان لا قول على الله الا الحق \* اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق \* وقال تعالى \* يا ايها الذين آمنوا لا يشركوا بالله شيئا \* اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه \* فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق \* او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلته \* او هو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائمه والقائم به ولا يرضى الا بمثل ناطق به \* وكذا قالوا في قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا لا يشركوا بالله شيئا \* ان على صلته المباينة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المباينة تؤكد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله ( فاما من فالتبعض ) ذكر النماة انها لا ابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان \* وقد تكون للتبعض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم \* وللتبيين كقوله تعالى \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان \* وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج \* وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت التبعض لانه يمكن فيها وام تقده في قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها نقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج \* وكذا في قوله تعالى \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان \* وكذا قولك ما جاءني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقضاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كترى \* ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط \* وذكر الشيخ في جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها معنى التبعض وللانتراع وابتداء الغاية فصارت للتبعض \* وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا في التبعض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجلناها للتبعض ليكون له معنى يخصه \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة \* ومسائله كثيرة \* منها ما ذكر في الجامع رجل قال ان كان ماني يدي من الدراهم الاثلاثة او غير ثلاثة وسوى ثلاثة فجميع ماني يدي صدقة في المساكين فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله \* ولو قال ان كان في يدي دراهم الاثلاثة والمسئلة بحالها لشيء عليه لانه جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يا ايها الذين آمنوا لا يشركوا بالله شيئا واما من فالتبعض هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها في قوله اعتق من عبدي من شئت وما يجرى مجراه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله (واما الى فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انما انا اليك اي انت فايي وتقول قت الى فلان فيجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد يجي معنى المصاحبة كقوله تعالى \* ولاتأكلوا اموالكم الى اموالكم \* وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ النهى لا يختص بالاكل فعدى بالي اي لا تضمنوها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم و اموالهم فله مبالاة بما لا يحل وتبوية بينه وبين الحلال \* او المعنى لا ينه اكل اموالكم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء \* وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل لانها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها \* واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير \* ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولو لا الغاية لكان ثابتا فيما ورائها ايضا كقولك والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ اولاه لكانت مؤكدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر \* ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولو لا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او البراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت \* وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت فصارت تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر \* وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وهور واية عن ابي يوسف رحمه الله لان الى للتأجيل اول للتوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد اشهر \* وعندنا يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل اثبوت ايضا فيصير كالتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لانه لا زكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله \* بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت في الآجال واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التجيز وقع وان نوى الاضافة تأخر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر رحمه الله لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وعندنا دخل على اصل الطلاق فوجب تأخيره

\* وبخلاف اليقين الموقنة الى شهر لان اليقين ثابتة المحال وتقبل التوقيت فتوقفت كالاجارة فاما انعقاد اليقين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا في الاسرار \* ويسان ماذ كرفي الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كدخول قوله بعثك بألف الى شهر في الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاجب تأخير قوله (والاصل في الغاية) الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرق في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك \* فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها انغيا مثل قوله بعث من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع والافرار \* ولا يلزم على هذا قوله سبحانه \* سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى \* حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل المسجد الاقصى \* لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام \* الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جيعاً فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقي داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه \* مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في بيوع البسوط \* فان قيل لا بد للجار والمجروز من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وان ليس بمذكور ولا مضمرة قلنا تعلق الجار والمجروز بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مدا الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى \* ومقصودا والعبارة للمعاني دون الظواهر \* وذ كر صاحب الكشاف فيه في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل \* فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى \* فنظرة الى \* يسيرة \* لان الاعسار علة الانظار وبوجود اليسيرة تزول العلة ولو دخلت اليسيرة فيه لكان منظرا في كلتي الحالتين معسرا او وسرا فتبطل الغاية \* وكذلك قوله تعالى \* ثم اتموا الصيام الى الليل \* اذ لو دخل لوجب الوصال \* وما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سبق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعبين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان وقول الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا بمطلق الاسم مثل ما قلنا في المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكوا بدخولها في الغسل واخذزفروداود بالتيقن فلم يدخلها \*  
ولهذا اى ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متاولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله  
اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية في مدة الخيار  
لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد  
الاترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما يتقلب جائزا فرفنا  
انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتيقن داخله تحت  
الجملة كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لد الحكم الى موضع الغاية  
لان الاجل للترفية فطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفية \* وبخلاف الاجارة فان الغاية  
فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد تملك المنفعة بعوض فطلقها لا يوجب الادنى  
ما يتناول الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود  
عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا تدخل الغاية  
في مدة الخيار لان الغرض جعل غايته والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت  
غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره  
الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت  
الجملة لانه غاية \* ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي  
صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى  
الحاكمي الوضوء كذا في المبسوط والاسرار \* وذكر القاضي الامام في آخر هذه المسئلة ان  
مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن  
بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير  
بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق  
للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غد لا لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا  
يثبتان الا بصين والنص مع الغاية نص واحد \* ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابي  
حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك في الاجال في الايمان)  
اى وكما تدخل الغاية في الجملة في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الاجال المذكورة  
في الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا في  
رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأيد فيكون ذكر الغاية لاخراج  
ما وراءها \* ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب  
الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولان الكلام في اصل  
الوضع لا يقتضى العموم والتأيد بل مطلقه يتناول ادنى ما يطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول  
ادنى الامساك واقتضاؤه للتأيد في قوله لا كلم بالعارض وهو وقوعه في موضع النفي لا باصل  
الوضع فكان عندنا في حكم الغاية لان كون الغاية للاد اول الاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة  
رحمته الله في الغاية في  
الخيار انه يدخل  
وكذلك في الاجال في  
الايمان في رواية  
حسن ابن زياد عنه

لاباعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمدا الحكم بالنظر الى اصل الوضع للاسقاط فلا تدخل الغاية تحت الجملة كما لو قال والله لا يكن فلانا الى الابد او الى الغد بخلاف اسم اليدفائه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط ووقع في بعض النسخ وكذلك في الآجال والايان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالثناء المثلثة وكل ذلك سهولان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجمع يقتضى ان يكون في الآجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضى ان يكون الآجال داخلة في الجملة عندرواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الآجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق \* قال شمس الأئمة وفي الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اول قوله ( وقال ) اى ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمدا الوجوب اليه فلا يدخل \* وقال تدخل الغاية الاخرة كالاولى \* لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب \* وكذلك هذا في الطلاق يعنى ما ذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخرة عنده ودخول الغائتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانين \* وذكر الشيخ في بعض نسخة في هذه المسئلة هما بقولان انه جعل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته \* وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلماذا اقتضى دخولهما في المعيا وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابو حنيفة للضرورة وهى انه انما اوقع ما بين الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لا يتصور الا بالاولى فاقضى ذلك دخول الاولى لتصيرها ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثابتة ثانية بلاثالثة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلف ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجزها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسئلة الغاية ما يحتمل اشوت لان الغاية قد تدخل في الجملة اذ اقام دليله الا ترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان يأكل القمة العاشرة ولو قال اشترى عبدا الى الف درهم دخل الف كذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجزى الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحل تمنع الدخول لان الرجل يحتز عن الثالثة شدا الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لا يتناول وقال يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا في الطلاق وانما دخلت الثانية الاولى للضرورة

واما في الظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان تقول انت طالق غدا وفي غدا وقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ما ذكرنا في موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل بالطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في كله فيعين اوله فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته يانا لما ابهمه فيصدق القاضي وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلى كذا انه يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقبل انت طالق في مكان كذا وقع للمحال

لانه اخبار فينتهي صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فيقي الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله ( واما في فلظرف ) هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها وعا له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعا له وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعا لظرفه وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت عليه لقلبتا على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اي على انها للظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا في مندبل او تمر في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اي قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم \* وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء \* على ما ذكرنا في موضعه اي من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شبه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك متسما سرت يوم الجمعة الذي سرت به يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة \* واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب \* واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقضى استيعاب الغدا عني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه \* واما اذا قال في غد فوجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعمين كالو طلق لاحدى نساءه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لا تعبيرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولي لعدم المزاج والسبق فلذلك يقع فيه \* ثم استوضح ما ذكر من الفرق فقال وذلك اي الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان نوى الصوم الى الابد في وقتته ثم يفطر بعد ذلك قوله ( واذا اضيف )

اي قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال  
 حيثما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا  
 للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع  
 في مكان كان واقعا في الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الامكنة  
 واذ لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط \* الاترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو  
 موجود كان تمييز ايضا لان التعليق بامر كائن تمييز \* بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح  
 مخصصا له اذ الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافته الى زمان معروم في الحال يمكن  
 ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال \* الا ان يراد به او بقوله في الدار مثلا ضمائر الفعل بان  
 اريد به في دخولك الدار فحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل و ارادته الفعل الحال فيه \* او ذكر  
 المسبب و ارادته السبب اذ الدخول في الدار سبب كينونها فيها وكل ذلك من انواع المجاز  
 فكان مانوي محتمل كلامه فيصح ارادته و صار الدخول مضرا في الكلام و اذ صار مضرا  
 كان في معنى الشرط لما سئذ كره \* اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان  
 الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يقي فتعذر العمل  
 بحقيقة في فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء  
 على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول  
 لان قران الشيء بالشيء يقتضى وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول  
 الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لابعده فهذا قال بمعنى الشرط \*  
 وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الطرفين  
 والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال  
 ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق  
 كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط طلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه  
 اشار القاضي الامام فخر الدين رحمه الله \* والضمير في قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه  
 ضمير جعل وهو حرف في والباء للسببية اي جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار  
 معناه \* او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اي جعل حرف في  
 مستعارا لمعنى المقارنة \* وعلى هذا اي على ان في تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات  
 \* قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في  
 ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق  
 اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر جعلها  
 على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الانصال والمقارنة  
 غير انه انما يصح جعلها على التعليق اذا كان الفعل ما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في  
 معنى الشرط فيكون تعليقا ومشية والارادة والرضاء المحبة ما يصح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به ضمائر  
 الفعل فيصير بمعنى  
 الشرط وقد يستعار  
 هذا الحرف للمقارنة  
 اذ انسب الى الفعل  
 فقيل انت طالق في  
 دخول الدار لانه  
 لا يصلح ظرفا وفي  
 الظرف معنى المقارنة  
 فيجعل مستعارا بمعناه  
 فصار بمعنى الشرط  
 وعلى هذا مسائل  
 الزيادات انت طالق  
 في مشية الله  
 و ارادته واخواتهما  
 فان الطلاق لا يقع  
 كانه قال ان شاء الله

الافى علم الله لانه

يستعمل في العلوم  
ولا يصلح شرطاً بل  
يستحيل واذا قال انت  
طالق في الدار واخبر  
الدخول صدق فيما  
بينه وبين الله تعالى  
فيصير بمعنى ما قلنا  
وعلى هذا قال لفلان  
على عشرة دراهم  
يلزمه عشرة دراهم  
لانه لا يصلح للظرف  
فليغو الا ان ينوي به  
معنى مع او او والعطف  
فيصدق لما قلنا ان في  
الظرف معنى المقارنة  
فيصير من ذلك الوجه  
مناسباً مع والعطف  
فييلزمه عشرون  
وكذلك قوله انت  
طالق واحدة في  
واحدة فهي واحدة  
وان نوى معنى مع  
وقعا قبل الدخول  
وان نوى الواو وقعت  
واحدة ومن ذلك  
حروف القسم وهي  
الباء والواو والتاء  
وما وضع لذلك  
وهو ايم الله تعالى  
وما يؤدي معناه  
وهو لعمر الله فاما الباء  
فهى للصاق وهي  
دالة على فصل  
محذوف معناه اقسام  
او اختلف بالله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم  
والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تمليقاً والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب  
فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب  
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقاً وتخييراً فيقع الطلاق في الحال  
\* وبشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضده او مع ذلك لم يقع الطلاق لكن  
الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرى قوله تعالى \* فقد رنا نعم القادرون \* بالتخفيف  
والتشديد وكذا قوله تعالى \* قدرناها من انغابين \* والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به ويضده  
لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق  
بإضافته اليها قوله (الافى علم الله) استثناء من قوله لا يقع \* لانه اى العلم يستعمل في المعلوم  
استعمالاً شائعاً يقال اغفر اللهم علمك فينا اى معلومك ويقال علم ابي حنيفة ويراد معلومه  
ولهذا الحلف بعلم الله لا يكون مبيهاً واذا كان مستعملاً بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط  
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى يتحقق لا محالة واذا كان كذلك كان  
واقفاً في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفاً للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان  
واقفاً في الحال لانه لو لم يكن واقفاً لكان هدمه في معلومه \* قال شمس الأئمة في اصول الفقه \*  
فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقهور فقد يقول من يستعظم  
شيئاً هذا قدرة الله \* قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام  
المضاف فهم المقهور من المضاف المحذوف لان المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة  
من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله  
مقدورنا قوله (وعلى هذا) اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة جل على مع  
في هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة  
دراهم عندنا الا ان يعنى معنى مع فيلزمه عشرون \* وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون  
بكل حال \* وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل  
عليها \* الا اننا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا  
وان تكثر اجزاؤها لا تصير اكثر من عشرة \* وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة  
هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفاً لثله بلا شبهة جل على مع او او والعطف لما ذكرنا ان  
في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى \* فادخلى في عبادى اى معهم \* وانا نقول جهة  
الجماع ههنا متعددة فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخباراً  
\* ولا صلبنكم في جذوع النخل \* اى عليها وقال غراسمه \* وازرقوهم فيها اى منها وليس احد  
الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره \* الا ان يقول عنيت  
هذه وهذه فينبذ يعمل بيانه لان بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق  
\* ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة



وكذلك في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكنایات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تاسب صورة ﴿ ١٨٤ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها

من عشر فكان معنى المقارنة متعبنا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر \* لانا نقول المال لا يجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز ويجاب الزيادة من غير قصد قوله ( وكذلك ) اي ومثل قوله لفلان على عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فيقع واحدة سواء كانت المرأة مدخول بها او لم تكن ويصح ارادة مع الواو الا انه اذا اراد مع لا يفترق الخال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعا وان اراد الواو يقع ثمان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة وواحدة قوله ( ومن ذلك ) اي ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعاني حروف القسم \* واقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تأتي بالقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقيمت عليه وهي الباء الواو والتاء فانها مستعملة في القسم وان لم توضع في اصل الوضع الا ترى انها تستعمل في غيره ايضا \* وما وضع لذلك اي للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل في غيره \* وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه \* واما الباء فهي التي للاتصاق اي الباء التي في القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هي الباء التي للاتصاق فانهم لما احتاجوا الى الاتصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعملوا فيه استعمالهم اياها في قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل الكثرة القسم في كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لافعلن مرين احلف بالله واقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف \* وكذلك في سائر الاسماء اي كما تدل الباء على فعل محذوف في بالله لافعلن تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن \* والصفات مثل قوله بعزة الله وبجلاله وبعظمته وبكبريائه \* فلم يكن لها اي الباء اختصاص بالقسم بمعنى لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى الاتصاق لانها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم لان الاتصاق لا يختص به \* واما الواو فانها استعيرت في القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر في الكتاب \* وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمة جاز اقيمت بالله وامتنع اقيمت والله كذا في بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز \* لانه اي الواو استعيرت للباء توسعة لتصلات القسم اذا الحاجة دعت الى الاستعارة في باب القسم لكثرة دوره على الالسنه لالمعنى الاتصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعار المعنى الاتصاق اذا لمعنى له عند ظهور الفعل الاتصاق كالباء فتصير الاستعارة عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء في غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعث هذا العبد والفساده بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد \* ولانه خروج عن الغرض اذا الغرض لها اي لاستعارة الواو للباء بخصوص لباب القسم اذا ادعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله ( ويشبه

من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان عطف الشيء على غيره نظير الصاق به فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل ههنا تقول والله لا تقول احلف والله لانه استعيرت للباء توسعة لتصلات القسم فلو صح اظهار لصار مستعار بمعنى الاتصاق فيصير الاستعارة عامة في بابها وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذي يدعو الى التوسعة ويشبه قسمين ولا يدخل في الكناية اعني الكاف ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد في كلام العرب مثل التراث لغة في الوارث والتورية وما شبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول والثاني فقبل لا تدخل الا في اسم الله لانه هو

المقسم به غالباً فجاز نالته ولم يجز نالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا ( قسمين )

قسيمين (يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسيمين لان قوله احلف بانقراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو اربطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانه اللصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون مينا واوحدة\* ويجوز ان يكون معطو فاعلى فيصير اى او مسج اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبهه كلامه قسيمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسيمين لما ذكرنا وغيره قسم واحدا فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا لفرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز عنده اولى\* وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلفو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسيمين وذلك مخالف للقرض\* ولا تدخل اى واو القسم في الكناية اى في المضمر لا يقال ولا فعلمن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولا للضمائر وغيرها احترز بقوله اعنى الكاف عن غير الضمائر\* ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو\* تراث\* وتورية\* وتجاه\* ونخمة\* ونهمة\* اذا اصل فيها وارث فعال من ورث وورثة\* ووراة فوعدة من ورى الزنديرى وريا اذا خرج ناره ووجه من الوجه ووخة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهنا الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن\* وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزندو هو الضوء الذى يظهر منه عند الفتح فكأنها ضياء ونور ووزنها فوعدة كدو حلة وحوقة فابدلت واوهاء تاء على حد تجاه ونخمة وقلبت ياؤها الفاء المحركها وانتاح ما قبلها\* وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتنفلة في تنفلة وضعف ذلك لقله هذا البناء وشذوذه\* وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عنها وقلبت تاؤها الفاء وقد فعل ذلك في ناصية وجارية فقبل ناصاة وجارية في لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراذه في توصية وتوقية\* وقال صاحب الكشاف فيه التورية والانبجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعدة وافعل انما يصح بعد كونهما عربيتين\* قال وقرأ الحسن والانبجيل يفتح الهمزة وهو دليل على العجمة على افعيلا يفتح الهمزة عديم اوزان العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط\* ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجه اخر فقال اتكلت على فلان فى امرى اذا اعتمده واصله او تكلت قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت فى تاء الافعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهم ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره فى حال فن تلك الاسماء التكلت والتكلان والنخمة والتجاه والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة ونخمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البدل فثبت فى التصغير والجمع\* وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو فى اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافعال وهى تقلب تاء بغير سبب كثير ان نحو نخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين ينقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام \* ولا يجوز تالرجن وتالرحيم قدحكى ابوالحسن الاخفش ترب الكعبة  
ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله ( لكننه ) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة \* حاصله ان  
الحفض فى القسم باضمار حرف الحفض من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة  
لا يجوز الابعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه فى قولهم والله ما فعلت كذا وقولهم لا هال الله \*  
احتج الكوفيون بما تقول العرب والله لتفعلن فيقول المجيب الله لا تفعلن بهمزة واحدة مقصورة  
فى الثانية فيحذف بتقدير حرف الحفض وان كان محذوفا \* وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف  
الحفض مع الحذف فقدحكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا  
صالح فطالغ اى الا اكن مررت برجل صالح فقد مررت بطالغ \* وروى عن رؤبة الجمال انه  
اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خيرا فاك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار  
كثيرة \* واما البصريون فقالوا اجتمعوا على ان الاصل فى حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما  
تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداها على الاصل \* ولا تمسك  
لهم فيما ذكروا لان الجواز فى قوله الله لا تفعلن ثبت مخالفا للقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول  
حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يبدل على الجواز فى غير لشذوذ وقلة \* وكذا ما حكى  
يونس وماروى عن رؤبة وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواهد التى لا يعتد بها فلا يصح  
التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للانبارى \* وذكر الامام عبدالقاهر فى المقتصد واما حذف  
حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه  
فيقال الله لا تفعلن كأنه قال حلفت الله لا تفعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب \* شعر \* الارب من قلبى له  
الله ناصح \* ومن قلبى فى الظباء السوانح \* التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله \* والوجه  
الثانى ان تضرع ويبقى الجر فيقال الله لا تفعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضرع الا قليلا  
وايه مال صاحب المفصل ايضا \* فعلى هذا لاخلاف فى المسئلة اذا اختلف فى الاولوية  
لا فى الجواز قوله ( وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل ) وهو ان حذف حرف  
القسم جائز فليل اذا قال والله الله لا كلك فكله فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن  
مشتقا كذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار  
كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا تفعلن كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى  
اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كذهب اليه البعض كان نعتا لا اول فصار كأنه قال والله المعبود  
الحق المقصود لا كلك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة \* ولو قال  
والله الرحمن لا كلك فكله فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارا خارجا نعت  
لاول فصار الاستشهاد واحدا فى كلام المتكلم وتسميته فلا تعدد الهتك \* ولو قال والله الرحمن  
لا كلك فكله لزمته كفارتان وقال ابويوسف وزفر رجما لله لزمته كفارة واحدة لاتحاد  
المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه  
يمينا واحدة فكذا عكسه \* وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند  
اهل البصرة وهو  
مذهبنا وبالخفض  
عند اهل الكوفة  
وقد ذكر فى الجامع  
ما يتصل بهذا  
الاصل مثل قول  
الرجل والله الله  
والله الرحمن  
والرحيم على ما  
ذكرنا فى الجامع

فكان غيره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة  
 لانها جزاء الهتك وصار في حق القسم به بمنزلة اليمينين وان كان البرواحد \* الا ان نوى  
 بالواو في والرجن واوالقسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واوالقسم انقطع الكلام  
 وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرجن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو  
 لموصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واوالقسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمر  
 اى وبعمرو \* وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واوالقسم من غير  
 نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه قبيح فيجعل  
 الواو للقسم فكان رد الاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه  
 بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره \* اعلم ان قولهم في القسم ايم الله  
 لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس يجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن  
 افعال مختص بالجمع ولا يكون في المفرد \* يدل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله  
 اى ايمان الله او ايم الله يميني \* وقد جاء جمع يمين على ايم الله كقوله \* شعر \* يأتي لها من ايم  
 واشمل \* وكقول زهير \* فيجمع ايم منا ومنكم \* بمقسمه تمور بها الدماء \* والاصل  
 في همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتمها على  
 ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة \* واحتج البصريون بانه لو  
 كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كما في احرف واكلب ولما سقطت  
 علمنا انه ليست بجمع \* يؤيده انهم قالوا في ايم الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جمع  
 حروفه الاحرفا واحدا اذ لا نظيره في كلامهم \* ولانسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد  
 جاء في المفرد ايضا مثل أنك ولسد \* ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها  
 وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرهما وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان  
 الوصل في الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف \* وذكر الامام عبد القاهر في  
 المقتصد ان الاصل في همزة ايم القطع لانها جمع يمين ولكنها وصلوها لكثرة الاستعمال  
 وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايم وقد دعاهم الحرص على التخفيف بكثرة  
 تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان احببوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله  
 قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة \* وذكر في الاقليد انها اى كلمة ايم عند سيبويه  
 اشتقت من اليمين ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه \*  
 وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايم الله بالاتفاق الا ان ايم جمع يمين عند البعض  
 واسم مفرد مشتق من اليمين عند آخرين فتبين ان ما ذكره الشيخ ان ذلك اى ايم الله \* صلة  
 وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لاشتقاقها اى لا  
 اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله  
 (واما العمر) اذا قلت لممرك لافعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لممرك قسني

واما ايم الله فاصله  
 ايم الله وهو جمع يمين  
 وهذا مذهب اهل  
 الكوفة واما مذهب  
 اهل البصرة وهو  
 قولنا ان ذلك صلة  
 وضعت للقسم  
 لاشتقاقها مثل صه  
 ومدوخ والهمزة  
 للوصل الا ترى انها  
 توصل اذا تقدمه  
 حرف مثل ساير  
 حروف الوصل ولو  
 كان لبناء الجمع وصيغته  
 لما ذهب عند الوصل  
 والكلام فيه بطول  
 واما العمر الله فان اللام  
 فيه للابتداء والعمر  
 البقاء ومعناه لبقاء  
 الله هو الذي اقسام به  
 فيصير تصريحا للمعنى  
 القسم بمنزلة قول  
 الرجل جعلت هذا  
 العبد ملكا لك بالف  
 درهم انه تصریح  
 لمعنى البيع فيجرى  
 مجراه فكذلك هذا

او ما قسم به فهذا يجرى مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي \* واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمي كالا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبت له المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت كذا اي تعميرك الله وقرارك له بالبقاء \* والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجرى مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى \* وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف \* احقها بحروف المعاني لمشايتها بالحروف من حيث انها لا تنقيد معانيها الا بالحقاقها باسما اخر كالخروف \* امامع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لانك منه في اصل الوضع الاتري ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضى مجيئهما معا فلذلك وقعت تظليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها ولم يدخل \* وكذا الوقال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما \* وذكري في الهادي للشادي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة \* وذكري في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا \* واما كونه من الظروف فذكور في بعض كتب النحو \* ويجوز ان يكون كذلك كعدلان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بحفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عندهم وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته \* وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضى وجود ما بعده فان صحة التكفير في قوله تعالى \* فحري رقيقة \* من قبل ان يتامسا \* لا يتوقف على وجود المسيس بعده \* وصحة الايمان في قوله تعالى \* آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نظمس وجوها \* لا يتوقف على وجود نظمس بعده بل يستفاد به الامن عنه \* فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم يقدم \* اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة \* ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان \* ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان \* ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في صورتين \* والاصل في تخريج هذه المسائل شيثان \* احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للذكور او لا وان اتصل به كناية كان صفة للذكور آخرها فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو وكانت القبلية صفة لزيد او اذا قال قبله عمرو وكانت القبلية صفة لعمرو

ومن هذا الجنس  
اسماء الظروف وهي  
مع وبعد وقبل  
وعند امامع فللمقارنة  
في قول الرجل انت  
طالق واحدة مع  
واحدة او معها  
واحدة انه يقع  
ثنتان معا قبل  
الدخول وقبل  
التقديم حتى ان من  
قال لامرأته انت  
طالق قبل دخولك  
الدار طلقت للحال

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الالتمد كورا ولا \* والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فثبتت الايقاع فى الحال تصححا لكلامه \* فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة لواحدة الاولى ولو لم يقيد هابها بهذا الوصف لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك \* واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للتأخير وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فقطضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبهما وفى وسعه الجمع فثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك \* واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للتأخير فلا تقع لانه لو لم يؤكده الثانية بالبعدية لان تقع الثانية لما ذكرنا فمندا التأكيد اولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك \* وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلانته للمد كور اولا فكأنه قال درهم قبل درهم آخر يجب على \* ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعمت للمد كور آخر اى قبله درهم قد وجب على \* ولو قال درهم بعد درهم اوبعد درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب اوبعد درهم قد وجب لانه من الكلام الاهدأ \* وفى قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب ديننا كذا فى المبسوط \* فنين بهذا ان التقيد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المد كور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط \* لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا آخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى \* وكما لو كان رجلا فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ \* وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسرهما باحد المحتملين فكان تفسيره صححا \* وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له ان يتلقاها الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رجه الله تطلق ثلاثا فى ايام فى

ولو قال لامرأته قبل  
الدخول انت طالق  
واحدة قبلها واحدة  
تقع ثنتان ولو قال قبل  
واحدة تقع واحدة  
وبعد التأخير وحكمها  
فى الطلاق ضد حكم  
قبل لما ذكرنا ان  
الظرف اذا قيد بالكنية  
كان صفة لما بعده واذا  
لم يقيد كان صفة لما قبله  
هذا الحرف اصل هذه  
الجملة وعند المحضرة  
حتى اذا قال لفلان  
عندى الف درهم كان  
وديعة لان الحضرة  
تدل على الحفظ دون  
الزوم والوقوع  
عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجميع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كلو قال انت طالق في كل يوم \* ولكنهما نقول صيغة كلامه موصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحدة يتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدالم تطلق الواحدة \* بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فاما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد ايقاع تحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط \* وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كالتالي وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في \* وكذا قوله انت على كظها امي كل يوم ينبغي ان يكون على الخلف فيتجدد في كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظها امي ابدا \* ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصاركائه قال في كل يوم انت على كظها امي هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل \* وهذا الى التفرقة التي ذكرنا بين حذف الظرف واثباته \* لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان النكل اي كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع التطبيق الواحدة وظهار واحد \* فاذا اثبتته اي لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اي كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعي مطروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسئلة القدم من التفرقة بين حذف في واثباته على مذهب ابي حنيفة رحمه الله \* وهذه المسئلة يؤيد مذهب في مسئلة الغد \* فان قيل ان ابا يوسف ونحوه لم يفرقا في مسئلة الغد بين حذف في واثباته وهما فرقا بين حذف الظرف واثباته فواجه الفرق لهما بين الموضوعين \* قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد \* ويجوز ان يكون ظرفا متعددا نظرا الى ما ضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذ كر حرف في او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالأبد واذا ذكر حرف في او ظرف آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظرفا متعددا محملا بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اي من باب حروف المعاني حروف الاستثناء \* سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون البواقي جارية مجرى التبع لها وهي عشرة \* الا \* وغير \* وسوى \* وسواء \* ولا يكون \* وليس \* وخلا \* وعدا \* وما خلا \* وما عدا \* وحاشا \* وزاد ابو بكر بن السراج لاسميا \* وضم بعضهم اليها يد بمعنى غير \* وزاد بعضهم بله بمعنى دع \* وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمت كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذا اذا قال انت طالق في كل يوم ولو قال انت على كظها امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان النكل ظرفا واحدا فاذا اثبتته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلنا على ما هو مثبت فصيرون نفيًا \* فاذا قال اعتقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم لان معناه الاسالم والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف \* واصل ذلك الاى الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء \* ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب \* ومن ذلك اى وما يستثنى به غير \* وهو من الاسماء للحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة \* يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف \* وانما وقع صفة للذين انتمت عليهم في قوله عز اسمه \* غير المغضوب عليهم \* على احد التأويلين لان الذين انتمت عليهم في معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معنيين ومثله بمنزلة النكرة كقوله \* ولقد امر على اليتيم بسبني \* ويستعمل استثناء لمشابهة بين معنيين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله \* ولهذه المشابهة تقع الامقام غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا \* وقوله عليه السلام \* الناس كلهم موتى الا العالمون \* وقول الشاعر \* شعر \* وكل اخ مفارقة اخوه \* لعمر ابيك الا الفرقدان \* اى غيرهما \* ولهذا قالوا اذا قال له على مائة الادرهمان بالرفع يلزمه مائة لان الالهنا بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة هي غير درهمين \* وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفساده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الادرهمين بالنصب \* ولما استعمل استثناء ولا بدله من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الايتمانه استثناء \* والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجرى \* بل كان خبراً ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجرى \* والثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة \* وقد يقع بمعنى لا ايضا فينصب على الحال كقوله تعالى \* غير باع ولا عاد \* اى من اضطربا باعيا ولا عابيا وكذا \* غير ناظرين اناه \* غير محلي الصيد \* لفلان على درهم غير دائق اى درهم مغاير للدائق وقد كان في ذلك الزمان درهم على وزن دائق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة \* والدائق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوائق ودوائق \* وما يقع من الفصل الى آخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها \* وجعل ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب \* والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتي في باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعني في انه يستثنى به \* قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالاجاز بسوى وذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا  
ومسائل الاستثناء من  
جنس البيان فنذكر  
في بابه ان شاء الله تعالى  
ومن ذلك غير وهو  
من الاسماء يستعمل  
صفة للنكرة ويستعمل  
استثناء تقول لفلان  
على درهم غير دائق  
بالرفع صفة للدرهم  
فيلزمه درهم تام ولو  
قال غير دائق بالنصب  
كان استثناء يلزمه  
درهم الا دائقا  
وكذلك قال لفلان  
على دينار غير عشرة  
بالرفع يلزمه دينار ولو  
نصبه فكذلك عند  
محمد وعند ابى حنيفة  
وابى يوسف رحمهم  
الله يلزمه دينار الا  
قدر قيمة عشرة دراهم  
منه وما يقع من  
الفصل بين البيان  
والمعارضة تذكره في  
باب البيان ان شاء الله  
وسوى مثل غير  
وذلك في الجامع ان  
كان في يدى دراهم الا  
ثلاثة او غير ثلاثة او  
سوى ثلاثة على  
ما ذكرنا



بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا \* والفرق بين غير وسوى ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة منزلة مثل لانه نقضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابداعا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه معنى الظرف وان كان فيه معنى غير \* وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان وكان فلان ولا يعنون الا منزلة في الذهن مقدرة فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينصب انتصاب المكان للظرفية \* وما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير \* قال الامام عبدالقاهر وما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا تقول في السعة هذا السواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك ورجل سواك فجزبه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك قلت قام مقامك وتزل مكانك كقول اخذت هذا بديل ذلك \* هذا الذي ذكرناه هو مذهب سيويه ومن تابعه من البصريين \* وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي \* شعر \* ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا \* ويقول الآخر \* شعر \* ولا ينطق المكروه من كان منهم \* اذا جلسوا منا ولا من سوانا \* فلوزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجز الثاني \* والجواب ان اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه الحالة الاظرفا \* فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير \* قال الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وقمها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح \* وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من فلان مدها قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليسرله معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط \* وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة ما بعده شرطا \* قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بالاخري على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان \* وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه للمنع او للمحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق \* على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لاحالة كجبي الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبدالقاهر ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت اولم تخرج والجزء بان موضوع على ان احد الامرين مفتقر الى صاحبه في وجوده وانتفاء احدهما بوجوب انتفاء الآخر \* وقوله ليس

ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى وهما وكل وكلما ومن وما وانما تذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما يبتنى عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف ان فهو الاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لاحالة

بكأن لا محال تأكيد \* قال شمس الأئمة رحمه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه واثباته ولا يتعقب الكلمة باسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى \* ان امرؤ هلك \* وان امرأة خافت \* من قبيل الاضرار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم \* واثراءى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم \* حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فينبذ بصير ما ليس بعلة علة \* وعند الشافعى اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسيأتي الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى \* وعلى هذا اى على ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطاً ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقياحيين فهو كقولها ان أم آت البصرة فانت طالق \* ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حدم معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الخنث \* فان كان ام يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم القرار \* ولا يقال المعلق بالشرط كالمفروض به لدا الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلماً بالطلاق في هذه الحالة \* لاننا نقول هو امر حكيمى فلان شرط فيه ما يشترط حقيقة التطبيق من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطبيق والاعتاق في هذه الحالة شرعاً \* وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها \* وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ماتت ففعل التطبيق فيتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطبيق \* وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كالوقوع انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل \* ولا ميراث لزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط \* واعلم ان اذا من الظروف اللازمة لظرفيتها وهو مضاف ابدأ الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذا الشرط لا يكون الامستقبلا بمجهول الشأن لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية \* وانه قد يكون ظرفاً غير متضمن للشرط كقوله تعالى \* والليل اذا بعشى \* وذكر الامام عبدالقاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر \* كبيت الكتاب ترفع على خندق والله يرفع لى \* ناراً اذا خذت نيرانهم تقد \* قال والاختيار ان لا يجزم بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص وبعده من الابهام الذى يقتضيه ان الاثر ان تقول آتيك اذا اجر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان اجر

تقول ان ترتبى اكرمتك  
ولا يجوز ان جاء غد  
اكرمتك واثراءه ان  
يمنع العلة عن الحكم  
اصلاً حتى يبطل  
التعليق وهذا يكثر  
امتنته وعلى هذا قلنا  
ذا قال الرجل لامرأته  
ان لم اطلقك فانت  
طالق ثلاثا انها لا تطلق  
حتى يموت الزوج  
فيطلق في آخر حياته  
لان العدم لا يثبت الا  
بقرب موته وكذلك  
اذا ماتت المرأة طلقت  
ثلاثا قبل موتها في اصح  
الروايتين واما اذا  
فان مذهب اهل اللغة  
والنحو من الكوفيين  
فيها انها تصلح لا وقت  
وللشرط على السواء

ليجازي بهامرة ولا يجازي بها اخرى فاذا جوزي بها فاما يجازي بها على سقوط الوقت عنها كما يحرف شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا ﴿ ١٩٤ ﴾ انما الوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط

الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله يانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق في قول ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا

البصر لم يستقم لان احرار البصر ليس بعلقة للآتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج ان خرجت \* قال ومن جازي بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزاء \* ونظير اذا في ان معنى المجازة دخله ولا يجزم به الذي فالتك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا تجزم به (قوله فيجازي بها) اى بكلمة اذا مارة ولا يجازي بها اخرى اى تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة \* والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كافي سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله \* وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله \* والخلاف المذكور في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينوشينا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق \* والمجازة بها اى بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام \* وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء \* وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جازة ثم لا يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها \* واذا تدخل للوقت اى لافادة الوقت الخالص \* على امر كائن اى موجود في الحال كقوله \* شعر \* واذا تكون كريمة ادعى لها \* واذا يحاس الحيس يدعى جندب \* او منتظر \* لا محالة كقوله تعالى \* اذا الشمس كورت \* لان ذلك سيوجد قطعا \* وتستعمل للمفاجأة \* اذا المفاجأة هي الكاشفة بمعنى الوقت الطالبة ناصبها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في اذاهذه معنى المفاجأة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة مافيه من الدلالة عليه \* والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذلو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل \* وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا يحتمل معنى الشرط بوجه \* قال الامام عبد القاهر وما يجب به الشرط اذا في قوله \* وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون \* فهم مبتدأ ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجأة ذالقة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتي هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتي ومتضمن معنى التعقيب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل \* اذا هم يقنطون \* في موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذا قيل وان تصبهم سيئة يقنطوا \* واذا كان كذلك اى واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كان مفسرا الى معلوما من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت (معلوم)

ونستعمل للمفاجأة قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

الانه قد يستعمل فيه

مستعار مع قيام معنى  
الوقت مثل متى ازم  
ومع هذا لم يسقط عنه  
حقيقته وهو الوقت  
فهذا اولى فصار  
الطلاق مضافا الى  
زمان خال عن ايقاع  
الطلاق الا ترى ان  
من قال لامرأته انت  
طالق اذا شئت لم تقدر  
بالمجلس مثل متى  
بخلاف ان ولا يصح  
طريق ابى حنيفة  
رجه الله عليه الا ان  
يثبت ان اذا قد يكون  
حرفا بمعنى الشرط  
مثل ان وقد ادعى  
ذلك اهل الكوفة  
واحتج الفراء لذلك  
بقول الشاعر استغن  
ما اغناك ربك بالغنى  
واذا تصبك خصاصة  
فجمل وانما معناه  
وان تصبك خصاصة  
بلا شبهة واذا ثبت  
هذان الوجهان في  
اذا على التعارض  
اغنى معنى الشرط  
الخاص ومعنى  
الوقت وقع الشك  
في وقوع الطلاق فلم  
يقع بالشك و وقع  
الشك في انقطاع المشية  
بعد الثبوت فيما استشهد  
به فلا تبطل بالشك

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود  
في المستقبل على ما مر الا انه اي لکنه قد يستعمل في الشرط \* مستعار اي مجازا لما ذكرنا  
من المناسبة مع قيام معنى الوقت \* ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز \* لان قول  
لاتنا في بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي \* واذا  
ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق  
\* ثم استدل بالحكم فقال الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم تقدر بالمجلس كما لو قال  
متى فلو كان اذا الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت  
مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة \* قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما  
باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كما  
ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو  
ابوزكريا يحيى بن زياد الفراء لذلك اي لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لرواحد  
من الفضلاء يوصى ابنه واوله \* شعر اجبل انى كنت كارم قوم \* فاذا دعيت الى المكارم فاعجب  
\* اوصيك يا ابني انى لك ناصح \* طين يريب الدهر غير مغفل \* الله فاتقه و اوف بنذره \*  
\* واذا حلفت بما رايه فاحمل \* واستغن ما اغناك ربك بالغنى \* واذا تصبك خصاصة فاجمل \*  
\* واذا تجاسر عند عقلك مرة \* امران فاعمد للاعسف الاجل \* وفي بعض الروايات  
\* ابني ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دنا \* اوصيك ابصاء امرى لك ناصح طين \*  
يريب الدهر غير معقل \* من عقلت الابل اى شددت عقاله \* والطين الخاذق يقول ان اباك  
قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر عالم غير عاقل او غير ممنوع  
عن العلم بها \* فن ناصحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابك مسكنة  
وقفر فتكاف بالصبر على الفعل الجميل اى اصبر صبيرا جميلا من غير جزع وشكوى \* او معنى  
تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك \* او معناه كل الجميل  
وهو الشحم المذاب تعقفا \* انما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور  
المتردة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذى لا يرب فيه  
عادة او شرعا نحو مجئ الغد والقيام الى الصلوة فلولا تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقي  
معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور  
الكائنة لاجلها فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها \* فان قيل ينبغي ان يحمل  
على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كما في متى \* قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك  
خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا \* وذكر في بعض  
الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن الخصم ان يقول انا سلم  
انه قد يجيى بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك  
الا ترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فاجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الوقت قوله (وكذلك اذا ما) يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام \* الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين \* وما هذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فاهى التي سلطت اذا على الجزم لانه كانا سما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاقى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم \* ولهذا المعنى جعلنا ثابعا ان في الشرط اذا كان اللازم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فبحثت بمتى فحصل المقصود والفصل \* بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلاة قمت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بخروجه فبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقنادون وقت فلذلك كان مشاركالان في الابهام لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان \* فلزم في باب المجازاة يعني فلهذه المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة به لازمة بمعنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفاه \* واما في موضع الاستفهام فانما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اصمار حرف ان وقوع الطلاق عقيب اليمين بلا فصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن الايقاع \* وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متيما يعني كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ما عليه بصيره للجزء المحض ولا يصلح للاستفهام \* ومن وما يدخلان في هذا الباب اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحمية ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعمرا او متعذرا ومن وما يؤديان هذا المعنى مع الاجازة وحصول المقصودنا باناب ان فقيل من تأتني اكرمه وما تصنع اصنع \* والمسائل فيها كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر \* من دخل هذا الحصن فله رأس \* ومن دخل منكم الدار فهو حر \* واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل \* ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها \* ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها \* ولا يتعلق به من مسائل الفقه شي \* ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وقد روى عن ابي يوسف) الى آخره \* اعلم ان اوفيه معنى

وكذلك اذا ما متى  
فاسم للوقت المبهم بلا  
اختصاص فكان  
مشاركالان في الابهام  
فلزم في باب المجازاة  
وجزم بها مثل ان  
لكن مع قيام الوقت  
لان ذلك حقيقتها  
فوقع الطلاق بقوله  
انت طالق متى لم  
اطقك عقيب اليمين  
وقوله متى شئت لم  
يقتصر على المجلس  
وكذلك متيما وقد سبق  
تفسير كلا وكذلك  
من وما يدخلان في  
هذا الباب لابهامهما  
والمسائل فيها كثيرة  
خصوصا في من

الشرط لان معناه تعليق احدي الجملتين المتباينتين بالاخري على ان يكون الثانية جوابا للاولى  
 كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيا او تقديرا \* الا ان لوللماضى تقول جئتني لا كرمك وهو  
 معنى قولهم لولا امتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع  
 الاول لان الفعل في الزمان الماضى اذا عدم احتمال ايجاده فيه بعد كان الثاني ايضا متمنا  
 ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد له دخلت الدار لعنتك ولم يدخل العبد الدار في الزمان  
 الماضى ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا  
 ولاتعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد  
 في المستقبل لان لولمواخاتها كلمة ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كما يقال لو استقبلت  
 امرئ بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت \* وقال تعالى \* ولعبد مؤمن خير من مشرك  
 ولو اعجبكم \* اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون \* كان ان استعمل بمعنى  
 لو قال تعالى اخبارا \* ان كنت قلته فقد علمته \* وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب انت طالق  
 لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار ورواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف  
 قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره  
 شمس الائمة في اصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله \* والى ان هذه المسئلة  
 من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى \* وقوله لان فهم معنى الترقب اى الانتظار معناه  
 اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب \* ثم اللام  
 تدخل في جواب لولنا كيد ارباط احدي الجملتين بالاخري قال الله تعالى \* لو كان فيهما آلهة  
 الا الله لفسدنا \* ويجوز حذفها كقوله تعالى \* لو نشاء جملناه اجاجا \* ولا تدخل الفاء في  
 جوابه لان الفاء انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجرم وكلمة لولا لا تعمل في الجزم  
 اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ما عرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازي  
 اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت  
 طالق لان الفاء لا تدخل في جواب لو كما ان الواو لا تدخل في جواب ان \* قال صاحب كتاب  
 بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازي ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بخلاف  
 فاما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سألت القاضى الامام ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة  
 فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار  
 وما سألته عن العلة والعللة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما  
 ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه \* قال ولان الفقهاء لا يعتبرون  
 الاعراب لان العامة تحطى وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زينت بكسر التاء  
 او لامرأته زينت بفتح التاء يجب حد القذف في صورتين لما ذكرنا قوله ( وكذلك قول  
 الرجل انت طالق لو صحبتك ) \* لولا لامتناع الشيء لوجود غيره زيدت على لوكلمة لا يخرج  
 من امتناع الشيء لامتناع غيره \* وتسمى لاهذه الغيرة لمعنى الحرف \* ولا يقع بعدها الا

وقد روى عن ابي  
 يوسف ومحمد بن قيس قال  
 انت طالق لو دخلت  
 الدار انه بمنزلة قوله  
 ان دخلت الدار لان  
 فيها معنى الترقب فعمل  
 عمل الشرط وكذلك  
 قول الرجل انت  
 طالق لولا صحبتك  
 وما شبه ذلك غير  
 واقع لما فيه من معنى  
 الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود  
 لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا  
 ولان الحال يدل عليه \* ويدخل في جوابها اللام لتأكيده ايضا فاذا قال انت طالق لولا  
 صحبتك او لا حسنتك او لولا حبك اياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى  
 الجملتين المتباينتين بالاخري وامتناع الجزاء واتر الشرط هو الربط والمنع الا ان في الشرط  
 الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقع للجزاء اصلا لانه لا يستعمل في  
 المستقبل \* ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء  
 وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة  
 الاتري انه لو زال حسنها او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنتك او لولا زيد لا تطلق \* وقد روى  
 ابراهيم بن رستم عن محمد بن جهم الله في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك او لولا حسنتك  
 انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد بن جهم في قوله انت طالق  
 لولا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اي محمد  
 \* في السير الكبير بابا \* الى آخره \* قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حاضر  
 المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن  
 على ان اقمه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه  
 نصا بقوله آمنوني والنون والياء يكتفي بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة  
 وقد شرط امان عشرة منكرا مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواء \* ثم الخيار في تعيين  
 العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس  
 بنى حظ باعتبار انه داخل في امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بنى حظ  
 باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن  
 تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالاجاب المبتدأ من وجه \* ولو قال آمنوني  
 وعشرة على ان اقمه لكم فالامان له ولو عشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف  
 الشيء على غيره لا على نفسه ففي كلامه تنصيب على ان العشرة سواء \* فان لم يكن في الحصن  
 الا ذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى  
 اعيانهم \* وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل  
 نفسه ذاحظ في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب  
 لهم للامان فاليه التعيين \* وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من  
 اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل  
 الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه  
 وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواء قال شمس الأئمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل  
 به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير  
 باباً بناء على معرفة  
 الحروف التي ذكرنا  
 آمنوني على عشرة  
 من اهل الحصن قال  
 ذلك رأس الحصن  
 ففعلنا وقع عليه وعلى  
 عشرة غيره والخيار  
 اليه ولو قال آمنوني  
 وعشرة فكذلك الا  
 ان الخيار الى امام  
 المسلمين ولو قال بعشرة  
 فقل قوله وعشرة  
 ولو قال في عشرة  
 وقع على تسعة سواء  
 والخيار الى الامام

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنونى فعشرة فاما الباء فيجب  
 الاعراض فيكون قوله امنونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن  
 امانى وهذا المعنى له في هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله امنونى فعشرة ولو  
 قال امنونى ثم عشرة كان هذا الاول سوا والعشرة سوا لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا  
 تين ايضا ان الصحيح فى الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه  
 التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي \* ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير  
 عند تقرير هذا العطف قيل ولا يتعمض هذا غلظا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه  
 مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنونى بامن عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنونى  
 استغنى عن ذكره فاني اوباء حينئذ تعقيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى \* نبت بالدهن \*  
 وكقولهم خرج زيد بسلاحه \* ومثل هذا الحذف فى قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب  
 الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة  
 على معنى العوض بل هى لمانى جة فافهم \* ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تحلل الباء بين  
 حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها  
 فقير فاسد على ما ذكرنا \* ولو قال اقمح لكم على انى آمن فى عشرة من اهل الحصن او على ان  
 يؤمنونى فى عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف فى اللطف وقد جعل نفسه فى جملة العشرة  
 الذين اتمس الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه لو تناول عشرة سوا كان هو آتيا فى احد  
 عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه فى جملة العشرة \* فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا  
 لنفسه والمظروف غير اللطف \* قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه اللطف ولا يتحقق ذلك فى العدد الا  
 بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلونى احد العشرة الذين  
 تؤمنونهم \* فان قيل فاذا لم يمكن جملة على معنى اللطف حقيقة ينبغى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى  
 فادخلنى فى عبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه \* اخبار اى جذوع الخيل \* وباعتبار الوجهين يثبت  
 الامان لعشرة سوا \* قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك فى  
 ان يكون هو احدهم داخلا فى عددهم فلماذا لا تحملها على المجاز ثم الخيار فى التسعة الى الامام  
 لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سوا من العشرة فى التعيين  
 لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لاعلى  
 ان يكون هو معيناهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا لامن التسعة بغير اعيانهم فاليه  
 بيانهم \* ولو قال امنوا لى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار  
 عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سوا فالعشرة امنون وهو فى لانه ما  
 استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذا حظ  
 ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو  
 حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كمنس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لى  
 عشرة على عشرة  
 لا غير ولرأس  
 الحصن ان يدخل  
 نفسه فيهم والخيار  
 فيهم اليه وذلك يخرج  
 على هذه الاصول



نصافان عين نفسه في جملة العشرة صار آمناً بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة  
سواء فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فياً كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا  
لاجلي عشرة و او جبو الى حق تعين عشرة تؤمنونهم \* وروى ان . مثل هذا وقع في زمان . معاوية  
وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد اذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه  
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاجذو قتل \* وقيل صاحب القصة ابو موسى  
الاشعري وذلك زمن عمر رضی الله عنهما استأمن اليه سا بور ملك السوسى اششرة من اهل  
بيته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه \* هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رجه  
الله \* وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب  
قوله ( ومن ذلك ) اي من باب حروف المعاني كلمة كيف \* كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك  
آخره لانقاء الساكنين وهى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال  
وانه وان لم يكن ظرفاً حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى  
على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو صحيح ام سقيم قاعداً قائماً الى آخر ما له  
من الاوصاف \* وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الطرف لانه متضمن للمحال  
والحال جارية مجرى الطرف لانها مفعول فيها على ما عرف \* قال سيويه كان القياس ان يكون  
شرطاً لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست في يد العبد  
كالصحة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ  
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين  
تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى تصور  
وقوع الشرط عليه \* وذكر في الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما  
تفعل افعل \* واذابت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رجه الله في قوله لامرأه انت طالق  
كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطبيقاً ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بانت لالى عدة ولا مشية  
لها وان كانت مدخولاً بها فتطبيقاً الواقعة رجة والمشية اليها في المجلس بعد ذلك \* فان شئت  
البينة وقد نواها الزوج كانت بينة \* وان شئت ثنا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثاً وان شئت  
واحدة بينة وقد نوى الزوج ثلاثاً فهي واحدة رجمية \* وان شئت ثنا وقد نوى الزوج واحدة  
بينة فهي واحدة رجمية لانها شئت غير مانوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر \* وعند  
ابو يوسف ومحمد رجهما الله لا يقع عليها شئ مالم تشأ فاذا شئت فالتفريع كما قال ابو حنيفة \* وعلى  
هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رجه الله ولا مشية له وهو معنى قول  
الشيخ والابطل ولا يقع عندهما مالم يشأ في المجلس كذا في المبسوط \* فلو شاء عتق على مال او الى  
اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر \* وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت  
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأته في كتاب \* هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضاً الى  
مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقولها انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف  
وهو سؤال عن الحال  
وهو اسم للمحال فان  
استقام والابطل  
ولذلك قال ابو حنيفة  
رجه الله في قول  
الرجل انت حر  
كيف شئت انه يقع  
وفي الطلاق انه يقع  
الواحدة ويبقى  
الفضل في الوصف  
والقدر وهو الحال  
مفوضاً بشرط بنية  
الزوج وقالا مالا  
يقبل الاشارة لخاله  
ووصفه بمنزلة اصله  
فتعلق الاصل بتعلقه

مالم تشأ وهذا لأنه لما فوض وصف الطلاق إليها يكون ذلك تفويضاً لنفس الطلاق إليها ضرورة  
 ان الوصف لا ينفك عن الاصل \* بوضوحها الرجمية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية  
 كالينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف  
 لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شادت  
 مقوضاً إليها \* ابو حنيفة رحمه الله يقول انما تأخر الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون مالم  
 يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزاً اصل الطلاق ومفوضاً للصفة الى  
 مشيتها بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول بها وفي العتق لا مشية له في الصفة بعد ايقاع الاصل  
 فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفي المدخول بها المشية في الصفة بعد وقوع  
 الاصل عند ابى حنيفة بان يجعله بائناً او ثلاثاً على ما عرف فيصح تفويضه إليها فان قيل الطلاق بعد  
 الوقوع يحتمل وصف الينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج  
 لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثاً فينبغي ان لا يدخل في تصرف  
 المرأة بقوله كيف شئت \* قلنا يحتمل ان يصير ثلاثاً بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يتبدل في نفسه  
 حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لا يبقى موجبالرجمه وصار مؤثراً في الحرمة العليظة  
 فصار في معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج إليها بلفظ كيف \* بوضوحها ان الاستخبار عن وصف  
 الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق في ضمن تفويضه المشية  
 إليها ان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر \* شعر \* يقول  
 خليلي كيف صبرك بعدنا \* قللت وهل صبر فيسأل عن كيف \* بخلاف قوله كم شئت لان  
 الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد في المعدودات  
 الواحد الا ترى ان من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد \* وبخلاف قوله حيث  
 شئت او ان شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة  
 كلها فكان ذلك تعليقاً لاصل الطلاق بمشيتها كأنه قال انت طالق في اى مكان شئت الطلاق \*  
 فان قيل كيف قد تصاف الى موجود فيصير استيضافاً وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق  
 الاصل باوصافه بالمشية كما في قولك اعمل كيف شئت وطلقى كيف نفسك شئت فيكون كيف  
 في قوله انت طالق كيف شئت دالاً على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما انه في قوله  
 اعمل كيف شئت يدل على ان الفعل يتكون منه بمشيتها \* قلنا انا لانكر دخول كيف على  
 معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله اعمل  
 وطلقى لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق  
 في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف  
 عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل \* فاقاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام  
 وما قاله معاني كلام الناس عرفوا استعمالاً كذا في الاسرار والمبسوط \* واعلم ان معنى الاستفهام  
 قد يسلب عن كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

كيف يصنع أى الى الحال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال أى انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كافي مستلنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها \* انه ايقاع لانه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشية ويبقى الفضل على اصل الطلاق في الوصف أى الينونة \* والقدر أى العدد \* وهو الحال أى الفضل هو الحال التى تدل عليها كيف مفوضا الى المرأة \* بشرط نية الزوج يعنى في حق المدخول به لانه لا يبق فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول به ليتعلق بالمشية كما في الحرية \* ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات \* لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشترك بين الينونة والعدد فمحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين \* وعن ابي بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط \* وذكر الطحاوى في مختصره ان لها ان يجعل الطلاق باثبات او ثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها في اثبات وصف الينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا او واحدة باينة يقع ما وقعت بالاتفاق \* اما على اصل ابي حنيفة فلان الزوج اقام امراته مقام نفسه في اثبات الوصف \* والزوج متى وقع طلاقا رجعا يملك ان يجعله باثبات او ثلاثا عنده فكذا المرأة \* واما على قوله ما فكذلك تملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على أى وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية \* وقالا ما لا يقبل الاشارة أى ما لا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح ونحوها \* فحاله مثل كون الطلاق مثلا باثبات او رجعا \* ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا \* والاظهار انه ترادف \* بمنزلة اصله لان وجوده للممكن معينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره او صافه كوجود النكاح يعرف باثاره وهو ثبوت الخلو ووجود البيع باثاره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفنقرا الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف نعلق الاصل الذى هو بمنزلة التبعية من وجه تعلقه ايضا بقوله (واما كم فاسم) لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد \* وفي الصحاح كم اسم ناقص بهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية \* فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وينقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او اثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله معلما بامامة الزدوى \* وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كذا كرناو العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كافي قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طليقة او تطلقه واحدة واما مذكور اكا في قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كما قال انت

واما كم فاسم للعدد  
الذى هو الواقع

طالق اي عدد شئت \* ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان نشاء الواحدة  
والثنتين والثلاث \* ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تفيدت المشية بالجلس الى ما ذكرنا  
اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث قاسم لكان مبهم) حيث اسم مبهم من  
ظروف المكان كابن وحركه آخره لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشبيها له بالغايات لانها  
لم تجي الامضافة الى جملة كذا قيل \* ومنهم من بينها على الفتح استنقالا للكثرة مع الياء \*  
ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين \* وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى  
المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطا واما الصواب هو الرفع على ان يكون  
مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت او نحوه \* فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية  
ويتوقف بالجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال لالطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى  
ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس \* فان قيل اذا قال ذكر المكان بقى قوله انت طالق  
شئت فينبغي ان يقع الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التجريد  
والكفاية \* قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتها في الابهام  
فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء \* فان قيل لم يحل بمنزلة اذا ومتى  
حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية \* قلنا جملة مجازا لحرف ان اولى  
اذ هو الاصل في باب الشرط وما ورائه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية والله اعلم

وحيث اسم لكان  
مبهم دخل على المشية  
والله اعلم

(باب الصريح)

(والكناية)

مثل قول الرجل  
بعت واشترت  
ووهبت لانه ظاهر  
المراد وحكمه تطلق  
الحكم بعين الكلام  
وقيامه مقام معناه  
حتى استغنى عن  
العزيمة وكذلك  
الطلاق والعناق  
وحكم الكناية ان  
لا يجب العمل به الا  
بالنية لانه مستتر المراد  
وذلك مثل المجاز قبل  
ان يصير متعارفا  
ولذلك سمى اسما  
الضمير كناية مثل  
انا وانت ونحن

(باب الصريح والكناية)

انما اُماما ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليني عليه بيان الحكم اذ هو  
مقصود الباب وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي \* تعين الكلام اي بنفسه \* وقيامه  
اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من  
غير نظر الى ان التكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد \* وهو معنى قوله حتى استغنى اي الصريح  
في اثبات الحكم عن العزيمة \* فاذا اضاف الطلاق او العناق مثلا الى المحل فباي وجه اضافهما  
يثبت الحكم حتى لو قال يا خرا او يا طالق او انت حرا وانت طالق او حررتك او طلقتك يكون  
ايقاعا نوي او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه \* وكذلك  
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العناق والطلاق  
لما ذكرنا \* اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين  
الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانته لا قضاء \* وفصل الطلاق  
والعناق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعناق لانهما من الاسقاطات وتلك  
النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اي بهذا اللفظ الا بالنية  
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال \* لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد  
تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستنار والتردد \* وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

متعارفاً أي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية \* فاما اذا صار متعارفاً فقد صار صريحاً مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله فيه فصار صريحاً \* ولذلك اى ولا ستتر المراد سمي اسماء الضمير كناية وقد بيناه في اول الكتاب قوله ( وسمى الفقهاء ) يعني انهم سموا الالفاظ التي لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والنية ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة \* ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البان مثلاً يدل على البيونة ولا بد لها من محل تحمله وتظهر اثره فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثره فيه لانا لا ندري اى محل اراده \* فلذلك اى لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية \* فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكناية مجازاً ولهذا الابهام الذي ذكرنا احيج فيها الى النية ليتبين البيونة عن وصلة النكاح عن غيرها \* فاذا وجدت النية اى نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البيونة فيها وكان اللفظ تاماً بنفسه \* وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله \* فان قيل لان سلم انما سميت كنايات مجازاً بل هي كنايات على الحقيقة لان الكناية ماهو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخل في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القائمة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الابيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل \* وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجدي نفعاً لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لانه ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان بني الكناية على الانتقال من اللزوم الى اللزوم فانك في قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريد الى طول القائمة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شئ آخر فانك في قولك انت بان او انت حرام لا تنتقل من البيونة والحرمه الى شئ آخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شئ آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ماهو الاصل فيها وهو الانتقال الى شئ آخر لا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ماهو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البيونة والحرمه والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ماهو

وسمى الفقهاء الالفاظ الطلاق التي لم يتعارف كنايات مثل البان والحرام مجازاً لاحقيقة لان هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازاً ولهذا الابهام احيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

المراد مستتر مطلق بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القائمة وذلك مستتر \* وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للتكلم يعني انها معلومة المراد والاستنار في محل عملها فتخرج به عن حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اعم ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البيونة والقطع والحرمة على ما عرف \* وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين \* والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بهار واجع وبه اخذ الشافعي \* ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتملك وعندنا هذا اللقب مجاز كباينا \* والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البيونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة لو اشوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض \* وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبواين فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البواين \* واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البواين وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحققتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها \* حجة الشافعي قوله تعالى \* الطلاق مرتان \* الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص \* ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا بالبعوض او بمعنى العدة او باتبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبيل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع \* ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بواين فلا يجوز ان ياتوا صريحه لانا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بواين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلق نفسك فقالت ابنت نفسي او انا بواين فانها تطلق تطلق رجعية بخلاف لانها لم تملك الاطلاقا وبواين انما يعمل على سبيل العبارة عنده على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها \* والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق بواين لا يثبت البيونة لانه لا يستفيد به الاسقاط خيار الرجعة \* وحيث ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق \* ويانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها  
بواين وانقطعت بها  
الرجعة

بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا للحاجة الى التفصي عن هذه الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكه للزوج بملك النكاح وبالذخول يتأ كدملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الازالة وكذلك بملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوكه فثبت ان الابانة مملوكه فمكان ايقاع الينونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما يمكن \* وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين ليس في معناه لانه لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحه ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحه فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحه ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام النكاح لا يقال حرام حلال مبادلة عن زوجها منكوحه فاذا لم يكن في معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المين وغير المين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعثت ببيع بخيار والبيع البات فاذا قال يباعا باين زول هذا الاحتمال \* وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتأيد بما يقويها وهو القبض وبشرطه لا يتقوى وههنا قوله انت طالق لا يزول الملك بنفسه لضعفه فانه قوي لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح \* وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد افنا الدلالة على ذلك قبيح ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بالدليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والمبسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنايات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم واردة المزوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة \* ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطبيقه رجعية لباينة لان وقوع الينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدى مالك اى احتسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه \* الا ان قوله اعتدى محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمي عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء \* وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبها ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الافى قول الرجل اعتدى لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد محتمل ان يراد به ما بعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء فزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد  
 وهو البيوننة \* فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا تقع اكثر من واحدة  
 وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق  
 الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير  
 ثابت قبل الدخول بالنص والاجاع فبجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق  
 سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه \* وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات  
 الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمدكور حقيقة  
 وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فبجواز محض  
 ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا \* فان قيل كيف صح استعارة  
 المسبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز \* قلنا قد بينا في ذلك  
 الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين \* يؤيده ما ذكره  
 الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك  
 العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم  
 الدخول فكان الدخول في اصالا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال المسبب  
 بالسبب يجوز ان يصير أحدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر  
 خرا \* وكفى العلة مع العلول \* ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق  
 \* لانا نقول للماصرت هى فراشاخذت حكم المنكوحه واخذت زوال هذا الفراش شبهها بالطلاق  
 فوجب العدة لانه ثابت بالشبهة \* او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب  
 الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع  
 علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع  
 الشرع فسمى سببا وهو فى الحقيقة علة \* وفي كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم  
 لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذا الحكم يذكر فى مقابلة العلة والمسبب فى مقابلة السبب  
 \* ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه فى غير المدخول به لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول  
 \* وقبل الطلاق وان كان سببا فى حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه فى حق  
 ما يبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط  
 انقضاء العدة والمشرط متصل بالشرط لا بحالة \* وفيه ضعف لان كلامنا فى غير المدخول بها  
 وليس انقضاء العدة شرطا فيها \* وفى الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب  
 مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين \* وذكر فى بعض الشروح انه لا يصح  
 ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقا او مطلقك  
 او طلق نفسك \* لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف فى الصيغة لان اعتدى امر والاول والثاني  
 ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل  
 مستعارا محضا عن  
 الطلاق لانه سببه  
 فاستعير الحكم لسببه  
 فلذلك كان رجعيا



التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان  
 صيغة \* وكذا الرابع لانه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى \* واجيب  
 باننا نجعله مستعارا وعبرة عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها  
 تطلق باش او طلاق شو تطلق من غير نية \* والظاهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني  
 طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع  
 المجاز \* يؤيده ما ذكره شمس الأئمة في المبسوط والامام البرغري في طريقته ان وقوع  
 الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا  
 اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فمر فان اللفظ غير عامل  
 فيه ولكن الطلاق مضر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اي وكقوله اعتدى قوله استبرق في رجك  
 لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء  
 يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوجة اخرى فاحتاج الى النية  
 فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقوله استعارة كما بينا \* وقد جاءت السنة  
 يعني ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين \* اعتدى \*  
 ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي هل من قتل من اثار بها يوم  
 بدر وترثيمها بشعار اهل مكة ففكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على  
 ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت  
 اني اکتفی بان ابعت من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا  
 انت واحدة) يعني وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية وقال  
 الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا يحتمل طلاقا  
 فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا \* الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة  
 نعتا لها اي واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لي معك غيرك او واحدة نساء البلد في  
 الحسن والجمال \* ويحتمل ان يكون نعتا لتولية بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف  
 مقامه كقوله اعطيته جزيل اي عطاء جزيل فليقع الطلاق بدون الية فاذا نوى صار  
 كأنه قال انت تولية واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تولية ولكن  
 يكون طالقا تولية فيصير تولية قائمة مقام طالق فتدعت نعته كذا في الاسرار والمبسوط \*  
 ورأيت في التهذيب لمحي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق  
 ثنتين او ثلاثا فيه وجهان \* احدهما لا يقع الا واحدة لان منوبه خلاف ملفوظه والطلاق يقع  
 باللفظ ومراعاة اللفظ اولى \* والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي توحيد  
 مني بهذا العدد كان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم \* وعن بعض مشايخنا رحمه الله  
 انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا لطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها  
 تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نعتا الا لطلقة وان اسكن الهاء حينئذ يحتاج الى النية \*

وكذلك قوله استبرق  
 رجك وقد جاءت  
 السنة ان النبي عليه  
 السلام قال لسودة  
 بنت زمعة اعتدى ثم  
 راجعها وكذلك انت  
 واحدة يحتمل نعتا  
 للطلقة ويحتمل صفة  
 للمرأة فاذا زال الابهام  
 بالنية كان دلالة على  
 الصريح لاعام لا  
 بموجبه والاصل

والاصل في الكلام  
هو الصريح واما  
الكناية ففيها قصور  
من حيث يقصر عن  
البيان الابالية والبيان  
بالكلام هو المراد  
فظهر هذا التفاوت  
فيما يدرك بالشبهات  
وصار جنس الكنايات  
بمنزلة الضرورات  
ولهذا قلنا ان حد  
القذف لا يجب الا  
يتصرح الزنا حتى  
ان من قذف رجلا  
بالزنا فقال له آخر  
صدقت لم يحد المصدق  
وكذا اذا قال لست  
بزنا يريد التعريض  
بالمخاطب لم يحد  
وكذلك في كل  
تعريض لما قلنا بخلاف  
من قذف رجلا بزنا  
نقال آخر هو كما قلت  
حده هذا الرجل وكان  
بمنزلة الصريح لما  
عرف في كتاب  
الحدود والله اعلم

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب كان  
دلالة يعني اذ انوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان  
معقبا للرجعة لاعمالها بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في اليقونة وقطع النكاح بخلاف  
البيان ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله ( والاصل في الكلام هو الصريح ) لان الكلام  
موضوع للفهام والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات  
يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره  
في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح \* وهذا اي ولان في الكناية قصور اعن  
البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصریح النسبة الى الزنا بان قال زنت او انت زان \* وكذا  
في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة بما يندكر اللفظ الصريح  
فاذا قال جامعت فلانة او وقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكحتها \* وكذا لو قال لامرأة  
جامعك فلان جامعا حراما او قال لرجل فجمرت لفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف  
لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت  
انه زان فيكون قاذفانه كما اذا قال له هو كما قلت \* ولكننا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا  
فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة  
اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته  
الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في  
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لا يجب الحد \* بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة  
الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر \* ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله  
صدقت كصريح القذف بالزنا لانه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لالهة قذوف واذا  
لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول في ارماءه والحريصة بالشبهة فلا  
يثبت بالمقتضى لانه ضروري \* يخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه  
على سبيل الغيبة كقولك انت في المخاطبة كذا في الاسرار \* والتعريض نوع من الكناية يكون  
مسوقا لوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويذكرى  
ولا يوذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذى كذا في المفتاح \* وفي الكشف  
الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض  
ان تذكر شيئا يدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاح للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولا نظر  
الى وجهك الكريم فكانه امانة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه  
ما تريد فاذا عرض بالزنا وقال اما ان افلست بزنا فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد  
والاختلاف بين الصحابة فعمرو رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ  
في حالة الخاصة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله  
لالانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله ( فكان  
بمنزلة الصريح لما عرف ) قال شمس الاثمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون  
اموالهم كما و النوا و ماؤهم كدما لنا انه مجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات كالحودود وما ثبتت  
بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا ووجه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة  
له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا \* وانما لم يعتقد العبد في قوله  
انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار يمكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك  
فلانصير الى المجاز وهو الانشاء واولقنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

﴿ باب وجوه ﴾  
﴿ الوقوف على ﴾  
﴿ احكام النظم ﴾

قوله ( اما الاول ) اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريده به الضمير في له واريده زاجع الى  
ما وفي به راجع الى الكلام \* وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريده بقصد تعرض  
للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت ينظم الكلام اي يتركبه من غير زيادة ولا نقصان \*  
الان الضمير عائد الى ماى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له  
\* وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود  
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد  
منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما  
تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعياً وغير قطعياً لان العبارة قطعية والاشارة  
قد تكون قطعية وغير قطعية \* قال القاضى الامام في التوقيف ثم الاشارة من النص بمنزلة  
التعريض والكناية من الصريح والمشكك من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل  
وتبيين ثم قد يوجب العلم بوجوبها بعد البيان وقد لا يوجب \* وذكر في بعض الشروح انها سواء  
في ايجاب الحكم اي ثبت الحكم بهما قطعاً \* لان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق  
عند التعارض لكونه مقصوداً من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود \* مثاله ما قاله الشافعى  
رحم الله لا يصل على الشهيد بقوله تعالى : ولا تحبين الذى قتلوا في سبيل الله اموانا بل احياء عند  
ربهم \* سيقت الاية ايمان منزلة الشهداء واولد ربناهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصل عليهم  
لانه تعالى سماهم احياء و صلوة الجنائز غير مشروعة على الحى ولكن قوله تعالى \* وصل عليهم  
ان صلواتك سكن لهم \* عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات  
حقيقة و حكمها بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة \*  
هكذا ذكر في بعض الشروح \* ولقد نزل ان يقول الاشارة ليست ثابتة لان المراد من الحيوة في قوله  
احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهى الحسية بلاشبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من  
الصلوة في قوله تعالى \* وصل عليهم \* الدعاء لا صلوة الجنائز اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ  
الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه و تطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة  
التفسير فلا يثبت التعارض اذ دلالة الآيتين على صلوة الجنائز نفيها اثباتاً \* والنظير الملايم قوله  
عليه السلام في النساء : انهن ناقصات عقل ودين \* فقيل ما نقصان دينهن قال \* تعقدن احديهن في فعر  
بينها شطر دهرها \* اي نصف عمرها لانصوم ولا تصلى سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

وهو القسم الرابع  
وذلك اربعة اوجه  
الوقوف بعبارته  
واشارته ودلالته  
واقضائه اما الاول  
فما سبق الكلام له  
واريده به قصد  
او الاشارة ما ثبت  
بنظمه مثل الاول الا  
انه غير مقصود ولا  
سبق الكلام له وهما  
سواء في ايجاب  
الحكم لان الاول  
احق عند التعارض  
من ذلك قوله تعالى  
وعلى المولود له رزقهن  
وكسوتهن سيق  
الكلام لا يوجب النفقة  
على الوالد

اشارة الى ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي \* وهو معارض بما روى ابو امامة  
 الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* اقل الخيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام \*  
 وفي بعض الروايات اقل الخيض للبحارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثر عشرة ايام وهو  
 عبارة فتر جمع على الاشارة \* وكذلك قوله عليه السلام \* انما ملككم و مثل اليهود والنصارى كرجل  
 استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط فيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على  
 قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى  
 من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى  
 مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فاتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس  
 الا انكم الاجر مرتين \* فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عمالا و اقل عطاء قال الله تعالى  
 \* وهل ظلمتكم من حنكم شيئا \* قالوا الا قال فانه فضلي اعطيته من شئت \* سيق لبيان فضيلة هذه الامة  
 وفيه اشارة الى ان وقت الظهرا اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل  
 الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر  
 اكثر من وقت الظهر \* وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام \* انه صلى الظهر  
 في اليوم الثاني حين سار ظل كل شيء مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين \*  
 وهو عبارة فرجها ابو يوسف ومحمدو الشافعي وعامة علماء على الاشارة \* وجواب ابي حنيفة  
 مذكور في موضعه قوله (فمن ذلك) اي من الثابت بالاشارة \* او ما اجتمع فيه العبارة والاشارة  
 نسب اليه بلام التملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجاع لا يصير  
 احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابه بحال فدل انه صار احق به نسبافان قيل الولد ينسب الى  
 الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافادة تخصيصه بالاب قلنا فافادته تظهر في  
 الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها  
 جانب الاب دون الام \* ان للاب ولالية التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن  
 ليس له حق ملك في الحال حتى جاز لابن التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته  
 بمنزلة الشقيق فان له ان يملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب  
 فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولالية التملك حتى لم يحل وطى جاريته  
 فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك \* وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل  
 ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيته لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه \* كالمالك  
 بمملوكه اي كالا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد ينسب اليه بلام الملك كالعبد \* وعليه  
 اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة \* منها انه لا يحد بوطى جارية ابنه وان قال علمت انها  
 على حرام \* ومنها انه لا يجب عليه العقب بوطى ثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التملك \* ومنها  
 انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا \* ومنها انه اذا  
 انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان \* وفيه اي وفي قوله تعالى \* وعلى المولد \*  
 \* اشارة الى افراد الاب يتحمل نفقة الولد \* لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان  
 النسب الى الآبائه  
 نسب اليه بلام الملك  
 وفيه اشارة الى ان  
 للاب ولالية التملك  
 في مال ولده وانه  
 لا يعاقب بسببه كالمالك  
 بمملوكه لانه نسب  
 اليه بلام الملك وعليه  
 تبني مسائل كثيرة  
 وفيه اشارة الى افراد  
 الاب يتحمل نفقة  
 الولد لانه اوجبا  
 عليه بهذه النسبة ولا  
 يشاركه احد فيها  
 وكذلك في حكمها وفيه  
 اشارة الى ان الولد  
 اذا كان غنيا والوالد  
 محتاجا لم يشارك الولد  
 احد في تحمل نفقة  
 الوالد ما قلنا من النسبة  
 بلام التملك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوى الارحام خلافا لاشا فعي رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموارث حتى ان النفقة يجب على الام والجداثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه

المسئلة النسبية اى كون الولد نسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه \* وقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنات البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاخصت بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى في هذا النص فانه جعل مجموع الاية منزلة نص واحد \* قال شمس الأئمة وفي قوله تعالى \* وعلى الوارث مثل ذلك \* دليل منه على كذا اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى \* وعلى الوارث مثل ذلك \* ولكن قد ثبت في قرآءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك \* والشافعي يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة \* وعلى الوارث على هي المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما \* ولكن استدل بقول عمرو زبير رضي الله عنهما فانهما قالوا وعلى الوارث اى وارث الولد \* مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة \* ثم نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث \* ولان المراد لو كان نفي المضارة لثقل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دللانه معطوف على قوله وعلى المولود له \* وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعاد \* والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها للمورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطعية الرحم ولهذا اخص له ذو الرحم المحروم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلي باللام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة في كل مسيق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كما في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة يجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة \* قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن لانسلم ان سوقه لبيان ان ما اخذ للاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة \* وفيه اى وفي قوله \* وعلى الوارث \* فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم ثابت بقدر العلة لان انعم بآزاء الغنم قوله (وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن \* اشارة الى) كذا قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال \* فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن \* والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح \* وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

ومن ذلك قوله تعالى

وكلاوا واشربوا حتى  
يتبين لكم الخيط  
الابيض من الخيط  
الاسود من الفجر  
سياق الكلام لباحة  
هذه الامور في الليل  
ونسخ ما كان قبله من  
التحرير وفيه اشارة  
الى استواء الكل في  
الحظر لانه قال ثم اتوا  
الصيام اي الكف  
عن هذه الجملة فكان  
بطريق واحد فلم يكن  
للجماع اختصاص  
ولامزية وفيه اشارة  
الى ان النية في النهار  
منصوص عليه لقوله  
تعالى ثم اتوا الصيام  
بعد اباحة الجمل الى  
طلوع الفجر وحرف  
ثم للتراخي قصير  
العزيمة بعد الفجر لا  
مخالفة لان الليل لا  
ينقض الاجزاء من  
النهار الا اذا جاوزنا  
تقديم النية على الفجر  
بالسنة فلما ان يكون  
الليل اصلا فلا وفي  
اباحة اسباب الجناية  
الى اخر الليل اشارة  
الى ان الجناية لا تنافي  
الصوم فبين اصبح

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لانفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون  
في الآية اشارة الى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كقوله ابو حنيفة  
رحمه الله \* ووجهه ان الآية سقت لبيان وجوب اجراء الرضاع على الاب وفيها اشارة الى  
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه  
تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان  
مجهول الصفة والنوع كقوله عليه السلام لهند \* خذي من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدك  
بالمعروف \* وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع  
الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تقضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في  
العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى والدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لتكون  
ولدهم في حجرها فصارت كبيع ففهم من صبرة \* وذكروا في شرح التاويلات انه لا بد من اعلام جنس  
الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تنكس كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت  
الكسوة مجهولة جهالة تقضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اي ومن  
الثابت بالاشارة او وما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى \* وكلاوا واشربوا \* الآية \* الخيط  
الابيض طرف يابض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط \* ومن الفجر  
متعلق بالخيط الابيض \* والمراد بين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضؤ المعترض  
في الافق \* ونسخ ما كان قبله اي قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام  
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس  
من الغد وكان ذلك صوما فندسخ بهذه الآية \* وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي  
رحمه الله اذا اكل او شرب متمدا في نهاره رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص  
بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تدكر بعد فلا  
يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه فبقى وجوب الكفارة مختصا بالجماع  
نقال الشيخ في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر البشارة والاكل والشرب  
ليلائم امر بالكف عنهما جملة بقوله \* ثم اتوا الصيام الى الليل \* اي الكف عن هذه الاشياء فكان  
حظر الكل بطريق واحد لثبوت خطاب واحد فصارت الكل هو الكف عنها جملة وصارت الجملة  
نقايض هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص  
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر  
والجناية على الصوم \* ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى \* اقيموا  
الصلاة \* ثم تقاوت ارتكابه في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا  
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود \* لاننا نقول ثبت ذلك بقوله عليه  
السلام \* اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجدا كثيرا والدعاء \* وقوله عليه السلام لثوبان حين  
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة \* عليك بكثرة السجود \* ولمن سأله عن عمله في الجنة اعنى على

جنباً

ففسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مربية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا على انالاسلم ان اركانها ثبتت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة بمجمل الخطاب على حدة مثل قوله تعالى \*وقوموا لله قانتين\* بايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا\* واركعوا مع الراكعين ونحوها\* وفيه اى وفي هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله \*ثم اتوا الصيام الى الليل\* وحرف ثم للترخي فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ماضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكننا يجوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام\* لا صيام لمن لم يبنو الصيام من الليل\* وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لالاكمال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لالتعلق كمال الصلاة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة او للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدلل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصل به بلا فصل ليصير المأمور متمثلا وان يكون الامساك سو ما شرع عيابدون النية فينبغي ان يكون النية مقارفة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجوده للحال مقارفة له والاخر وجوده في الليل لتعمل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارفة في اول اجزاء النهار فان كانت الآية دليلا لنا هكذا ذكر في طريقته\* وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاعتسال يكون بعد انفجار يكون ضرورة والاوجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون رد الماذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابي هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له\* قاله محمد دورب الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان\* وما اول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهي ان يكون مخالط الاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما في ما عقدتم اى فكفارة نكث ما عقدتم\* والكفارة الفعلة التي من شأنها ان تكفر الخطيئة\* ثم انها تأدى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضى الله عنه فانه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه\* واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى  
 فاطعام عشرة مساكين  
 الآية سياقه الايجاب  
 نوع من هذه الجملة  
 على سبيل التخيير  
 وفيه اشارة الى ان  
 الاصل في جهة  
 الاطعام الاباحة  
 والتمليك ملحق به لان  
 الاطعام فعل متعد  
 مطاوعه طم يطعم وهو  
 الاكل فالاطعام جملة  
 اكلا كسائر الافعال  
 اذا تعدت بزيادة  
 الهمزة لم تبطل وضعها  
 وحقيقتها فاذا لم يكن  
 مطاوعه ملكا لم يكن  
 متعدبه تملكها هذا  
 واضح جدا.

والاوزاعي \* وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتملك وهو مذهب سعيد بن جبير \*  
قال شافعي يقول الاطعام يذكر للتملك عرفان من قال لآخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله  
وهبتك حتى اذا سلمه اليه صار ملكه وانما يكون اباحة اذا قل اطعمتك هذا الارض لان عينها  
لا تطعم فينصرف الى منافعتها التي تطعم معنى بالزراعة مجازا \* ولان المقصود سدخلة المسكين  
واغناؤه وذلك يحصل بالتملك دون التمكين فلا يتأدى الواجب به كافي الزكوة وصدقة الفطر الا  
تري ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اغار المسكين ثيابا  
بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام \* وعلماؤنا رجعهم الله تمسكوا بهذه الآية وقالوا انها  
تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتملك فان الاطعام فعل متعدي الى  
مفعولين \* مطاوعداي لازمه طعم بطعم لانه متعدي مفعول واحد فكان بمنزلة الاكراه بالنسبة اليه  
وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخال الهمة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر  
ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام  
جعل الغير طاعما اي آكله فترى ان صحة التكفير تتعلق بفعل يصير هو به \* طعمها ويطعم الغير به  
طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليطعمه اطعاما  
ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتمز واليه عن ملكه \* وان التملك امرزائد على الكتاب فلا يصار  
اليه من غير حاجة وضرورة \* الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال  
اطعمه ولا يشترط الزيادة \* والدليل عليه انه تعالى قال \* من اوسطما تطعمون اهليكم \* والمتعارف  
من اطعام الامل طعام الاباحة دون التملك \* وانه حل ذكره اضافة الاطعام الى المسكين  
والمسكته هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى  
المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما دون التملك وكذا التملك  
اقرب الى دفع الجوع وسد المسكته من تملك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل  
المؤنة \* وكان ينبغي ان لا يجوز التملك كما ذهب جده بن سهل وداود بن علي الاصبهاني لما ذكرنا  
ان الاطعام لازمه الدم وهو الاكل دون الملك وفي التملك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز  
ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول  
على حقيقته \* الا انا جوزنا التملك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء  
حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي  
امر باطن فاقم الملك \* قام قضاء الحوائج فكان التملك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا \*  
الترى ان التملك الى الفقير في باب الزكوة قام \* قام دفع حوائجه لما عرف في مسألة دفع القيم  
فتبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى \* ولقائل ان  
يقول التملك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل \* فان اردت الاول فلا نسلم ان  
تملك منوبين من الراسب لقضاء جميع الحوائج \* وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه  
لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة  
الاكل \* وذكر في شرح التأويلات ان التملك انما يجاز لانه طريق يتوصل به الى التعمم والاكل

فن جعل التملك  
اصلا كان تاركا حقيقة  
الكلام ومعنى الحاق  
التملك به خلافا لبعض  
الناس ان الاباحة  
جزء من التملك  
في التقدير والتملك  
كله لان حوائج  
المساكين كثيرة يصلح  
الطعام لقضاء كل نوع  
منها الا ان الملك سبب  
لقضاءها فاقم الملك  
مقامها فصار التملك  
بمنزلة قضاءها كلها  
باعتبار الخلافة عنها  
ومن هذه الحوائج  
الاكل فصار النص  
واقعا على الذي هو  
جزء من هذه الجملة



فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا النصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه في المعنى

وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التملك لانه جعل الفصل في الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب ويفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتملك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التملك الذي هو قضاء لكل الحواجج في المعنى فلم يستقم التعدي الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة في الشاب منقضية قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لامرDFعل الأكل فيها فهما في طرفي تقيض مع التفاوت الذي بيننا وكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل بما غلطا

وتمكن لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير \* والضمير في مقامها وعنها راجع الى قضاء الحواجج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه \* فاستقام تعديته اي تعديته حكم النص بطريق الدلالة \* هو مشتمل على هذا النصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة \* وغير النصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغي ان تنحى الحقيقة \* فلنا اننا جاوزنا التملك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوع وهو بالتملك اتم لانه يرد هامتى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كرمه الشتم الثابتة بدليل النص لا يمنع التأنيث قوله (الكسوة كذا) \* ذكر في المغرب الكسوة للباس \* وفي الصحاح الكسوة واحدة الكسى \* واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كفاي الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة عبادة وصدقة وهو الاتاء \* ثم الفعل قديكون تملكوا وقد يكون انلافا بالتملك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فلم يبق الا التملك واذا اعارهم الثوب فمانيها تملك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فالتلاف للاطعام بالا كل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالنقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه \* كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لان ما جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعمها الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فبني كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التملك مع قيامه فجعل كناية عنه \* وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره في المفعول الاول يجعله طعاما كباينا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عينه يجعله مملوكا للطعام لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطعام لان الطعم فعل اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتملك الذي هو سبب الطعم ومفض اليه ولم يجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طعاما اذ ادنى طرقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له في الثاني وذلك بالتملك تبين بهذا انه اذا ذكر كلاما مفعوليه كان دالا على التملك فاما اذا حذف المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله عنه بالكيفية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسألة فلان يملط ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تملكيا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طعاما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في النصوص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكين لاذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في قولك اطعمتك هذا الطعام فكلاما مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التملك فلذلك جعلناه هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

(الكشاف)

الكشاف والنظيرى \* وفي تاج المصادر الكسوة يوشاندين \* وذكر في التيسير في قوله تعالى \* او كسوتهم \* ان معناه الالباس وهى مصدر \* واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة \* قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه الالتمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا \* وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة \* وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزءا من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين \* لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحرو والبرد ونحوه لانه لو استرده بعدما لبسه المسكين يوازي ما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التملك اليها فانها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءا من الكل فكيف اذا كانت قاصرة \* بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه \* فهما في طرفي نقيض اى الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احد هما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة \* ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفحل او من حيث انه يمكن الحاق التملك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذى بيننا ان الاباحة لا يؤدى معنى التملك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة هناك \* ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك في الكسوة اى كل واحد منهما مخالفا للاخر لا موافقا لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بيننا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بيننا \* في الفرع والاصل معا غلطا \* اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التملك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا \* ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبهتان مما يكون معتادا في كل موضع الغداء والعشاء او الغدا آن او العشا آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة \* ولانه تعالى قال \* من اوسط ما تطعمون اهليكم \* والغداء والعشاء هو

وفي إشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان ﴿ ٣١٨ ﴾ الواجب قضاء الحوائج للاعيان المساكين

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال «ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا \* قوله (وفيه) اي وفي هذا النص \* إشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد : تجدوا الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء \* وقدنا نحن في هذه الآية إشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب \* صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خاص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كافي الزكوة ففرقنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة \* ثبت هذه الاشارة بالفعل اي بايجاب الفعل وهو الاطعام \* لان اطعام الطعام الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجايح لما كان اطعام الشيعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة للاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج ففرقنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات \* وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم \* بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة \* فدل ذلك اي دل ما ذكرنا ان المقصود قضاء الحوائج للاعيان المساكين على كذا \* وذكر في شرح التأويلات ان تخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ايتي من الخروج عن الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين في يوم ربما علمته هنيهة فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خلافه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم تجد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والتماء \* وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادة فلا يحصل المقصود \* يوضح ما ذكرنا ان اربعة اماناء من شعير اما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤدى بها الى الفقير ثم يسترد هـ امانه بشرآء او هبة ثم يؤدى بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تأثيرا في تبدل الهين \* فان قيل هـ اي عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام الى آخره \* اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاسقط

ثبتت هذه الاشارة بالمفعل وهو الاطعام لان اطعام الطعام الغني لا يتحقق كتمليك المسالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التملك على ما قلنا وقد اقمنا التملك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صارها لكا في التقدير فكان يجب ان يصح

الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجدها ولا بتجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهراً لتحقيق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالباً فاقناه مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقيم مقام تجدد الحاجة فاقنا بتجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة في مقامه في الكسوة ايضاً وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والمالم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما ييسر العبادة عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة \* حتى قال متعلق بقوله صار هالكاً وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضاً \* للعشرة اي للثواب العشرة \* الا انه اي الزمان الذي اعتبروه \* وفي بعض النسخ انها اي الساعات \* غير معلومة اي غير مضبوطة \* وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض \* قال شمس الأئمة في المبسوط ولم يذكر اي محمداً ما لوفرق الفعل اي الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس امانها سبب فاذ افرق الدفوعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام \* واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسنا مسكينا واحداً في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم \* واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سداً للحالة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم يملكه والطعام لا يتحقق \* وبعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفه اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سئذ كر \* وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيراً \* ولا يلزم الى آخر \* تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز \* فقالوا آكل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلامك بفعله لا بفعله غيره \* فلم يؤخذ بالتفريق اي لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعلة فيكلف بالتفريق قوله ( واما دلالة النص ) اي الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثبت بمعنى النص لغة \* قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعني به المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعني به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعاً بدليل

حتى قال بعض  
مشايخنا يجوز الاداء  
في يوم واحد الى  
مسكين واحد العشرة  
كلها في عشر ساعات  
لما قلنا الا انه غير معلوم  
فكان اليوم اولى  
وكذلك الطعام في حكم  
التملك مثل الثوب  
والاباحة لا يصح الا  
في عشرة ايام ولا يلزم  
اذا قبض المسكين  
كسوتين من رجلين  
فصاعداً جلة انه يجوز  
لان اداء كل واحد في  
غيره في حكم العدم فلم  
يؤخذ بالتفريق واما  
دلالة النص فثبت  
بمعنى النظم لغة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة \* وذكر ايضا في بعض مصنفاته بدلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها \* وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلانعيده \* وانما نعتي بهذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لا البيان اي تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لان اللفظ نفسه \* وهو راجع الى ما \* واعدة متعلقة بالمقصود لا بظاهاه اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا لغة بظاهاه الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا وحلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يبحث لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لان اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة باللفظ بكلمة اف \* ومعنى مقصود وهو الايذاء فظهار التبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص \* ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء في التأيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله \* الا انه اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجود النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقى النظم سائما عن المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك \* ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمدا لانه المأ وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى \* ومن قتل مؤمنا خطأ فنجبر رقبته \* الاية لان تجب بالعهد ولا عذر فيه كان اولي وبعارضها قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها \* فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال \* فنجبر رقبته مؤمنة ودية مسلمة الى اهله \* فمرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجعنا الاشارة على الدلالة \* حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض \* ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الورد لان

وانما معنى هذا ما ظهر  
من معنى الكلام لغة  
وهو المقصود بظاهاه  
اللغة مثل الضرب  
اسم لفعل بصورة  
معقولة ومعنى  
مقصود وهو الايلام  
والتأيف اسم لفعل  
بصورة معقولة ومعنى  
مقصود وهو الاذى  
والثابت بهذا القسم  
مثل الثابت بالاشارة  
والعبارة الا انه عند  
التعارض دون الا  
شارة حتى صح اثبات  
الحدود والكفارات  
بدلالات النصوص

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لالغة حتى اخنص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم في  
دلالات الكلام مثاله  
انا وحبنا الكفارة  
على من افطر بالاكل  
والشرب بدلالة  
النص دون القياس  
وبيانه ان سؤال  
السائل وهو قوله  
واقعت امرأتى  
في شهر رمضان وقع  
عن الجنابة والمواقفة  
عنها ليست بجنابة  
بل هو اسم لفعل  
واقع على محل مملوك  
الا ان معنى هذا  
الاسم لغة من هذا  
المسائل هو الفطر  
الذي هو جنابة وانما  
اجاب رسول الله  
عليه السلام عن حكم  
الجنابة فكان بناء على  
معنى الجنابة من ذلك  
الاسم والمواقفة آلة  
الجنابة فانتسأ  
الحكم بذلك المعنى  
بعينه في الاكل  
لانه فووقه في الجنابة  
لان الصبر عنه اشد  
والدعوة اليه اكثر  
فكان اقوى في الجنابة  
على نحو ما قلنا في التتم  
مع التأنيف فن حيث  
انه ثابت بمعنى النص  
لا بظاهره لم نسمه عبارة

عبارة النص المحاربة وصوره ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على  
وجهه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والردة مباشرة لذلك كالمقاتل ولهذا  
اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص \* ويجاب الرجوع على غير ما عرّفناه  
روي ان ما عرّفنا وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ما عرّفنا وصحابي بل لانه زنى  
في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله ( ولم يجز بالقياس )  
اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان  
القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة  
\* ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله  
في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد \* ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للاتمام الحاصلة  
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة وازجر ايضا الماعرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزء  
على الجنابات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل  
للرأى في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح  
جزاءها وازجاء عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى \* بخلاف  
الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع \* ولان  
الحدود مما يندرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال  
لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به  
\* وانما نمنى بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذي تعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة  
الواقعة في طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد  
في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات  
وان صدرت عن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والذبيان قوله ( مثاله ) اى مثال  
الثابت بالدلالة \* وقوله دون النيباس رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة  
المقايسة في الكفارات ثم اذتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم  
مناقضة قال ما ثبتناه بالقياس بل بدلالة النص \* وحديث الاعرابي ما روى ان اعرابا جاءوا الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت  
فقال واقعت اهلى في نهار رمضان متمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صدره عنقه وقال  
لامالك الارقتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا  
من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجرد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق  
فقال خذ خمسة عشر صاعا فصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها مني ومن  
عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج اليها مني ومن عيالى فقال عليه السلام \* كلها انت وعيالك \*  
\* وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي احدا بعدك \* بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولا اشارة عن من حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميانه دلالة لا قياسا

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان وقع عن الجنابة  
 على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة عينالم تكن جنابة لانها وقعت  
 على محل مملوكه فانه قد نص على واقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر  
 وهو الجنابة على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان  
 واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان الواقعة  
 في ذلك الوقت جنابة على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجنابة فكان المفهوم  
 من قوله واقعت في نهار رمضان اذ الافطار كان المفهوم من قوله تعالى \*فلاتقل للمناف\* المنع  
 عن الابداء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم  
 الجنابة الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبينا على السؤال خصوصا عن الفصح  
 العرب والعجم لا بيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو الة للجنابة \* ثم معنى الجنابة على  
 الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيها بذلك المعنى بعينه \*  
 وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعله صورة ومعنى \* اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء  
 الشهوتين \* واما المعنى ففهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن  
 اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع  
 الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة  
 هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجنابة على الصوم بالاكل  
 والشرب الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة بالوقاع لورودها  
 على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على  
 ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأنيف فبين ان اثبتنا الكفارة  
 في الاكل والشرب بالدلالة بالقياس \* فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى  
 اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما  
 يشبهه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بان حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف  
 يكون هذا من باب الدلالة \* قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً بالغة  
 بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذه المعنى في غير موضع النص بما يعرفه اهل اللسان  
 فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت اذ مفهوم لاهل اللسان بلا شك  
 فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المنازع  
 فيه وقد اشبهه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجنابة ام بالجنابة المقيدة بالدلالة  
 المعينة وهي الوقاع لان خلفاً معنى الجنابة فلا يندح ذلك في كونه من باب الدلالة  
 \* فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كحرمة الضرب الثابتة بنص التأنيف  
 وقد يكون خفياً كشوئ الكفارة في المنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهراً

وخفيا فاما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان  
 قياسا للدلالة \* فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الاباثبات التسوية  
 بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او  
 فوقه وليس كذلك ههنا لان الوقاع مزية في معنى الجنابة على الاكل والشرب من وجوه \*  
 احدها ان حرمة الفعل متفاوتت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد  
 حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الاذى اشد احتراماً من المال ولمنافع البضع حرمة  
 الاذى لكونها سببا للحصول ولهذا كانت الجنابة عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان  
 والام الشديد عند عدمه فكانت الجنابة بالوقاع اشد حرمة من الجنابة بالاكل فلا يمكن  
 الحاقه به \* وثانيها ان الجنابة بالجماع واردة على الصوم والجنابة بالاكل غير واردة عليه لان  
 الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل  
 والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامسك  
 عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضه فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو  
 الامسك عنه معنى كافي الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه منافع للبت والجماع  
 محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجنابة على العبادة بالمحظور فوق  
 الجنابة عليها بالنقيض لان الجنابة بالمحظور ترد على العبادة فلها تبقى عند ورود المحظور  
 عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجنابة ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجنابة عليها بالنقيض  
 فقير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر  
 فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم  
 يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع  
 من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فينقض ثم ينعدم بعد وجوده كالمحرم  
 مجامعا لاهله فصار في التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجنابة  
 الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجنابة التي لم تصادف العبادة \* وثالثها ان  
 الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال  
 الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب افساد الصوم واحدا فكان الجماع اقوى  
 ورابعها ان في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل  
 فشرع الزاجر فيماله داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الواطة  
 مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فيوجد بعضها وجد بعض المبيع  
 فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة  
 فوجود بعضه لا يورث شبهة فصالح موجبا للكفارة \* اجيب عن الاول باننا لانسلم ان منافع البضع  
 اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لحرمة



ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب \* ٢٢٤ \* ويثبت حكمه في الوطى دلالة لان

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينمى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجنابة ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة تناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة تناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجنابة \* وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامسالك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تقويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم \* وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صوم وانما فسد صومه بفعالها وهو قضاء شهواتها وهذا وجبت عليها الكفارة ايضا لوجوب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجاهمها تلتزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين \* وعن الرابع بان التزجيج بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كفعله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الواطئة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للعبرة او القوة وهما جاعل قضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهر طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واغوى فكانت اولى بشرع الزاجر \* على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق \* وعن الخامس باننا لانسلم ان تناهى الجوع مبيح بل المبيح خوف التاف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الاحكام الجوع يبيح ان خوف التاف شرطه تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم \* كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرها قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا بهنى ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانما صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صوتك \* لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي نسي \* معلوم بصورته وهى الغفلة

النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقه وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصارع عفو هذا معنى النسيان لغوه وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما الواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي

عليه السلام

(عن)

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه \* ومعناه وهو انه  
 اى الناسى مدفوع اليه خلقه اى واقع فيه من غير اختيار \* ولم يذكر شمس الأئمة لفظ  
 الصورة \* فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له  
 فيه ولا لاحد من العباد \* فكان ذلك اى عذر النسيان \* فاضيف اى الفعل وهو  
 الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا \* هذا معنى النسيان  
 لغة وهو كونه مطبوعاً عليه يعنى كون الناسى مطبوعاً على النسيان يفهم لغة من النسيان  
 وانما يكن موضوعاً له كالإيداء من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط  
 بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعاً \* في نظيره اى نظير  
 المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتاً فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول  
 به عن القياس لا يقاس عليه غيره \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة  
 الاكل في منفاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافياً مع النسيان استدلالاً بالاكل \* فان  
 قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع \* لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل  
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل  
 والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالباً ولا يحوجه الى الواقعة لان النهار  
 ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على مناطق به  
 النص وهو قوله عليه السلام \* يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم  
 يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء \* فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص  
 لانه دونه \* وصار اى الجماع ناسياً في الصوم \* كالنسيان في الصلوة اى مثل الاكل ناسياً  
 في الصلوة حيث لم يجعل عفواً لانه نادر فكذا هذا \* وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري  
 رحمه الله فجعل النسيان عذراً في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذراً في الجماع \* والجواب  
 ما ذكر في الكتاب \* واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهى ان للاكل غلبة  
 الوجود من حيث عموم السبب والجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة  
 اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعى في الفاعل والمحل فثبت  
 ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل  
 غالباً في ذاته فالغلبة التى تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفى عنه فلان يعفى عن  
 الجماع كان اولى \* وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم  
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورداً في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا  
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تخصيصاً على انه يعطى عمرا ايضاً درهما  
 وقوله عليه السلام \* لا قود الا بالسيف \* يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف  
 \* والثانى لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف  
 واراد به الضرب  
 بالسيف ولهذا الفعل  
 معنى مقصود وهو  
 الجنابة بالجرح  
 وما يشبهه

الوجوب \* فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمتول من الخرق والعرق والرضح بالجارة ونحوها \* وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسألة الموالاة \* ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كاقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لاقتل قصاصا بالسييف \* فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسييف \* قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرطا وان حل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لاعن الواجب \* ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا في الاسرار \* وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسألة المتقل على التواين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسييف هو الضرب بالسييف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد \* ولهذا الفعل وهو الضرب بالسييف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجنابة بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايداء باظهار التضجر وما يشبهه من الشتم والضرب \* ثم ما يشبهه الجرح عند ابى حنيفة رجه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطرفين له في مسألة المتقل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة \* والحكم وهو القود جزاء يبتى على المماتة في الجنابة يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجنابة فان القصاص يبنى عن المساواة \* وكذا قوله تعالى \* الحرب بالحر والعبد بالعبد \* الآية وقوله عن ذكره \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* الآية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رجه الله عن كلاهما كما سنبينه \* فكان اى الحكم وهو وجوب القود \* ثابت بهذا المعنى اى متعلقه دون صورة الضرب بالسييف كمتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته \* واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رجه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسييف لغة ما لا تطبق البنية احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالمتقل ويكون ثابتا بدلالة النص \* فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف بعد هذا من باب الدلالة \* قلنا لا خلاف لاحد فى ان القود فى قوله عليه السلام \* لا قود الا بالسييف \* ثابت بمعنى الجنابة على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجنابة او الجنابة المنتهية فى الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يتعدح فى كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى يتعلق بالحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الحشب الكبير الذى لا تطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يبتى على المماتة فى الجنابة وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رجه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه ما لا تطبق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطبق حله ولا يتبى

القصاص عند ابي حنيفة وهو قول زفر \* وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الحشب فان القصاص يجب بالاتفاق \* وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية \* وروى الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله اذا قتله جرحا يجب القود باي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باي آلة كانت \* قالوا اننا علم ان القصاص وجب عقوبة يعنى بعدما ارتكب الجناية وزجر عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيونها يعنى قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى \* ولكم في القصاص حياة \* وانتهاك الحرمة تناو لها بما لا يحل كذا في الصحاح \* وانتهاك حرمتها بما يحصل بما لا تطيق النفس احتماله ولا تيق معه لانها اذا تلقت بذلك فقد انتهكت حرمتها \* فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعنى في تعلق العقوبة به \* انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الا ترى انه لو لم يشر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان اكل اى فما يكون جنائية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكل في الجناية من الجرح لان ما لا يلبث ولا يطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجرح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة توصل بها الى اذهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية \* ولما كان هذا تم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالروح والسكين والنشابة بالدلالة \* بوضع ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لاجالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى اولى لانه لا يرحى معه الحياة اصلا \* والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قطاع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغري \* والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكرنا انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطيق النفس احتماله \* لكن الاصل في كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ فالاعتبار فيه للكمال منه لان الناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما ثبتت مع الشبهات يلحق الناقص بالكمال ويثبت الحكم فيه كما ثبتت في الكمال وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة \* فالاصل في الزنا وقوعه في محل محترم حال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبه لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم تعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة \* وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فما يقوم بغير الوسيلة كان اكل والجواب لابي حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل الكمال والناقص بالعوارض فلا يجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقييل والمس لما ذكرنا \* وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله \* تعالى \* ومن قتل مؤمنا خطأ \* على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما ثبت مع الشهاب \* وهناك الكامل مما قلنا اى من معنى الجناية \* ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجنة \* وباطنا بارقة الدم وفساد طباعه الاربع \* هذا هو الكامل في النقص لان حيوة الأدمى باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام \* لا قود الا بالسيف \* لان القود ما يندرى بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا في مستقيم فيما يندرى بالشبهات لانه ناقص لكونه قتل من وجه دون وجه \* ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبج \* وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لان معنى بهذا اى بفعل القتل او باشتراط الجرح الجنائية على الجسم اى على البدن لا يدفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنائية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها \* بل نفي الجنائية على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطباعه عنداهل الاسلام \* والقصاص مقابل بذلك اى بالجنائية على النفس بالنص وهو قوله تعالى \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* اما الجسم ففرع يعنى بالنسبة الى الذمى لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض \* واما الروح فلا يقبل الجنائية يعنى من العباد لكن الجنائية على المعنى وهو الطباع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرّب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصد او المجموع يبطل بطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا في تكامل الجنائية \* ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعتبر هناك تسهيل جميع الدم ليميزه الظاهر من الجبس ولهذا اخص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر \* فصار هذا اى اعتبار الكمال في معنى الجنائية \* اولى بمقالة \* خصوصا في العقوبات لانها تدرى بالشبهات \* ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما رجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باى قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور \* قال القاضى الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً هو الكامل في النقص على مقابلة كمال الوجود قولا كما ان البدن وسيلة وهم وغلط لانا معنى بهذا الجنائية على الجسم لكننا نعنى به الجنائية على النفس التي هي معنى الانسان خلقه فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجنائية ومعنى الانسان خلقه بدمه وطباعه فلا يتكامل الجنائية عليه الا بجرح يريق دما ويقع على مناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات

فليرجع معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ ومقاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عد القتل عند الناس والله اعلم قوله ( ومن ذلك ) اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما \* والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعنى اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة وايمان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجح ان كان محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء \* وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللإمام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب \* وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بخلاف ولو فعل ذلك بعده او امته او منكوحته لا يجب الحد بخلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاوثر شبهة في الفعل \* تملك الجمهور بان الزنا شرعا لغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة \* ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفحا \* وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة \* لانه اى لان فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانه لا يتكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه اخش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تتكشف بوجه \* وفي سفح الماء فوفقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصدوا في اللواطة معدوم قصدوا زيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذرو القاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا له من القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لما منع من الوقت وغيره \* وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاه من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث \* الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس ايلاج كما في الجماع لان الكفارة تنبئ على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه \* وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك \* وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس ايلاج كما في الجماع لانهم سواء في استجلاب المنى الذى هو سبب الفسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فنبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة \* لانه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبديل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة \* الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ما عز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذى تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه \* وهذا معنى الزنا لغة اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهدا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس \* والجواب لابن حنيفة رحمه الله عن هذا اى عما ذكرنا في جانبهما انا لان سلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه في الحرمة فوفقه وفي سفح الماء فوفقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين \* احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والاتفاق عليه فيهلك \* ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام \* من اخذ لقيطا فقد احياء \* ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام تحتى لو اقدم ياتم كالأواكره على قتل انسان وفي الواطاة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحه الحرة باذنها والمنكوحه الامة باذنها اوباذن مولاها \* وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذا الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قال لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود \* فان قيل لانسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد \* وكذا زناه الخصى يوجب الحد ولما له ليؤدى الى فساد الفراش واهلاك الولد \* قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يتخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلبة الماء لا يندم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطنهما وكذا الخصى لا يندم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي \* والثاني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب \* وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنائيات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعى فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعى كشراب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في الواطاة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا \* اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلية السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعى فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا \* وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجوده واسرع حصوله فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه \* لان الحرمة المجردة بمعنى في الزنا \* بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لا يجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

الله قال وجبت  
 الكفارة بالنص في  
 الخطأ من القتل مع  
 قيام العذر وهو  
 الخطأ فكان دلالة  
 على وجوبها بالعمد  
 لعدم العذر لان الخطأ  
 عذر مسقط حقوق  
 الله تعالى وكذلك  
 وجبت الكفارة في  
 اليمين المعقودة اذا  
 صارت كاذبة فلان  
 يجب في الغموس وهي  
 كاذبة من الاصل اولى  
 فصارت دلالة عليه  
 لقيام معنى النص لكن  
 قلنا هذا الاستدلال  
 غلط لان الكفارة  
 عبادة فيها شبهة  
 بالعقوبات لا تخلو  
 الكفارة عن معنى  
 العبادة والعقوبة فلا  
 يجب الاسباب دائر  
 بين الحظر والاباحة  
 وارتقت العمد كبيرة  
 بمنزلة الزنا والمرقة  
 فلم يصلح سببا كالباح  
 المحض لا يصلح سببا  
 مع رحجان معنى  
 العبادة في الكفارة  
 وكذلك الكذب  
 حرام محض

وان يكون فيه افساد الفراش \* غير معتبرة لا يجب حد الزنا \* يعني هي ليست بموجبة  
 للحد حتى ترجحوا الواطئة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولي بل المعتبرة  
 ما ذكرنا من المعاني وهي في الواطئة غيره وجودة \* والدليل على ان الحرمة المجردة غير  
 معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد في الحرمة من الخمر  
 فان حرمة لا ينكشف بحال وشرب الخمر يوجب الحد مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن  
 محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعده في البول قوله ( ومن ذلك )  
 اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس  
 استدلالا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا ارتكاب الجناية  
 ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا للخطأ فانه عذر مسقط للمحقوق فلا يجوز ان يكون  
 علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس  
 المعصومة فلان يجب في العمد وهو في معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب  
 لا يسقط الواجب بل يؤكد الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبهما  
 العمد لان ازدياد معنى الجناية فيه \* وكذلك اى وكو وجبت الكفارة في الخطأ بالجناية وجبت في اليمين  
 المعقودة وهي التي على امر في المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث  
 واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان تجب في الغموس  
 وهي كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر العقوبة اذا حنث  
 فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في الغموس آكد \* يوضحه ان اليمين  
 نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب  
 توجب ما توجه اليمين بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى  
 توجب ما توجه في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها \* وما ذكرنا من المعنى ثابتة لان كل  
 احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو  
 يحصل بالجناية \* وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القودبه او لم يجب كقتل  
 الاب وولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر اليها في دار الحرب  
 عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة  
 كالزنا والسرقه وشرب الخمر \* وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات  
 محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات  
 ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت  
 للصوم والصلوة \* وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت  
 زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصي لاعن المباح \* وكفارات وهي تتردد بين  
 عبادة وعقوبة \* امام معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب



ابتداء تعظيم الله تعالى \* اما معنى العبادة فيها فلانها تأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالبا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه وان يقع التكفير الابما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤدبها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا \* واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتتلا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدأ يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والرذة فلا يصلحان سببين للكفارة \* الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى \* واما الخطأ فدأثر بين الوصفين اي الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد اولى كافر وهو مباح \* وباعتبار ترك التثبيت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها \* وكذا اجتمع في المقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين \* احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصره لحق فانهم كانوا يخلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه \* وعلى رضى الله عنه كان يخلف في المبايعة للبعث وهي ايضا منهي عنها بقوله تعالى \* ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم \* اي بذلة في كل حق وباطل وقوله \* واحفظوا ايمانكم \* اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها \* والثاني ان اليمين الصادقة مقدمة مشروع بخلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اي الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء قتبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جنابة من وجهه دون وجه فانه من حيث انه تناول شيء يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجم معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى \* ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دأثر بينهما اما الاباحة فن حيث انه

واما الخطأ فدأثر بين  
الوصفين واليمين عقد  
مشروع والكذب  
غير مشروع

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له. واما الحظر فمن حيث انه جنابة على العبادة وبه ترتفع  
النقوض من انه اذا افطر بالحر او بالزنا عمدا فانه تجب الكفارة \* وفي الاسرار بهذه  
العبارة \* ولا يلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل  
مباح في نفسه محظور بصومه كجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تحض الحظر لحق  
الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في  
رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم واجب بكونه  
حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة  
الفعل في نفسه لا يجاب الكفارة والحاقه بالحلال في نفسه لولا الصوم \* وتحقيقه ان الكفارة تجب  
بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال  
وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فابصر حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في محله  
\* ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب  
الكبيرة المحضة فها هو طاعة من وجه اولي \* لانا لانسليم انها وجبت بالجنابة لانها رجوع  
عن الجنابة ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما  
يضاف وجوبها الى ديانتها واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله ( ولا يلزم اذا قتل بالحجر  
العظيم ) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالثقل فانه يوجب الكفارة عند ابن حنيفة رحمه الله  
وان كان محظورا محضا \* لان فيه اى في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد  
عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام \* الا ان قتل الخطاء العمدة تيل السوط والعصا \*  
على ما عرف في تلك المسئلة \* وذلك لان الثقل ليس بالة القتل باصل الخلفة وانما هو  
آلة التأديب الا ترى ان اجراءه لا تأديبها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار  
الآلة \* ولما كان هذا خطأ العمداى شبه العمداى محظورا من حيث العمدية ومن  
حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص \* والكفارة بما يحتاط في  
ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما ثبت بحقيقته \* وقد جعله اى  
جعل محمد القتل بالثقل على اصل ابن حنيفة في الكتاب اى في المبسوط شبهة العمده حيث  
اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيحا على ايجاب الكفارة لان شبه العمدي يوجب  
الكفارة \* وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة  
رواية المبسوط لانه قد روى عن ابن حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال  
ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه العمدي على قول  
ابن حنيفة رحمه الله فان الائتم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب  
التخفيف قوله ( واذا قتل مسلم حريبا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة ) يعني اذا قتله  
بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لو قتله بالثقل يجب الكفارة عند ابن حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل  
بالحجر العظيم فانه  
يوجب الكفارة عند  
ابن حنيفة رحمه الله  
ذكره الطحاوى لان  
فيه شبهة الخطأ وهي  
بما يحتاط فيها فنثبت  
بشبهة السبب كما ثبت  
بحقيقته وذكره  
الجصاص في احكام  
القران وقد جعله في  
الكتاب شبه العمدي  
ايجاب الدية على  
العاقلة فكان نصاعلي  
الكفارة واذا قتل  
مسلم حريبا مستأمنا  
عمدا لم يلزمه الكفارة  
مع قيام الشبهة لان  
الشبهة في محل الفعل

\* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالثقل وبانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عبدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوي عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة تنفي عن الدم بمقد الامان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا \* وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فانه حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب فيجعل في الحكم كأنه في دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولا يرث الذمى وان كانا في دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت القوم في نفسه حين استأ من كما ثبتت القوم في ماله حتى يضمن بالانلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن \* ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعنى مسئلة المقتل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة \* فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن في دارنا مستأمنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير \* فاعتبرت في القود اى اثرت في اسقاطه \* لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كالممتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا ولو كان انسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لملكه ايضا لانه لا تانفي بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا \* وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص \* فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل \* وفي مسئلة الحجر اى القتل بالثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على ما بيننا ووضع الالة لتتم اقدرة الناقصة فكانت داخلية في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل \* نعمت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود ويجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى وما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والعموس قلنا السجود المشروعة في السهو لا يجب بالعمد اى

فاعتبرت في القود لانه يقابل بالمحل من وجه حتى نافي الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفي مسئلة الحجر الشبهة في نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد قلنا خلافا لاشاعري ايضا

بترك الواجب عمدا \* والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به \* وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو ولتمكن النقصان في صلته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة \* ولكننا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو وعلى ما قال عليه السلام \* لكل سهو وسجدتان بعد السلام \* والسهو ينعدم اذا كان عمدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد \* لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقود لا تدل على وجوبها في العمد والعموس \* وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفئات فلا يصلح المحذور سبب له وهو تأخير واجب او تركه عمداً قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لاني جانبها فلولا زميتها لبين كابين الحد في جانبها في حديث العسيف \* ولان سبب الكفارة الواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي محل الواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيمادون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية \* وفي قول اخر يجب عليها الكفارة وتحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لان ما يتعلق بالواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمّل الزوج عنها كتمن ماء الاغتسال \* فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالواقعة ومعنى الفطر الذي هو جنابة كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فتلتزم الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتها واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة امان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا تجرى التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله ( واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها \* وانصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا \* وقوله للم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا \* وقوله وجب تقديمه مستأنف \* وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه \* او للم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم معنى للم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضايا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى \* وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة  
الفطر وجبت على  
الرجل بالواقعة تصا  
ومعنى الفطر فيه  
معقول لغة فوجبت  
الكفارة على المرأة  
ايضا استدلالا به  
واما المقتضى فزيادة  
على النص ثبت شرطا  
لحكمة المنصوص عليه  
للم يستغن عنه وجب  
تقديمه تصحيح  
المنصوص عليه فقد  
اقتضاه النص

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه \* فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكيم للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا لمبتدأ جلة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق \* ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى واقتراره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعاله \* لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع \* فان قيل شرطية المقتضى للحكمة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة \* قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على الشروط لتحقيقها كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرطها ما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكما له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لالاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز \* فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت به اى بالصيغة او بالعبارة \* بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف \* والثابت بهذا اى بالمقتضى \* يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالاته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى الاعوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام اذ انما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى \* وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا \* وقد تحمل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتمه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقول مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه  
حكما لنص بمنزلة  
الشراء اوجب الملك  
والملك اوجب العتق  
فى القريب فصار  
الملك بحكمه حكما  
لشراء فصار الثابت  
به بمنزلة الثابت بنفس  
النظم دون القياس  
حتى ان القياس  
لا يعارض شيئا من هذه  
الاقسام والثابت بهذا  
يعدل الثابت بالنص  
الا عند المعارضة به

الثمن توجب ان لا يجوز والاقضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقضاء \*  
 وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت  
 الرجم في حق غير ما عن \* ولكن لقائل ان يقول لانسل المعارضة لان من شرطها  
 تساوى الحجتين ولا تساوى لان مقتضى الذى قام مقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة  
 بالسنة فاني يعارضان \* ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح  
 الدلالة على مقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك  
 بالف وقال البايع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير  
 معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة مقتضى قوله ( واختلفوا  
 في هذا القسم) يعنى في عومه \* وقال اصحابنا رحمه الله لاعموم له اى لا يجوز ان يثبت له  
 صفة العموم \* وقال الشافعي رحمه الله لعموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان  
 مقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه  
 العموم كما يجوز في النص \* وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا  
 يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت مقتضى الحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص  
 مفيدا للحكم بدونه لا يثبت مقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة تقدر بقدرها  
 ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقى قياسا واء موضع  
 الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم \* وهو نظير تناول  
 الميتة لما بيع للحاجة يقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول  
 وانتناول الى الشيع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة  
 حل الزكية يظهر في حكم تناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الأئمة \* وذكر  
 الغزالي في المستصفي لاعموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة  
 الالفاظ \* بيانه ان قوله عليه السلام \* لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل \* ظاهره لنى  
 صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال وقد قيل  
 انه متردد بينهما وهو مجمل \* وقيل انه عام لنى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال  
 لاحكم لصوم بغير تبين لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم  
 غير منطوق به وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام \* رفع عن امتي  
 الخطأ والنسيان \* معناه حكم الخطأ ولاعموم له ولو قال لاحكم للخطأ لا يمكن حمله على نفي  
 الاثم والعزم وغيره على العموم \* ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل  
 او الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم  
 الكلام بابها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قولنا مقتضى لاعموم له اما اذا تبين احد تلك  
 التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان يظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا  
 القسم قال اصحابنا  
 رحمه الله لاعموم له  
 وقال الشافعي  
 رحمه الله فيه بالعموم  
 لانه ثابت بالنص  
 فكان مثله وقلنا ان  
 العموم من صفات  
 النظم والصفة  
 وهذا امر لا نظم له  
 لكننا ازلناه منظوما  
 شرطه غيره فيبقى على  
 اصله فيما وراء صحة  
 المذكور

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى \* وكأنه ذكر لفظ الاصل لثلاثيهم انه مثال العموم \* او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا \* انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق \* يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والمالك على البيع فى هذه الصورة لتعيينه سببها بدلالة قوله على الف \* وشرطه اى معنى ثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه \* قال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعاً للشروط اتباعاً فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان الشئ اذا ثبت تبعاً يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهاراً للتبعية كالعبد يصير مقيماً وان كان فى غير موضع الإقامة بنية الإقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الأمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلاله بان كان صبياً عاقلاً فاذن له ولية فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية \* ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرطه القبول وثبت فيه الخيار ان الاثرى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعته منك بالالف واعتقته لم يجز عن الأمر لانه ما امره ببيعه مقصوداً وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصود الميأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الأمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمقصود فيما وراء موضع الحاجة \* وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام \* لا تعتق فيما لا يملكه ابن آدم \* ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار تصحيح المصرح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك صار معتقاً عبد الأمر لا عبد نفسه \* ولانه لو اعتقه عن نفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامر اولى وكلن هذا كما قال لآخر بيع عبدك عنى من فلان بالف درهم او أجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا ههنا \* وفى الاستحسان صح هذا الأمر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحاً لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئاً بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشتري او تخمساً مائة يفسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحاً للتصرف الثانى \* وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر به الامر بالطهارة ونذره لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل  
اعتق عبدك عنى  
بالف درهم انه يتضمن  
البيع مقتضى العتق  
وشرطه حتى يثبت  
بشروط العتق لما  
كان تابعاً له ولو جعل  
بمنزلة المذكور كما  
قال الخصم لثبت  
بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتراف عنه طلبا للملك  
او بالالف ثم الاعتراف عنه وكانت الاجابة من المأمور تملكه منه او لائم اعترافا منه فيثبت تملك بالف  
في ضمن الاعتراف كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتراف بعده كمن يقول غيره اد عني زكوة مالى  
او كفر عني ففعل اجزاء وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الاعمال نفسه لانه يثبت  
تمليك او اقرض منه او لاقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا \* وتبين بما  
ذكرنا انه امر باعتراف ملك نفسه لملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هولاك  
للمحال لا عند مصادفة العتق اياه فقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف  
ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عني \* وقوله لو اعترقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى  
ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره او لائم يعترقه \* وليس هذا كالمرب بالبيع والاجارة  
والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له  
صار هذا بيع العبد واجارته وكتابه قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتراف قبل القبض  
فجائز فامكن التصحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قال لامرأته تزوجي فانه لا يقتضى  
طلاقا الابالية \* لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح المفوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا  
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تزوج بما لكيتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه  
لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء \* ولان من شرط تزوجها  
الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصح مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الاضرورة قوله  
(ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف  
والشافعي رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وتثبت الهبة  
اقتضاء كما يثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض \* لانه اى لان عقد الهبة او  
الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتق فيثبت بشروط الاعتراف ويسقط اعتبار شرطه  
وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع  
والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط  
اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الأئمة وهو اوضح من تركيب الكتاب \* ولما  
ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه \* وهذا اى ثبوت الهبة  
بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال  
اعتق عبدك عني بالف ورطل من خر \* وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل  
حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا  
يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط  
شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كفى هذه الصورة \*  
والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما \* لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله انه لو قال  
اعتق عبدك عني بغير  
شئ انه يصح عن  
الامر ويثبت الملك  
بالهبة من غير قبض  
لانه ثابت مقتضى  
بالعتق فيثبت  
بشروطه فيستغنى عن  
التسليم كما استغنى  
البيع عن القبول وهو  
الركن فيه فلا استغناء  
عن القبض وهو  
شرط اولى وهذا كما  
قال اعتق عبدك هذا  
عنى بالف درهم  
ورطل من خمرانه  
يصح ويعتق عنه  
وان لم يوجد التسليم  
والبيع الفاسد مثل  
الهبة لما قلنا



رحمهما الله يقع العتق  
 عن المأمور لان القبض  
 والتسليم بحكم الهبة  
 لم يوجد لان رتبة  
 العبد بحكم العتق تلتف  
 على ملك المولى في يد  
 نفسه وذلك غير  
 مقبوض للطالب ولا  
 للعبد ولا هو محتمل له  
 وقوله ان القبض  
 يسقط باطل لان ثبوت  
 المقتضى بهذا الطريق  
 امر مشروع وانما  
 يسقط به ما يحتمل  
 السقوط والقبض  
 والتسليم في الهبة  
 شرط لا يحتمل السقوط  
 بحال ودليل السقوط  
 يعمل في محله واما  
 القبول في البيع  
 فيحتمل السقوط الا  
 ترى ان الكل يحتمل  
 السقوط فينقصد  
 بالتعاطى فالشرط اولي  
 ومن قال لاخر بعتك  
 هذا الثوب بكذا  
 فاطعمه فقطعه ولم  
 يتكلم صح وكذلك  
 البيع الفاسد مشروع  
 مثل الصحيح فاحتمل  
 سقوط القبض عنه  
 فصح اسقاطه بطريق  
 الاقتضاء

ان ما ثبت مقتضى ثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه \* وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما  
 الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك  
 صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض واما يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا  
 فلان رتبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تلتف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه  
 والاعتاق ابطال للملك والمالية \* في يد نفسه اى في يد المولى لانه في يده \* او في يد العبد  
 لان ماليته في ذاته حقيقة وله يده معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال  
 في المضاربة واما يكن للمولى لانه استردا ما اودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو  
 المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شئ ولا هو محتمل  
 للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عنه لانه  
 لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له \* واندرج في كلام الشيخ الجواب  
 عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع في  
 تلك المالية والعبد في يده نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبته الشئ من هو  
 في يده حيث يكتب في ذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لاخر اطم عن  
 كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الأمر \* والدليل  
 عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من  
 مولاك ففعل لان العبد في يده نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد  
 العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا \* فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلتف  
 على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احدا قابضا لها \* بخلاف مسألة الطعام فان المسكين يقبض  
 عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر او لثمن لنفسه \* وكذا في مسألة البيع لم يلتف الملك  
 والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض \* وقوله ان القبض  
 يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط  
 اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض  
 والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة اوجبت الهبة للملك بدون  
 القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله \* واما  
 القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على ان لا يجعل تقدير الكلام  
 بعده منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل يجعل تقديره كأنه قال اشترته منك  
 فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعتك منى ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغرى  
 \* وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبره في الحكم لان الفاسد  
 لا يمكن ان يجعل اصلا ليعرف حكمه من نفسه \* فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا  
 الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

فما يحتمله \* وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا \* وذكر الامام  
 البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائر يعمل بدون القبض  
 والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو لمحق بالجائر لكنه اضعفه احتياج الى قبض مقووا اذا  
 ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله  
 على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيهما لانه شرط  
 اصلى فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لاتعمل الا به \* وذكر في المبسوط والاسرار  
 ان مالية العبدوان تلفت بالاعتناق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حيث  
 ان العبد ينتفع بهذا الاعتناق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهبة  
 كاقبض مع الشبوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفى  
 لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق  
 عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كفى الهبة قوله  
 (ومثاله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا للطلاق فان الطلاق يقع مقتضى  
 الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع  
 عليك الطلاق فاعتدى \* ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه  
 لا ضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة \* لانا نقول لاثار  
 لقيام العدة في تصحيحه لان موجبها ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر في ايجابه ووجوب  
 هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه \* ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما  
 ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعارا للطلاق لى مامر ولا يمكن تصحيحه بتقديم  
 الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تيمم تلك العدة كالوطئها صريحا فيجعل  
 مستعارا للطلاق تصحيحه واحترازا عن الغاية \* ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء  
 لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن باينا لان الضرورة تدفع بالواحدة الرجعية فلا يصر الى  
 الثلاث والبائين من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعى) اى مثال المقتضى  
 الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر او ان شربت \*  
 ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق  
 اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والسأ كقول محل الفعل واسم الفعل  
 لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل  
 مقتضى فكان ثابتا فى حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير  
 ثابت فكانت النية واقعة فى غير الملفوظ فتلفوا \* وكذلك فى مسألة الخروج اذ نوى مكانا  
 دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت  
 وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ما قلنا اذا قال  
 الرجل لامرأته بعد  
 الدخول اعتدى  
 ونوى الطلاق وقع  
 مقتضى الامر بالا  
 اعتداد ولهذا لم يصح  
 نية الثلاث ولهذا كان  
 رجعيًا ومثال خلاف  
 الشافعى ان اكلت  
 فعبدى حر او ان  
 شربت ونوى  
 خصوص الطعام او  
 الشراب لم يصدق  
 عندنا ومن قال ان  
 خرجت فعبدى حر  
 ونوى مكانا دون مكان  
 لم يصدق عندنا ومن  
 قال ان اغتسلت فعبدى  
 حر ونوى تخصيص  
 الاسباب لم يصدق  
 عندنا لما قلنا

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية \* وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال غيبت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى تخصيص في المصدر \* ولنا انه ذكر الفعل واما ذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل \* فان قيل المصدر في ذكر الفعل المذكور لغة فكان منزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حرثم قال غيبت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى \* قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فوجب العموم في الاسباب فصح الخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع \* فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق \* الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقول \* ولا يقال ان لم يصح يعني مانوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد \* لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمل اللفظ لغة لا في غيره \* وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صححت نية تخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللأسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير المذكور فلا يقوم مقام الاسم \* ولا يقال انه المذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه المذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت \* ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال غيبت فلانا دون غيري لم يصدق اصلا لان الفاعل المذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية تخصيص \* وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل تخصيص \* بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى في تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل المذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت فقبلت تخصيص \* وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسل  
الليلة في هذه الدار  
فعبدى حر فلم يسم  
الفاعل ونوى تخصيص  
الفاعل لم يصدق  
عندنا بخلاف قوله ان  
اغتسل احدا وان  
اغتسلت غسلا

منكرا فصح القول بتخصيص ولكنه خلاف الظاهر اذا الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء  
 \* فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره انية التخصيص في غير  
 الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا \* او الوقت  
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة \* او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا ا كلم هذا  
 الرجل واراد حال قيامه \* او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية  
 او بصرية كانت نيته لغوا \* ولا يقال في هذه المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب  
 وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية  
 العموم \* لانا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور  
 هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال  
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها اورا كب اورا جل يحنث للعموم اللفظ لكن  
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا \* واعلم ان ككون مسألة الاكل  
 والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا  
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء  
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالغته مشكل  
 لان لافتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد  
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت  
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعقلا لالغته كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول  
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة  
 اللفظ \* اما من حيث يمنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عنى \* او  
 يمنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى \* حرمت عليكم امهاتكم \* فانه يقتضى ضمائر الفعل  
 وهو الوطى او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها بالافعال المكلفين \*  
 او يمنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان \* انما  
 الاعمال بالنيات \* لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل فينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من  
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيما ذكر من  
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف  
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه  
 ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدى يدل على المفعول  
 بصيغته ووضعه لانه فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور  
 قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره \* اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على  
 السامع الفصل بين  
 المقتضى وبين  
 المحذوف على وجه  
 الاختصار وهو  
 ثابت لآية وآية ذلك  
 ان ما اقتضى غيره  
 ثبت عند صحة  
 الاقتضاء واذا كان  
 محذوفا فقد  
 مذكورا انقطع  
 عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فمقالوا  
هو جعل غير المنطوق منظوقاً لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه  
فذهب اصحابنا جميعاً الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول  
بالعموم \* والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسماً واحداً  
فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضها النص ليتحقق معناه  
ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضاً \* ثم قال ومثاله قوله تعالى \* واسئلكم  
القربة \* اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون  
السؤال من اهل البيان ليفيد قبيل الاهل اقتضاء ليفيد \* قال وقال عليه السلام \* رفع  
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه \* وعينها غير مرفوع فاقضى ضرورة زيادة  
وهو الحكم ليصير مفيداً وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاماً عند الشافعي  
المؤاخذه في الآخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا القدر يصير  
مفيداً اقترول الضرورة \* قال وقال عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* والمراد حكم الاعمال فان عينها  
ثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكام  
الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجاع ولما ثبت هذا مراداً وصار الكلام مفيداً لم يتعد  
الى ماورائه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات \* ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم  
متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فعبدي حر على  
ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم  
قسماً آخر غير المقتضى وسماه محذوفاً ووضع علامة تميزها بالمحذوف عن المقتضى فقال وقد  
اشكل على السامع الفصل اي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على  
وجه الاختصار اي الشيء الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة \* وآية ذلك اي  
علامة الفصل والفرق بينهما \* ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسيه مقتضياً \* ثبت عند  
صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح بالمقتضى \* واذا كان محذوفاً اي اذا كان الشيء  
محذوفاً \* فقد مر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه  
وانقل الى المقدر \* لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس بعنى الحذف انما يجوز  
اذا كان في البقي دليل عليه ولم يكن ملتبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف \* ثم استوضح  
انه من قبيل المحذوف لان قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال \*  
الترى انه الضمير للشان \* متى ذكر الاهل اي صرح به \* انتقلت الاضافة اي اضافة  
السؤال الى القربة عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق  
المقتضى وتقريره \* لانه اي نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد تقرر  
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضاً مثل تقريره في الاقتضاء كما في قوله تعالى \* فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى  
واسأل القربة ان  
الاهل محذوف على  
سبيل الاختصار  
لغة لعدم الشبهة  
الترى انه متى ذكر  
الاهل انتقلت  
الاضافة عن القربة  
الى الاهل والمقتضى  
لتحقيق المقتضى  
لان لغة

بعصاك الحجر فانفجرت \* اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت \* وقوله جل ذكره \* فادلى  
 دلوه قال يا بشرى \* اى فزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى وفي نظائره كثرة  
 ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان  
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة \* قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو  
 التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح  
 به وقد يتقرر وقد لا يتقرر كافي قوله \* واسأل القرية \* فليزومه في المقتضى وعدم لزومه في  
 المحذوف يتحقق الفرق بينهما \* وفيه ضعف سنينيه \* وحقيقة الفرق ان المحذوف امر  
 لغوى والمقتضى امر شرعى قوله ( ومثله ) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره \* او مثل  
 قوله تعالى \* واسأل القرية \* قوله عليه السلام \* رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا  
 عليه \* لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها  
 بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى  
 يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للاهية اول الاستغراق اذ لا عهد بالاجماع  
 والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحقها في حق  
 الامة فلا بد من تقدير شىء يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو  
 الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو  
 المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح  
 به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاء اليه \* ومعنى جمع  
 الشيخ بين المضمرو والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو  
 ان المضمرا له اثر في الكلام مثل قوله تعالى \* والتمرقدرناه \* والمحذوف لا اثر له مثل قوله  
 تعالى \* واسأل القرية \* هو ان بعض الاصوليين سمو هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ  
 محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره \* والى انه لا فرق بينهما فيما  
 نحن بصدده \* وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى \* واسأل القرية \* او ومثل الحديث  
 المذكور قوله عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى  
 وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس  
 فى الاعمال ثم الحكم بانها تقتدر الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذى  
 هو مستحيل فى كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد  
 من ادراج شىء يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير  
 يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ  
 الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من

ومثله قوله عليه  
 السلام رفع الخطاء  
 والنسيان لما استحال  
 ظاهره كان الحكم  
 مضمرا محذوفا حتى  
 اذا ظهر المضمرا نقل  
 الفعل عن الظاهر  
 وكذلك قوله عليه  
 السلام الاعمال  
 بالنيات فلم يسقط عموم  
 الحديث من قبل  
 الاقتضاء لكن لان  
 المحذوف من الاسما  
 المشتركة على ما مر

قبيل المقتضى \* ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لاقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلافة فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقبل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره \* فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء \* وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف \* وان ما حذف اختصارا كان عاما اي يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل \* هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا وشمس الأئمة وعمامة التأخرين \* وقد اختار الشيخ في شرح التقوم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي في التقوم \* ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام في المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للأمر بل بصير ملكا للأمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا في قوله ان اغتسل الليلة في الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ \* وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى \* اضرب بعصاك الحجر فانفجرت \* وامثاله وكفى قوله ان خرجت فعدى حرفان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه \* وما ذكرتم من الجواب لا يعنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضممار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اى القسمين لا اشتراكهما في التقرر وان امتاز احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا \* وكذا المقدر في الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى بينتموه لان الكلام بدون مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن والافعل الكذب وانما قدر فيه ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير \* وقولكم المقتضى لتصحیح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيراه مسلم ولكن المقتضى لتصحیح

وما حذف اختصارا  
وهو ثابت لغة كان  
عاما بلا خلاف لان  
الاختصار احد  
طريقى اللغة فاما  
الاقتضاء فامر  
شرعى ضرورى  
مثل تحليل الميتة  
بالضرورة فلا يزيد  
عليها

مجموع الكلام وتقويم معناه للافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطله بل يكون مقررا ومحكما \* واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي جلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى فعل التطلق والكلامان يثبتان عن معنى واحد الا ان احدهما او جزء مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم \* واعلم ان المحذوف عند القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ما ذكرنا وواقفه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف لآبله من ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ونحوه والاقلم يستقم الحد \* وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اى ولان المقتضى امر شرعي ضرورى قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا واحدة كالم بنو شيئا \* وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت باين ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره \* وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولولم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار \* ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها زوري اياك او حجى ونوى به الطلاق \* وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه لا يقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطواق وهذا لا خلاف فيه فان عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فثبتناه ليمتحق هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير المفوظ فلا تعمل نية التعميم فيها لانها لا تعمل الا في المفوظ \* وقوله لان المذكور نعت المرأة اى المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل لنية الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فبين قال  
لامرأته انت طالق  
ونوى به الثلاث ان  
نيته باطلة لان المذكور  
نعت المرأة والطلاق  
الواقع مقدم عليه  
اقتضاء لكنته  
ضرورى لاعمومه



نية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا. قدما على المذكور اقتضاء لائحة \*  
 لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها \* لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة  
 وطلق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع  
 الذي يصدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لائحة \*  
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقضى اولكن الطلاق الواقع ضروري لاعموله لما  
 فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم ما لم يتكلم به فلم يصح \*  
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديم وتأخير \* وترتيبه والطلاق الواقع مقدم  
 عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعموله  
 وانه قد نوى عموم ما لم يتكلم به فلم يصح \* وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله  
 انت طالق ثابتا لائحة جواب عما يقال يقال لانتم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لائحة  
 كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دل على المصدر لائحة فكان ثبوت  
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث الائحة فيصح نية التعميم فيه \* فاجاب وقال نعم  
 الامر كما قلت الا ان دلالة الائحة على مصدر قائم بالوصوف ليصح بناء الوصف عليه  
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها  
 لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لائحة على طلاق قائم  
 بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطبيق  
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لانغويا \* ولان النعت  
 لائحة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثره في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا  
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالوصوف ولكن لا اثره في اثبات الضرب والجلوس  
 اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا وانغوا وههنا ثبت بهذا الكلام  
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيحه فكان شرعيا لانغويا \* ولا يقال انت  
 طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن  
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار \* لاننا نقول معنى  
 صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فن حيث ان الطلاق لم  
 يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية  
 ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة  
 والمنكوحه احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرنا ان كونه انشاء مبنى على الاقتضاء \* وكذا  
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان النعت يدل على مصدر قائم بالوصوف لا بالواصف كذا  
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك، ووضع على

لان المذكور هي المرأة  
 باوصافها وقد نوى  
 عموم ما لم يتكلم به  
 والعلم من اوصاف  
 الظم ولم يكن المصدر  
 ههنا ثابتا لان النعت  
 يدل على المصدر  
 الثابت بالوصوف لائحة  
 ليصير الوصف من  
 المتكلم بناء عليه فاما  
 ان يصير الوصف  
 ثابتا بالواصف بحقيقته  
 تصحيحا لوصفة قائم  
 شرعي ليس لانغويا  
 وكذلك ضربت بناء  
 على مصدر ماض  
 وطلقتك يوجب  
 مصدرا من قبل المتكلم  
 فكان شرعيا

مثاله فبدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلغو لان التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرما تحكيما له واوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعيا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم اثبوتها اقتضاء قوله (واما البين) جواب عما يقال ان البين في قوله انت باين نعمت مثل طالق في قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البيونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرما بطريق الاقتضاء تحكيما له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية \* فقال قد سألنا ان البين وما يشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعمت فرد ولادلالة على العدوان ثبوت البيونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقتضى للواقع \* الا انهما افترقا من حيث ان البيونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء تصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطى والدواعى على الزوج \* ولا تصالها وجهان اى وثبوت البيونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بيونة تقطع الملك اى الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بيونة تقطع الحل اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه \* فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت باين بواسطة تعدد المقتضى وهو البيونة يعنى صار قوله انت باين محتملا للبيونتين بسبب انقسام البيونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها وقوع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما ما ثبت مقتضى للفظ ومحتمل له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمله فصح تعيينه واذا نوى مطلق البيونة تعين الاذى لانه متيقن به \* واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى في الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطى ووجوب النفقة والسكنى \* لان حكمه في الملك اى في ازالته \* معلق بالشرط وهو اقتضاء العدة او جعله باينا عند ابى حنيفة رحمه الله \* وحكمه في الحل اى في ازالة حل المحلية \* معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخرين \* وانما حكمه للحال اى الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب الحكم في آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثلها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البين وما يشبهه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعمت مقتضى للواقع غير ان البيونة يتصل بالمرأة للحال ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

العديبه فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الفحل  
 مثل البيئونة الخفيفة والغليظة واذالم ينقسم الابواسطة العدد صار العدد في التنوع  
 وازالة الفحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على العدد بخلاف البيئونة  
 لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين \* و ذكر في الطريقة البرغرية  
 بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت  
 البيئونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البيئونتين كان له ان يعين  
 احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء صار كما لمنصوص عليه ومعلوم ان البيئونة الغليظة  
 لا تثبت الا بسبها وهو التطلقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت  
 طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم  
 عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البان ما اثبتنا عموم البيئونة لانا لانجمع بين البيئونة  
 الخفيفة والغليظة بل تثبت احديهما لا يثبت النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت  
 الا بسبه فيثبت بسبه اقتضاء قوله ( ولذا قال لها طلق نفسك ) يحتمل ان يكون  
 ابتداء كلام مثلا لعموم المحذوف \* ويجوز ان يكون من تمة المسئلة الاولى بانا  
 للفرق بينه وبين قوله طلقك والمسائل المذكورة \* يعنى قوله طلق نفسك  
 يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صح نية الثلاث فيه دونها لان المصدر هنا  
 ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى  
 دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف  
 على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة  
 لانه مختصر من قوله افعل التطلق على مثال سائر الافعال اى الامر بها  
 فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل  
 الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب  
 في الزمان الماضى ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة  
 احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها  
 تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه \* واما طلقت نفسك الفاعل اى اخبار  
 عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد  
 بالعزيمة \* او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه  
 اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل  
 حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلماذا  
 لا يعمل نية الثلاث فيه \* وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

واذا قال لامرأته  
 طلق نفسك صح نية  
 التثنت لان المصدر  
 ههنا ثابت لغة لان  
 الامر فعل مستقبل  
 وضع لطلب الفعل  
 فكان مختصرا من  
 الكلام على سائر  
 الافعال فصار مذكورا  
 لغة فاحتمل الكل  
 والاقل كسائر اسماء  
 الاجناس واما طلقت  
 نفسك الفعل ونفس  
 الفعل في حال وجوده  
 لا يتعدد بالعزيمة  
 وذلك مثل قول  
 الرجل ان خرجت  
 فعبدي حرانه تصح  
 نية السفر لان ذكر  
 الفعل لغة ذكر المصدر  
 فاما المكان فثابت  
 اقتضاء ففسدت نية  
 مكان دون مكان

ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان

ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لا تصح نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعها بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصحة نية الكمال والمساكنة ثابتة لغة فصحة تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدي فجماعت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهي ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفرائض الامتضى لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متبوع فيصير في حال بقائه مثل النكاح المقعود فصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدي حر في دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدي حرو عنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم \* وقال القاضى ابو هيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال \* قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة \* ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصحة التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق القاضى لان فيه تخفيفا عليه \* وهذا بخلاف قوله طلقك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضى الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله ( ولا يلزم ) الى آخره \* اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نيته فاليين واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكننا بيتا او سكننا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد \* فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صححت نيته ولم يحنث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يبلغ نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء نية التخصيص فيما لا لفظ له باطلا \* الا انها صححت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم يتو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت \* وفي البيت الواحد يحنث حينئذ بمعوم المجاز \* واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح \* لكن نية جل البيوت يصح بمعنى نية جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح \* من اجل في الكلام اذا ابهم \* عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باختيار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله ( ولا يلزم عليه )

اي على ما ذكرنا ان المقنضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم  
العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه  
وهو الارث \* فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لا يقال  
نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالمالك  
في البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح  
المعقود عليه قصدا \* الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع  
الثابت مقتضى ايضا كالمالك مثل ما اذا قالت امرأة لولي زوجها اعتق عبدك  
هذاعنى بالفدرهم او قال رجل لمولى منكوحته اعتق امتهك هذه عنى بالف ففعل  
يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا \* ولا يقال لانسلم ان الارث  
من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدون ككناح الكافرة والامة \* لانا نقول  
انما يمنع الارث هناك بعراض الكفر والرق كما يمنع الحل بعراض الظهار والاعتكاف  
والحيض الاترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او عتقت الامة كان الارث  
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولولم يكن موجبا للارث  
في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع \* وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت  
النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لا يتصور ولدنا ابوالد ووالدة فكان  
التنصيب على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيب على الاخ يكون  
تنصيصا على اخ آخر اذا الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص  
يكون ثابتا بمعنى النص لانه ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح  
ههنا كاقضاء الملك في قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء  
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منته بينهما بالوفات  
واتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث \* وهو عنى قول الشيخ فيصير في حال  
بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا)  
يعنى كما ان المقنضى لا يحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل  
التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت  
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناوילה لغة لا يبقى احتمال كونه غير  
متناوله وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون  
نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النسب فعند بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد رحمه الله  
لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم ان يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه  
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص  
لا يحتمل الخصوص  
ايضالان معنى النص  
اذا ثبت كونه علة  
لا يحتمل ان يكون غير  
علة واما الثابت  
باشارة النص فيصلح  
ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص \* قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لاحتماله فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت \* قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته \* وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلح على الشهيد لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى \* بل احياء عند ربهم \* والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم \* فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حزة سبعين صلوة \* فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدلل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهى فاسدة عندنا \* واعلم ان عامة الاصولين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميها عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل \* وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافى محل النطق \* ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه مخوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميها دلالة النص \* والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر \* ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام \* فمنها ما بدأ الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علميا كقولك زيد قام \* يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المر والرودى وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم القرب \* وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص وتبقى الحكم عامدا \* تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم الاقرب لولم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ الفائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست اى بزانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولولم يكن دليلا لتبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة \* يؤيده قوله عليه السلام \* الماء من الماء \* فان الانتصار رضى الله عنهم فمما التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه اخرى فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانتصار رضى الله عنهم من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الماء وقتلنا نحن هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام في كل وقت

الاعتسال بالا كسالم لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفتحاء العرب \* ومن  
 اوجب الغسل بالا كسالم لم يمنعوا الفریق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم  
 قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام \* اذا التقى الختانان وجب الغسل \* فكان هذا دليلا على  
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم \* والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور وبالثاني  
 المني \* وكلمة من السببية اى استعمال الماء لاجل الاعتسال واجب بسبب المني \* والا كسالم  
 ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا ازال يقال اكسل الفحل اى صار ذاك كسل  
 كذا في الفايق \* وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال \* فلا تظنوا فيمن  
 انفسكم \* اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك  
 على اباحة الظلم في غيرها \* وقال تعالى \* ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان  
 يشاء الله \* اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره  
 من الاوقات في المستقبل \* ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا \* وقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم \* لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يفتسلن فيه من الجنابة \* ثم لم يدل ذلك  
 على تخصيص الجنابة دون غيرها من اسباب الاعتسال \* وقوله ولانه عطف على ماتقدم  
 من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل  
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير  
 ولانه يقال الى آخره \* لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التويم النص متى اوجب  
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص  
 بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال  
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لثبوت الحكم مع انه  
 لم يوضع للنفي اولى \* فكيف يوجب النفي وهو ضده \* وذكر في بعض الشروح ان  
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحرمة  
 والسكون والسواد والبياض فايوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك  
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلفت المحل كالسواد والبياض  
 \* واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي اتحاد  
 المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحلق في حق الزوج والحرمه في حق غيره وكذا الاستبراء  
 على المباح يوجب الحلق في حق المستولى والحرمه في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه  
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه وناقيا عن غيره  
 \* واجيب بان ما تدع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات  
 شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمه على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان  
 اردت ان هذا الحكم  
 غير ثابت في غير  
 المسمى بالنص فكذلك  
 عندنا لان حكم النص  
 في غيره لا يثبت به بل  
 بعلة النص وان هنى لا  
 يثبت فيه يكون النص  
 مانعا فهذا غلط ظاهر  
 لان النص لم يتناوله  
 فكيف يمنع ولانه لا  
 يجاب الحكم في المسمى  
 فكيف يوجب النفي  
 وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج  
 والمستولى اننى من غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا  
 الامر لما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى  
 الى تقويته ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على  
 الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاما ثبوت الحكم  
 في محل فقد يستغنى عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثبت وهو النص  
 \* وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل  
 اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة  
 لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدى الى ابطاله  
 وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو  
 المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضى القول به  
 الى ابطال القياس بل الى التعارض \* ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل  
 في الصلحة المتناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك  
 المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت  
 ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة \* وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر  
 في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك لن القول بعدم جواز القياس كاذهبا اليه نفاه يدل  
 على ثبوت التخصيص بالتخصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء  
 عليه فانهم اعمالم يجوزوه لترده بين ان يكون صوابا وخطأ للنص يمنع منه بمنزلة العمل  
 بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لانه مانع من العمل به \* وانما خصهم  
 لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس \* ورأيت في بعض النسخ  
 لو كان مفهوم القبح حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل  
 ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بوجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله  
 وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى  
 اليه \* ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام \* الماء من الماء \* بان الاستدلال من الانصار  
 رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التخصيص على  
 التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم العهد الموجبة الانحصار  
 \* وبناروى في بعض الروايات \* لاماء الامن الماء \* وفي بعضها تمام الماء من الماء فان ذلك يوجب  
 انحصار والتخصيص بالاتفاق \* وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق  
 وانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاعتصالات من المنى اى بسببه لكن للادل

وقد اجمع الفقهاء  
 على جواز التعليل  
 ولو كان لخصوص  
 الاسم اثر بالمنع في غيره  
 لصار التعليل على  
 مضادة النص وهو  
 باطل واما الماء من الماء  
 فان الاستدلال منهم  
 كان بلام المعرفة وهى  
 لاستغراق الجنس  
 وتعريفه وعندنا هو  
 كذلك فيما يتعلق بعين  
 الماء غير ان الماء يثبت  
 عيانا مرة وتارة دلالة



الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفس ايضا في الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني  
 وصار مضافا لجميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرا في المني لا يثبت بغيره وهو معنى  
 قوله فيما يتعلق بالماء فلي هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا  
 لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الخناتين وتواري الحشفة لما كان سببا  
 لزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر  
 مقام المشقة ثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب  
 العلة \* واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم  
 بهافي غير المنصوص من المواضع لينا لدرجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد  
 النص عامامتنا ولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله ( ومن ذلك ) اي  
 ومن العمل بالوجوه الفاسدة \* ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق  
 الحكم باسم مقيد بوصف كقوله عليه السلام \* في الغنم السائمة زكوة \* فان اسم الغنم  
 عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكفه بخلاف قوله تعالى \* يحكم بها النبيون الذين  
 اسلموا \* فانه ووصف النبيين اجمع وقوله عليه السلام \* في كل ذات كبد رطبة اجر \* فان وصف  
 رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات \* كان ذلك دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم ذلك  
 الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة \* وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه  
 صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين بدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى \* ومن قتل  
 منكم متعمدا \* وقوله عليه السلام \* في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها  
 للبائع ) فتخصيص العمد والسوم والتأخير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك  
 والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين  
 وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية \* وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس  
 بن شريح وابوبكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والفاضل ابوبكر الباقلاني  
 وجهور المتكلمين \* واحتج الفريق الاول بما روي ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة  
 حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام \* لي الواجد يحل عقوبته وعرضه \*  
 انه يدل على ان لي من ليس بواجد اي مطلق من ليس يعني لا يحل عقوبته اي من جنسه  
 \* وعرضه اي مطالبته \* وبان من قال لغيره اشترى عبدا اسود يفهم منه نفي الابيض واذا قال  
 اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم \* وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم  
 يكن لذكرا فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة لم تبقى اذكر السائمة فائدة  
 وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة تمتنع فتخصيص الشارع اولي \* واحتج الفريق الثاني بان نفي  
 الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن  
 الشافعي ان الحكم  
 اذا اضيف الى مسمى  
 بوصف خاص كان  
 دليلا على نفيه عند  
 عدم ذلك الوصف  
 وعندنا هذا باطل ايضا

كلمتنا بان قولهم ضربت وقول وامنا لهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط لاسبيل اليه ولم يوجد \* ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذ قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوقة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق \* ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا \* لانا نقول الاصل انه انا احتمال ذلك كان حقيقة وانما يراد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل \* وبان الخبر عن ذي الصفة لا يبقى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسودا وخرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر \* وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز النوع والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابة \* وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا \* وقولهم لولم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان في البواعث عليه كثرة \* فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دوامه علينا على طلب الحق \* قلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلمها احصاها ولم تعثروا عليها فكانتم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ \* والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وقد اختلفت بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعي اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك \* ثم نقول للتخصيص فوائد \* الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي التخصيص ببعض الالقاب والاصناف بالذكر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبقى للقياس مجال \* الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فنخص السائمة بقياس العلوفة عليها ان رأى انها في معناها  
او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمنزل عن محل الاجتهاد \* الثالثة يجوز ان يكون الباعث  
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلق عليها  
فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيالم نعرفه \* وما  
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك  
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقتها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة  
مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في نقيضها كقوله تعالى \* ومن قتله منكم متعمدا \*  
في جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطيء وقوله تعالى \* وبناات خالاتك اللاتي هاجرن  
معك \* والخل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق \* وقوله جل ذكره \* ولا تأكلوا مما اسرافا  
وبدارا \* انما انت منذر من يحسبها انما تنذر من اتبع الذكرك \* فليس عليكم جناح ان تقصروا من  
الصلوة ان خفتم وان خفتم شقة في بينهما \* لي امثال لها لا تحصى \* وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه  
وللفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الي الاطناب قلنا فنخصر على هذا القدر والله علم قوله  
( وذلك مثل قوله تعالى ) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى \* وربائبكم اللاتي في حجوركم  
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن \* علق حرمة الريلة بالدخول بامرأة . ووصوف بان يكون مضافة  
اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف \* وذلك في الزناى عدم الوصف  
بمتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به \* وقوله وذلك دليل على المدعى اي تعلق  
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف  
وهو السوم فبه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النقي لوجبت الزكوة في العوامل بالخبر  
المطلق وهو قوله عليه السلام \* في خمس من الابل شاة \* فكذا فيما نحن فيه \*  
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بفهوم الشرط وجعلها بنية عليه وبين وجه البناء  
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم  
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان جود  
الشرط وناقيله في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيده تأخر  
الحكم في ذلك السمي الى زمان وجوده فكنا بمنزلة واحدة \* بوضحة ان قوله انت  
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان  
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا مالم  
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النقي عند  
عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقيد بالوصف \* وهذا بخلاف العلة اي الشرط

( او الوصف )

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائها يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط لا يدخل على ماهو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرا وناقيا حكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا مطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لا ابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

او الوصف يخالف العلة في انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء  
 لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخره حكم ذلك الموجب الى حين وجودها  
 فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم  
 العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى  
 صار التخصيص عليه مؤخره حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم  
 \* بوضوحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام \* في الغنم السائمة  
 زكوة \* اذ لو سقطت السائمة لما اختلف الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط  
 الغنم لاختلف الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخره  
 نافيا \* ولنا ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها \* اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل  
 قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس  
 بمؤثر في جريمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة \* ومثال هذا ايضا \* في قوله ايضا  
 رفع ايها وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر للعلة  
 في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى  
 \* من نسائكم اللاتي دخلتم بهن \* ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع  
 فيه لانه قد تين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به  
 ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو  
 ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة  
 اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال  
 المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى  
 صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما  
 ايضا لانهما ولدا ام الولد \* ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر  
 للتخصيص في النفي وقد تين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت  
 ام ولده من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى  
 من غير دعوى الابن بنفيه ولم يوجد \* وقال في الشهادات عطف على قال الاول  
 اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا \* اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى  
 فلم يثبت النفي بالخصوص اى بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه  
 باسمه فقال هذا ولدى او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين  
 او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات  
 الوصف اذا كان  
 مؤثرا ان يكون علة  
 الحكم مثل السارق  
 والزاني ولا اثر للعلة  
 في النفي ومثال هذا  
 ايضا قوله تعالى  
 من قبياتكم المؤمنات  
 فهذا لا يوجب تحريم  
 نكاح الامه الكتابية  
 عندنا لما قلنا ولا يلزم  
 على هذا الاصل ما  
 قال اصحابنا في كتاب  
 الدعوى في امة ولدت  
 ثلاثة اولاد في بطون  
 مختلفة فادعى المولى  
 نسب الاكبر ان نسب  
 من بعده لا يثبت  
 فجعل تخصيصه نفي  
 لولا ذلك لثبت  
 لانهما ولد ام ولده  
 وقال في الشهادات

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت  
 محتمل والمحمّل لا يجوز اهانته فلا بد من التزجيج الا انه يرجح بقدر الدليل الا ترى  
 ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك هما واجب ان يرجح وترجيحه  
 ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع  
 عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولم يجعله نقياً لبقى في عهدة الفرض  
 ولو جعلناه نقياً لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي  
 فرجحنا جانبه لثلايق تحت عهدة الخطاب وانما لا يبقى تحت عهده بانتفاء نسب الاخرين  
 وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض  
 عن ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة  
 المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها \* واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة  
 الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لتخصيصه الاكبر بالدعوة  
 ودليل النفي كصریح النفي ونسب ام الولد ينتفى بالنفي فكذا بدليل النفي \* وهذا نظير  
 ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل  
 النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط  
 وغيره \* ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام وولده لان امومية الولد يثبت  
 بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب \*  
 وذكر في المبسوط ليضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين  
 الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة \* واما الشهادة فانما  
 ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا اقل من ان يورث تهمة  
 وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ابهام انهم يعلمون له وازنا في غير ذلك المكان  
 وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الا ترى انهم  
 لو قالوا لانعلم له وارتنا سواء في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام  
 فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالجملة المطلومة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا  
 اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان  
 غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارتنا غير تقبل شهادتهم  
 بالاتفاق فلا يصح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير  
 موضع الحاجة ليس بحجة \* وكما يحتمل تخصيصهم المكان عامهم بالوارث يحتمل  
 المبالفة في نفي الوارث ومعناه ان يولد كذا مولده ومسقط رأسه ولانعلم له وارتنا غيره

والدهوى اذا قال  
 شهود الميراث لانعلم له  
 وارثا في ارض كذا  
 ان هذا الشهادة لا تقبل  
 عند ابى يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وجعل  
 النفي في مكان كذا اثباتا  
 في غيره اما في المسئلة  
 الاولى فلان يثبت النفي  
 بالخصوص لكن لان  
 التزام النسب عند  
 ظهور دليله واجب  
 شرعا والتبرى عند  
 ظهور دليله واجب  
 ايضا والالتزام بالبيان  
 فرض صيانة عن النفي  
 فصار السكوت عند  
 لزوم البيان لو كان ثابتا  
 نفي جلا لامره على  
 الصلاح حتى لا يصير  
 تاركا للفرض وفي  
 مسئلة الشهادات زاد  
 الشهود ما لا حاجة  
 اليه وفيه شبهة وبالشبهة  
 ترد الشهادات وبمثلها  
 لا يصح اثبات الاحكام  
 وقال ابو حنيفة رحمه  
 الله هذا سكوت في  
 غير موضع الحاجة  
 لان ذكر المكان غير  
 واجب وذكر المكان  
 يحتمل الاحتراز  
 عن المجازفة

فيها بعد تفحص واتقان فأحرى ان لا يكون له ولرث اخر في مكان اخر \*  
ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اي ان تفحصنا في ذلك الموضوع دون سائر  
المواضع فخير عما تحققنا ولا نخير مجازفة عن سائر الامكنة لاننا لم تفحص فيها فعارض  
هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة \* والاصل  
فيه ما روى ان الثابت بن الدرداج لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل  
قبيلته \* هل يعرفون له فيكم نسباً \* قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لسابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له  
وارثا غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط  
قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ان القران  
في النظم يوجب القران في الحكم \* وصورته ان حرف الواو متى دخل بين  
جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم  
خلافا لعامة العلماء \* واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف  
عليها في خبره وحكمه جميعا \* ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين يواو النظم في  
قوله تعالى \* اقيموا الصلوة واتوا الزكوة \* يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط  
الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم \* وشبهتهم ان الواو لعطف في اللغة ولهذا  
يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي  
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره  
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله  
\* واعتبروا \* بالجملة الناقصة \* والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك  
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية  
جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام  
صاحب الشرع \* وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب  
الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشاركه  
فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل  
الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يباصر اليه الا عند الضرورة  
وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة  
في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم  
يثبت الشركة \* وهذا اي عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران  
في النظم يوجب  
القران في الحكم عند  
بعضهم مثل قول  
بعضهم في قوله تعالى  
واقموا الصلوة وآتوا  
الزكوة ان القران  
يوجب ان لا يجب  
على الصبي الزكوة  
وقالوا لان العطف  
يوجب الشركة  
واعتبروا بالجملة الناقصة  
وقلنا نحن ان عطف  
الجملة على الجملة في  
الغثة لا يوجب الشركة  
لان الشركة انما  
وجبت بينهما لا فقار  
الجملة الناقصة الى ما  
تم به فاذا تم بنفسه لم  
تجب الشركة الا فيما  
ينفقر اليه وهذا كثير  
في كتاب الله تعالى  
من ان يحصى

مثل قوله تعالى \* فان يشأ الله يختم على قلبك ومعج الله الباطل \* وقوله تبارك اسمه  
 \* لنبين لكم ونقر في الارحام \* وقوله عز ذكره \* ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على  
 من يشاء \* وقوله جل جلاله \* قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سواتكم وريشا ولباس  
 التقوى \* وغير ذلك فهذه جل مستأنقه لم تشارك ماتقدمها في الاعراب فاني يشاركها في  
 المعنى والحكم \* ولهذا اى ولان الشركة ثبت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق  
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدي حروان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى  
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التخييز ولم يذكر له شرطا  
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والقرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت  
 الشركة للافتقار \* يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق  
 لا يتعلق طلاق وعمرة بالشرط بل يتجزأ لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان  
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالمعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التخييز  
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني \* \* وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار  
 فزيتب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق وعمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث  
 في حق زيتب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله عبدي  
 حرقان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال  
 قائل زيد منطلق ودرجات الجمل ثلثون وكم الخليفة في غايبة الطول وفي عين الذباب ججوظ  
 وكان جالينوس ماهرا في الطب والختم في التراويح سنة والقرد شبيه بالآدمى سجل عليه  
 بكمال السخافة او عد مسخرة من المساخرة فدل ان القرآن في النظم بوجب القرآن في الحكم  
 \* قلنا نحن لانكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكننا نكر ثبوت الحكم به فانه  
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فاننا لانكرانه من محتملات الكلام وعليه  
 بنى علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى  
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في  
 قوله تعالى الى اخره \* المحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في  
 طريق الورد فعندنا لا يقبل شهادته تيمما للحد وعند الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فانه  
 بالقذف بلاشهود هنك ستر العفة على المسلم فصاربه فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب  
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود  
 الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزم والفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا \* وعندنا  
 ترد شهادته تيمما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا في قول  
 الرجل ان دخلت  
 الدار فانت طالق  
 وعبدي هذا حيران  
 العتق بالشرط وان  
 كان تاما لانه في حكم  
 التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصديق والكذب. وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره  
 ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لخلق الشرع بل كان هتكاً للستر  
 لا غير وانه حرام شرعاً فصار سبياً للحد \* والدليل عليه اننا نسمع بيعة القاذف على اثبات  
 ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالبيعة فثبت انه اتمام  
 كبيرة بالجزم فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقاً لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته  
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد \*  
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعدوان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد  
 لا يسقط بالتوبة فها هو بمنزلة لا يسقط ايضاً \* واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين  
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \*  
 تتضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاء له ولهذا دخل فيه الفاء اي من رمى محصنة فاجلدوه  
 وقوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً \* جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في  
 كل كلام تام ان يكون مستنداً بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله  
 عز اسمه \* واولئك هم الفاسقون \* جملة تاما ايضاً ولكنها في معنى التعليل للجملة التي  
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها  
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين  
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم \* ولان الاستثناء بعد الجمل على العطفية بعضها على بعض  
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرف فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال  
 الفسق والجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجسد حق المقذوف فتوته في ذلك  
 ان يستغفبه فلا جرم اذا استغفاه فعفا عنه سقط الحد ايضاً \* واصحابنا رحمهم الله قالوا  
 ان قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \* متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي  
 لا يصلح لاجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجنابة ولا يترجح جانب الجنابة الا بالجزم  
 عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان العطف على  
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي تدخل منكن الدار  
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق \*  
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف في العادة الغالبة ولا تقام عقوب  
 الرمي متصلاً به \* ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلده وصار من حكمه  
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا \* ثم عطف عليه قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم  
 شهادة ابداً \* فشاركه في كونه جزاء وحداً لانه وان كان تاماً من الوجه الذي ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا في قول  
 الله تعالى فاجلدوهم  
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا  
 لهم شهادة ابداً ان قوله  
 فاجلدوهم جزء  
 وقوله ولا تقبلوا وان  
 كان تاماً ولكنه من  
 حيث انه يصلح جزاء  
 واحداً مقتراً الى  
 الشرط فيجعل ملحفاً  
 بالاول الا ترى ان  
 جرح الشهادة ايلام  
 كالضرب



ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقر الى الشرط كما بينا في قوله ان دخلت الدار  
فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف  
كاقال الشافعي في قوله وتعريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا نجعل التقريب  
حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا  
لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فامار بالشهادة فثبت بالكتاب معطوف  
على الجلد وانه صالح لتتيم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على  
ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف  
مكذب الشهادة مردود الكلام \* ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه  
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد  
الشهادة حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد  
التي هي الة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر  
منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متعينا للحد \* وكان ينبغي ان يكتب في قوله  
ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينجبه عن القذف فضم اليه الايلام  
الحسي ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الزجر عاما وجعل الرد تمييزا له ليكون جزاء وفاقا  
\* فان قيل المراد من قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* شهادة تقيمه القاذف على صدق  
مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالته  
ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقليل ولا تقبلوا شهادتهم  
\* قلنا المراد شهادته في الحوادث باجتماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف  
بطلت شهادته على المسلمين \* كيف والسحج من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من  
الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة \* وقوله تعالى  
لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دارك وهذه دارك \* والدليل عليه ان شهادة نكرة  
وقعت في النفي فيوجب العموم ولو حل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمه  
على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولي \* فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ  
لانه تجريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاحرمة فعل  
وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود النهي عنه وتصوره وانتم ابطالتم  
والابطال فوق النهي \* قلنا قولكم النهي لا يصلح لاقامة الحد سلم غير ان النهي  
المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض  
الى الائمة فاما قوله  
واولئك هم الفاسقون  
فلا يصلح جزاء لان  
الجزاء ما يقام ابتداء  
بولاية الامام فاما  
الحكاية عن حال قايمه  
فلا فاعتبر تمامها  
بصيغتها فكانت في  
حق الجزاء في حكم  
الجملة البتداء مثل  
قول تعالى ويح الله  
الباطل ومثل قوله  
ونقر في الارحام  
ما نشاء وتوب الله على  
من يشاء والشافعي  
رحم الله قطع قوله  
ولا تقبلوا لهم مع قيام  
دليل الاتصال وكل  
ذلك فلفظ وقلنا نحن  
بصيغة الكلام ان  
القذف سبب والعجز  
عن البيعة شرط بصفة  
الترخي والرد حد  
مشارك للجلد لانه  
عطف بالواو والعجز  
عطف بهم

كان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذا امر والنهي  
 لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلتها  
 وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل \* فاجلدوهم  
 ثمانين جلدة \* ومؤلف محرمة لقبول شهادتهم او مبطله لاداء شهادتهم \* وقولكم النهي يدل على  
 تصور النهي عند قلنا المحمود في القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره  
 ولا ينفرد بحضور العبد \* واما قوله تعالى \* واواثك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة  
 عما تقدمها لان ما تقدمها جلتان فعليتان امر بفعل ونهى عن اخر خو طب بهما الاثمة وهذه الجملة  
 اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للمحد  
 بل المقصود به ازالة الاشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متمم وربما يكون حسبة اذا كان  
 الراعى صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصرف كان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا  
 لوجوب عقوبة تدرى بالشبهات فالله تعالى هذا الاشكال بقوله \* واواثك هم الفاسقون \*  
 اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء \* واذا  
 لم يصح عطفه على الاول بقى كلاما مبتدأ وكانت الواو للتعظيم وكان الاستثناء منصرفا اليه  
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا ببعضه ببعض صورة  
 ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته  
 عملا بقوله ابدا \* ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان  
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال \* فاواثك هم الفاسقون \* بالفاء فلما قيل بالواو علم انه  
 اخبار لاتعليل \* قال شمس الأئمة فى المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان فى  
 الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن فى البيان ولهذا الاصل قلنا يقبل شهادته  
 قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد \* وذ كر فى طريقة  
 الامام البرغرى وغيره ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة  
 ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق  
 فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز  
 ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الابطال كان الالم الذى يلحقه حكم  
 الجلد لاحكم وجوب ايقاعه \* لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل  
 بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجاني احدتها بنفسه \* فاعتبر تمامها اى  
 تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى \* فكانت  
 هذه الجملة فى حق الجزاء اى فى كونها جزاء فى حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف المنقطع عما  
 سبق وان كانت من حيث انها تتضمن اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذا بدلها  
 من متعلق سابق فلا يجعل فى هذا مبتدأ \* الشافعى قطع قوله تعالى \* ولا تقبلوا \* عما سبق مع  
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة تعليلية صالحة للجزاء فموضوعة الى الاثمة \* مثل الاولى بما قبله

وهو قوله تعالى \* ولا تقبلوا \* مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير  
 صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل \* وقلنا نحن بصيغة الكلام اي علمنا بما هو موجب الكلام  
 وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البيعة شرط له \* بصفة التراخي يعني ليس  
 الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة  
 الموقفة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كافي سائر الدعاوى فان  
 عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ سقما مقتصر على الحال لانه ظهر كونه  
 جنائية من الاصل لاحتمال انه قذف حسب ما بان كانت له بيعة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز  
 عن اقامتها لو تم في مدة المهلة ولو لغيتهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة  
 العجز \* والرحد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد  
 فلا يثبت قبله ولكنه يثبت مقارنا لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بتم وهي  
 توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على  
 سبب خاص يجري على عومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة  
 \* ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره \* ومعنى الاختصاص بالسبب  
 اقتضاره عليه وعدم تعديه عنه \* وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار  
 الزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور \* وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث  
 الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به \* احتج من  
 قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به  
 تعلق المعلوم بالعللة فيختص به \* وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا  
 اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله \* وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب  
 واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور  
 الداخلة تحته متساوية \* وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا لسؤال وانما يكون مطابقا  
 بالمساواة واذا اجريناه على عومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام \* واحتج من فرق بين  
 ورود بناء على وقوع حادثة وبين ورود بناء على سؤال بان الشارع اذا ابتداء بيان  
 الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذا مانع منه وليس كذلك  
 اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما ورد ليكون جوابا عن السؤال وكونه  
 جوابا عنه يقتضى قصره عليه \* وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به  
 دون السبب واللفظ يقتضى العموم بالطلاقه فيجب اجراءه على عومه اذا لم يمنع عنه مانع  
 والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عومه والمانع هو المانع \* بينه انه لو كان مانعا لكان تصريح  
 الشارع باجرانه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص  
 وهو خلاف الاصل \* ولان النص وهو العام \* ساكت عن سببه اي عن اقتضاره على سببه  
 وال سكوت لا يكون حجة \* يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضی الله عنهم على اجراء

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه وال سكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب وام تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني مالا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ما عزا زني فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على ما صر

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة  
 اوس ابن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من صحباء اوس في  
 عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء  
 صفوان او سرقة الجبن وقوله عليه السلام \* ايما هاب دبغ فقد طهر \* في شاة ميمونة ولم يخصوا  
 هذه العمومات بهذه الاسباب، فمر فنان العام لا يختص بسببه \* اما قولهم السبب مؤثر للحكم  
 فصار كالمعلول مع العلة \* فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو  
 المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا \* وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال \* قلنا ان  
 اردتم باشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو منوع عادة وشريعة اما عادة فلان  
 الخيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار برده عليه \* واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى  
 عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه \* وما تلك بيمينك يا موسى \* زاد موسى عليه السلام على قدر  
 الجواب فقال هي عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنى ولى فيها ما رب اخرى \* والنبي صلى  
 الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي \* بماء البحر قال \* هو الطهور ماؤه والحل ميتته \* فاجاب وزاد وان  
 زاد باشرطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلان سلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد \* فان قيل  
 الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما \* قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من  
 رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد \* قلنا انما لا يجوز لانه  
 داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او لغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن  
 شىء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره \* وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل  
 السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا  
 امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف في  
 تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورد وان المراد  
 لو كان سبب الورد ودار يده السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة  
 شرع فيه \* فقال وهذه الجملة اى جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او  
 سبب ورود سواء كان اللفظ عاما او خاصا رتبة او جهة \* الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه  
 فيخص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبيين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى \* فاجلدوا كل  
 واحد منهم مائة جلدة \* وقوله عز اسمه \* فاقطعوا ايديهما لما خرجا مخرج الجزاء لقوله \* الزانية  
 والزاني \* وقوله \* والسارق والسارقة \* كان الزنا والسرقة سببي وجوبهما واذ اتين ان ما تقدمه  
 سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كالا يثبت  
 بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار  
 شمس الأئمة رحمه الله \* والثاني ما لا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيخص به  
 اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من  
 جلته فلا يجوز فضلة للعمل به \* والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانته وقضاءه والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف \* وذكروا في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا للسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن \* والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال \* ايقص الرطب اذا بئس \* فقالوا نعم قال \* فلاذن \* فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث \* واما في خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئني التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير \* والاول وهو ان يكون مستقلا لا يخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم \* فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ركب البحر ايتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام \* البحر هو الطهور مائه \* او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال \* اعتق رقبة \* كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي \* وان كان اخص كالو سئل عن التوضي بماء البحر فيقول يجوز ذلك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له \* وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم في حكم اخر او في ذلك الحكم \* فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضي بماء البحر فقال \* هو الطهور مائه \* والحل ميتته \* فلا خلاف في عمومه في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لافي معرض الجواب اذ هو غير مسؤل عنه \* وان كان الثاني كقوله عليه السلام \* هو الطهور مائه \* ان قال ايجزئني التوضي بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميونة \* ايما هاب دبغ فقد طهر \* فهو محل الخلاف على ما بينا فبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الورد وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن للمعوم اللفظ عند العامة والمعوم السبب عندهم \* على ما مر بيانه يعني في مسألة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق \* فاما نعم فوجه تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك اقيم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او لم يقم زيد فقد حقت ما بعد العمزة واما بلى فلا يجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام \* واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفيًا كان او اثباتا يقول القائل قد اتانا زيد او لم يأتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام \* هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لآخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرار او كذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لحض الاستفهام واجل يحمله ما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضا

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا \* فاذا قال اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا الما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي \* وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لا خرافض الدرهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم يتقدم ههنا نفي \* وان قال اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فبجد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى \* اليس الله بكاف عبده \* ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديقه في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي \* وكذا اذا قال مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا \* قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل بينهما \* قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لاخر اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم او لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفي \* هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرناه هو الموجب الاصل لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما \* وهكذا ذكر شمس الأئمة ايضا لان اكثر استعمالها في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم \* وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال ان تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل \* وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف \* وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ \* على ادراج الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام \* او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين \* اصل الوضع او باعتبار مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضم حرف الاستفهام كأنه قال عليك لي الف درهم كما ضم في قوله تعالى اخبارا \* وتلك نعمة تمنها على \* اي ائتلك \* او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقولك اعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي

الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة \* من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ادراجاً فقال اذا قال لآخر اقص الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقراراً وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقراراً ولا يمكن ههنا ضم حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقاً اخر اختاره محمد بناء على العرف \* ويؤيده ما قال شمس الأئمة وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعاراً هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال واحتمال استفهام وجعلها اقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال \* ووجه آخر ان يقال معناه انه يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك \* او مستعار الاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ضميراً فكان مستعاراً كقوله اقص الالف التي لي عليك للمالم يحتمل الاستفهام يجعل مستعار الاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحيته الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اقص الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ما سبق صار كأنه قال اقص الالف التي لك على فتصلح جواباً بقوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لآخر تغد معي فقال ان تغد معي فغدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهل فغدي او تغدي معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر رجه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتداء اليمين به \* لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيقيد به ويصير كأنه قال ان تغد معي الغداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البلب بدلالة الحال \* وكذا اذا قالت له امرأته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فغدي حر صارت فغدي حر صارت مبتدأ احتراماً عن الغاء الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيداً وامثلته كثيرة ومن ذلك

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معي فيقول الاخر ان تغد معي فغدي حرانه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فغدي حر هذا خرج جواباً فتنضم اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فغدي حر صارت مبتدأ احتراماً عن الغاء الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيداً وامثلته كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزداد على الجواب للتأكد كما مررت امثله  
ولكن لا يصدق الفاضل لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه \* وذكر في بعض الشروح  
ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لرده  
او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به  
وكذلك قوله فمجدي يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة  
او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به \* وكذلك بنى او نعم عام لانه من حيث انه يصلح  
جوبا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به \* وعموم التسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر  
الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي قتم ولكنه لا تخلو عن  
تحمل وتكلف وما ذكرناه ولا يظهره وافق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجود  
الفاسد ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم \* لا خلاف ان المعلق  
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل  
التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود  
الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط \* وعنده هو  
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط \* وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط  
وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي  
الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي  
المعتزلة \* وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم  
الشرط \* تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه  
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم  
مضافا اليه \* وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل  
شيء شرط في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرط في كون السماء فوق الارض وان  
وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع \* والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية  
قال لعمر رضي الله عنهما ما بالنا تقصر الصلوة وقدامنا وقد قال الله تعالى \* واذا ضربتم  
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا \*  
فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال \* انما  
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته \* فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم  
الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب \* وفرق ابو الحسن الكرخي ومن  
واقفه من منكرى المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد  
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي  
ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس في غيره من التقييدات  
ايقاف الحكم عليها فيقضي ما وراء المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل \* وجملة

ان الشافعي رحمه الله  
جعل التعليق بالشرط  
موجب العدم وعندنا  
العدم لم يثبت به بل بقى  
المعلق على اصل  
العدم وحاصله ان  
المعلق بالشرط عندنا  
لم ينعقد سببا وانما  
الشرط يمنع الانعقاد  
وقال الشافعي  
رحمه الله هو مؤخر



ولذلك ابطال تعليق  
الطلاق والعناق بالملك  
وجوز تعجيل النذر  
المعلق وجوز تعجيل  
كفارة اليمين وقال في  
قول الله فمن لم يستطع  
منكم طولا ان تعليق  
الجواز بعدم طول  
الحرية يوجب الفساد  
عند وجوده وقال  
لان الوجوب يثبت  
بالايجاب لولا الشرط  
فيصير الشرط معدما  
ماوجب وجوده لولا  
هو فيكون الشرط  
مؤخرا لاما نغاولا  
يلزم ان تعجيل البدن  
في الكفارات لا يجوز  
على قوله لان الوجوب  
بالسبب حاصل  
وووجوب الاداء  
مستتر احي بالشرط  
والمال يحتمل الفصل  
بين وجوبه ووجوب  
ادائه واما البدني فلا  
يحتمل الفصل فلما تأخر  
الاداء لم يبق الوجوب  
ولنا ان الايجاب لا  
يوجد الا بركنه ولا  
يثبت الا في محله  
كشرط البيع لا يوجب  
شيثا وبيع الحر  
باطل ايضا وههنا  
الشرط حال بينه  
بين المحل

العامه في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم  
الصفة وقد بيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا \* قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت  
الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على  
وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدم فلا \* والدليل عليه انه يجوز  
تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على  
نفي الحكم بالاقرار هذاهو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب \* والطريق الذي  
ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد  
عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق  
مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا ووجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم  
واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط \* وعندنا المعلق  
لا ينعقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا  
وجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلى الذي كان قبل التعليق  
لا على عدم الشرط \* هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته  
انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه  
من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال \* الا ترى ان قوله انت طالق ثابت  
مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط  
فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة بمنزلة شرط  
الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط  
\* وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القيد لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام  
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط \* وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم  
لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم  
العلة باعتبار ان العلة نقت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغير للحكم بعد  
وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود  
الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن  
الانعقاد ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعناق بالملك بان قال لاجنبيه ان تزوجتك  
او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهى طالق او قال ان  
اشتريت عبدا فهو حر او قال لبعدي غير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا  
حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد  
من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل لينقرر السبب  
ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق \* وجوز تعجيل النذر المعلق اى المذكور المالى  
بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لا يحاسب  
 العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل  
 وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجوب السبب الموجب فيجوز\* وجوز تعجيل كفارة اليمين  
 يعنى الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز  
 عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا انضاف الكفارة اليها فيقال كفارة  
 اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى\* ذلك كفارة ايمانكم اذا  
 حلفتم\* اى حلفتم وحنثتم مؤخر للحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل  
 لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى  
 \* ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات\* اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها  
 نكاح الحرة\* فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات\* اى فليتكح مملوكة من الاماء المسلمات\*  
 والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود  
 الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه\* وكذلك وصفت  
 الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود  
 الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة\* والحاصل  
 ان جواز نكاح الامة علق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما  
 وينتفى بانقضاء احدهما اورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشرط اربعة  
 سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته\* وهى عدم الطول الحرة\* وكون الامة  
 مؤمنة\* وخشية العنت وهو الزنا\* وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او يملك يمين  
 لان جواز نكاح الامة عنده ضرورى وهى انما تحقق عند استجماع هذه الشروط\* ولا يلزم  
 عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله\* المحصنات المؤمنات\* حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا  
 من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذا لو كان  
 مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة\* لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد  
 عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد يمكن ذلك بنكاح الحرة  
 الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم\*  
 وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد طول حرة مؤمنة  
 عندنا فذلك منه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصبغى اذا وجد طول  
 ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح\* وذكر  
 في التهذيب ان كان قادر على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيهما وجهان احدهما  
 يجوز لان الله تعالى قال\* ان ينكح المحصنات المؤمنات\* وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة\* والثاني  
 وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كالمكانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له  
 نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ايس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

\* يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان يمسوهن \* الايتهن السلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المؤمنات \* ولا يلزم اى على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمذور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدنى في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الخنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر الله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فاقى بالمذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز \* لان الحقوق المالية يفصل وجوب اداها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغير ان فجاز ان يتصف المالى بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب \* فاما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداه لان الصلوة ليست الا فعلاً معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع اتى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب \* ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول \* ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لافى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لالتمنع التعليق اياه قصدوا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطبيق عند دخول الدار لافى الحال فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزء عندها هل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقاً كرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطبيق جزاء دخول الدار كان التطبيق معدوماً قبل وجود الشرط \* ولا معنى لقواهم انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جعله معدوماً بالتعليق فيجعل التعليق مانعاً لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرطه الخيار فى البيع \* لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرس سبباً ايضاً لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سبباً للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيفت طالق الى مية او بهيمة او اجنبية لا يكون سبباً لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سبباً لوجوب الزكاة كذلك النصاب لكلمته فى ملك كافر لا يكون سبباً ايضاً \* ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلاً الى الارض \* ولان الاتصال الشرعى يعرف بتأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل النجار

مالم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينفقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار \* واذا لم يتصل الى  
 المحل لم يصير قوله انت طالق علة \* وكان ينبغي ان ياغومالم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية  
 انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه  
 كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر  
 في المجلس حتى لو عاقبه بشرط لا يرجح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغايبه بان قال انت طالق  
 ان شاء الله \* قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعلّة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك  
 الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد \* ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسد ليس يقتل  
 ولكنه بعرض ان يصير قتل اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي  
 من انتقاده علة للعقل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا  
 ان المعلق بالشرط يصير كالنجيز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار  
 ذلك الكلام نجيذا في هذه الحالة \* فان قيل الصحيح اذا قل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق  
 ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع \* قلنا انما يصير ذلك الكلام  
 المعلق نجيذا محض وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون  
 لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا التجيز بالكلام صحيحا شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه  
 بمنزلة التجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالخاص ان التكلم من الخالف  
 يوجد عند التعليق في اعي اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط  
 في اعي وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رجه الله \* فان قيل اذا قال  
 لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبدك ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار  
 حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لازم ان يعتق العبد \* قلنا انما  
 لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطلق بكلام  
 مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو  
 جرح رجلا ثم قال ان قتله فعبدى حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد  
 صار قنلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع  
 عنه ان شاء فكذا هذا قوله ( فبقى غير مضاف اليه ) اى غير متصل بالمحل \* الا ترى  
 توضيح اقوله لا ينعقد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومقرر عند ثبوته  
 والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض  
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا \* وهذا لانه جعل  
 جزاء للشرط ليعقد يمينا اذا الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف  
 تحقيق موجه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضممان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء  
 ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب  
 معلق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عنه

فبقى غير مضاف اليه  
 وبدون الاتصال  
 بالمحل لا ينعقد سببا  
 الا ترى ان السبب ما  
 يكون طريقا والسبب  
 المعلق يمين عقدت  
 على البر والعقد على  
 البر ليس بطريق الى  
 الكفارة لانه لا يجب  
 الا بالحنث

فلا يكون سباً قبل وجود الشرط، وبما ذكرنا بين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة  
 اثبت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق  
 السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع  
 والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحققة للسببية والتعليق  
 مانعا عنها \* ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على ان تصدق بدرهم غدا  
 فعجل يجوز ولو قال اذا جاء فذله على ان تصدق بدرهم فتصدق به قبل مجي الغد لا يجوز  
 لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق \* والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة  
 لانها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف  
 يكون مفضية الى ما عى مانعة عنه \* وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر  
 يعنى كان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبيح  
 مع الحنث لان الحنث ينافى اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق  
 اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من  
 اوصاف السبب ان يتصور تقرر عند وجود المسبب \* فان قيل هذا خلاف النص  
 والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه \* ذلك كفارة ايمانكم \* ويقال  
 في العرف ايضا \* كفارة اليمين والاضافة دليل السببية \* والدليل عليه ان الصبي او المجنون  
 لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث  
 تلزم الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهايته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند  
 الحنث علم ان السبب هو اليمين \* وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه  
 يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث  
 لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة  
 لانه يفضى الى القتل بواسطة السراية \* فلما نحن لانكر ان اليمين سبب للكفارة ولكننا نقول هي  
 سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين  
 لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله \* ونظيره الصوم والاحرام فانهما  
 يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب بصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق  
 الانقلاب \* وذكري في الاسرار اننا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا  
 عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لا لبقاء  
 والخلف يخلفه في البقاء \* الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع  
 بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر \* وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بطلاق فاما اشتراط  
 الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب  
 الملزمة لا يصح الامن الاهل \* فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه \* واما قوله  
 يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو نقض العقد  
 فكان بينهما تناف  
 فلا يصلح سببا  
 وتبين ان الشرط  
 ليس بمعنى الاجل  
 لان هذا داخل على  
 السبب الموجب فغناه  
 عن اتصاله بمحله  
 فصار كقوله انت  
 منى لم يتصل بقوله  
 حر لم يعمل فصار  
 الحكم معدوما بعد  
 الشرط بالعدم الاصلى  
 كما كان قبل اليمين

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح فغضى الى الام والام  
 يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليمين  
 مفضية الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري \* وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى تين ان  
 التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في  
 الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت  
 الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل بما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء  
 الواجب \* واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور  
 ثبوت الحكم قبل تمام السبب \* داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار  
 الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده \* بالعدم الاصلى اى العدم  
 لعدم الدليل الموجب للحكم لالمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع  
 قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والافلا \* ففى قوله تعالى \* ومن لم يستطع منكم  
 طولا \* الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى \* واحل لكم ما وراء  
 ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم \* فيجب القول به اذ لم يعارضه  
 التعليق بالشرط \* وفي مثل قوله تعالى \* فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام \* فمن لم يستطع فاطعام ستين  
 مسكينا \* فلم تجد واما تيمم واصعيد اطيبا لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط  
 قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق  
 واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان  
 البيع لا يتحمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهى لا يتحمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى  
 هو حرام وفي جملة متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا  
 ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة الخمصة فيقدر بقدر  
 الضرورة وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لوجعل داخلا على  
 السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على  
 الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه متأخر عنه والحكم  
 بما يتحمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقريبا للخطر وفيه تحصيل  
 المقصود ايضا \* وكان قوله وهو اى السبب مما يتحمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه  
 وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاه صاحبه لانه من  
 العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار \* فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن  
 تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليكنه فسخه بدون رضاه  
 صاحبه فيحصل مقصوده \* والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى \* وقوله بان يجعل  
 بدل من به \* والباء فى بادئ متعلقة بجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على  
 الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادئ الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع  
 بخيار الشرط لان  
 الخيار ثمة داخل على  
 الحكم دون السبب  
 حقيقة وحكما اما  
 الحقيقة فلان البيع لا  
 يتحمل الخطر وانما  
 يثبت الخيار بخلاف  
 القياس نظرا فلو  
 دخل على السبب  
 لتعلق حكمه لاحالة  
 ولو دخل على الحكم  
 لنزل سببه وهو مما  
 يتحمل الفسخ فيصلح  
 التدارك به بان يصير  
 غير لازم بادئ الخطرين  
 فكان اولى واما هذا  
 فيتحمل الخطر فوجب  
 القول بكمال التعليق  
 فى هذا السبب واما  
 الحكم فان من حلف  
 لا يبيع فباع بشرط  
 الخيار حنث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى ما نحن بصدده من الطلاق  
والمتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك  
ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المغرب \* فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب  
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه  
دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شىء اذ القصد بالعوارض وقد عدم العارض ههنا  
فوجب القول بكمال التعليق \* وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان  
ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذهى المستعملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او  
على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة  
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا بزيارتك بزيارة صاحبك واذا  
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون  
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه  
الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينقذ البيع  
سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك  
خيار الحكم فى الشرع قوله ( ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق ) بان قال ان دخلت  
الدار فانت طالق لم يحث يعنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر  
فى الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط  
ووجدت فهو تطلق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا  
وقوع \* وذكروا فى المنخص ايضا ولو علق بالتطبيق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق  
لم يقع شىء فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان ثبت ان مذهبه مثل مذهبنا  
فى هذه المسئلة \* واما مسئلة البيع فلا عرف مذهبها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحا فان  
كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالتزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى  
الوسيط للغزالي ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير  
الملك فى قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا  
لضرورة ولا ضرورة الامن جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا  
المقصود بنى اللزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما  
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهنا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار  
مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالتزام وكان تفريرا على المذهب \* واذا بطلت العلقه اى  
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يعنى بصير علة فى الحال مقتصرة  
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية  
حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير  
كالمفوض لدا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق  
فحلف بالطلاق لم  
يحث واذا بطلت  
العلقه صار ذلك  
الايجاب علة كانه  
ابتداء ولهذا صح  
تعليق الطلاق قبل  
الملك به

الطلاق والعناق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرطين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فانما يشترط لاجباب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاءه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي تيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولي \* فان قيل جبيع ما ذكرتم يبطل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل \* قلنا ان صح هذا الحديث فحقن نقول به ولكنه ما يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثا فحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي واما الشعبي وسالم بن عبدالله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يمتثل التأويل او توهم انه ما يبلغ كافتهم اولم يخرج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجوز تعجيل النذر المعاق لانه ليس بسبب للمام يصل الى الذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز \* وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا في الحل ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث \* وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد يفصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الافامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب \* وهذا لانا قد بينا معنى في المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة واما المالى وما نفع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدنى مع تعاق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حته واخذه تم الاستيفاء \* واما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجوز تعجيل  
النذر المعلق وتعجيل  
الكفارة وهو  
كالكفار بالصوم  
وفرقة باطل لانا قد  
بيننا ان حق الله في المالى  
فعل الاداء لا عين المالى  
انما يقصد عين المالى في  
حقوق العباد اما في  
حقوق الله تعالى فلا  
لان العبادة فعل لا مال  
واما المالى آتته



بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا ومقصورا \* فلما  
 حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يشره  
 العبد بخلاف هوى النفس لا يتفاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء \* ولا يقال  
 لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالمصلاة \* لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة  
 بقطع طائفة من المال يحصل بانائب والا بعبادة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف  
 الصلاة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد  
 بفعله \* وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح  
 الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره \* ومن  
 لم يستطع منكم طولا \* الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفى  
 الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجوده بشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا  
 نقول في قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط  
 حتى لو كان قاله اولا واعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جازله ان يعتقه قبل دخول  
 الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن الاول حتى اوعز له عن احدهما بقوله الاخر \* فان  
 قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا  
 ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم  
 الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر \* قلنا حل الوطئ ليس ثابتا قبل النكاح  
 ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا  
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق مادعى من التضاد فيهما وهو موجود فلما فيهما متعلق فلا لانه  
 يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده \* الا ترى  
 ان من قال لعبدى اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني  
 صححجارا ان كان مجبى يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرج جده عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم  
 اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني \* فان قيل مع هذا لا يجوز ان  
 يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا  
 وما قائم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في  
 هذه الاية اذا قنتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط \* قلنا انما لا يجوز  
 هذا بنص واحد فلما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبدى انت حر ان اكلت ثم قال انت  
 حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما او يكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثاني حتى باعه  
 فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فاشرب فانه يعتق لتام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق  
 الثاني وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره \* يعنى بنى زفر مذهبه في ان تجزئ الثلاث  
 لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقوال الما بطل الايجاب اى  
 بالتعليق يعنى لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى الحل \* لم يشترط قيام الحل اى بقاؤه

قال زفر ولما بطل  
 الايجاب لم يشترط  
 قيام الحل لبقائه فاذا  
 حلف بالطلاق الثلث  
 ثم طلقها ثلاثا لم يبطل  
 اليمين وكذلك العتق  
 وانما شرط قيام الملك  
 لان حال وجود الشرط  
 متردد فوجب الترجيح  
 بالحال فاذا وقع  
 الترجيح بالملك في الحال  
 صار زوال الحل  
 في المستقبل من حيث  
 انه لا يتأني وجوده  
 عند وجود الشرط  
 لا بحالة زوال الملك  
 في المستقبل سواء  
 الا ترى ان التعليق  
 بالنكاح يجوز وان  
 كان الحل للحال معدوما  
 فلو كان التطبيق يتصل  
 بالحل لما صح تعليق  
 الطلاق في حق المطلقة  
 ثلاثا بنكاحها

\* لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعقده او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال المحايمة ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول \* وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتبجز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتمها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا \* وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للمالم بشرط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغي ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجاع بخلافه فعرفائه لا يستغنى عن المحل فبفواته يبطل \* فقال انما شرط الملك فى الابتداء لان عقاد هذا الكلام بينا للاحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر يايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحملة خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليرجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينقصد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليمين للاحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجت فانت طالق صح وانقدا اليمين \* فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانقدا اليمين صار زوال الحل فى المستقبل باقناع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا يتأق وجوده عند الشرط لاحالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا \* وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنسكاحها ولو كان لتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره \* اعلمنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان \* احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جمعت الدار بستانا او جاما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا  
يصح الا ان يثبت  
للمعلق ضرب اتصال  
بمحل لا يشترط قيام  
محلّه واما قيام هذا  
الملك فلم تعين

الجزء كان اولى وهننا قد فاتت الجزاء لان هذه اليمين انما صححت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفىها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمدرجه الله فقال لماطقة ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقتها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه للما يستوفى الجزاء بتامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تفيذه لعدم شرطه بقيت اليمين بقاءه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له \* والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فانت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق بطلان محلها كما اذا فانت برضاع او مصاهرة \* وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين \* فحاصل الطريق الاول تعيين طلقات هذا الملك للجزء وبناء بطلان اليمين على فواتها \* وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقتها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمة الله ولو تعين طلقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعيد فقال ان كلبت زيدا فانتم احرار فاعتق عبيدين منهم واشترى آخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الابان ثابت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول \* فقال وطريق اصحابنا لا يصح بمعنى الطريق الاول والثاني جميعا \* الا ان ثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فينبذ يصح الطريق الثاني وبعدم ثابت ذلك بشرط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية في باب النكاح \* ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوكه عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد \* لما بينا انه اى المعلق ليس يتصرف في الطلاق لامن حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا \* ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك \* والى هذا الطريق مال شمس الأئمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس يتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك

تطبيقات ذلك الملك \* وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه  
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليين بالاول يبطل ولا يبطل بالثاني لانه  
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينمقد سببا حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك بقاء حل  
النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك القائم حالة التعليق فيه \* فلم يتعين اي لم يشترط  
لبقاء التعليق صحيحا \* لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق بالابقاع ولا المتعلق بالشرط  
هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك للحقة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا  
حال وجود الشرط لانه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره  
\* والطريق في ذلك اي في اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل واقفاره اليه \* ان تعليق  
الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان  
اليين تعقد لبر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحققة للمقصود وهو  
تأ كيد جانب المحلوف عليه \* فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي وجبه الاصل  
لانه هو الغرض من عقد اليين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا  
به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لم يردده وصار مضمونا بالقيمة  
عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح البراء والرهن  
والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب في ماله حال  
قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان تملكه من وقت اغصب ولو لم يعتبر  
هذه الشبهة ثبتت الملك من وقت الضمان لامن وقت الغصب \* وذكر في الجامع ولو اقر  
ان هذا الالف في يدي غصب غصبته منك اقال المقر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع  
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينارا واختلفا في سببه  
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار \* وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان  
الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما قال هذا الالف  
وديعتلك عندي فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك  
لا شيء للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع \* ولما  
ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة  
الثبوت وشبهة الشيء لا تستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير  
المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلاف  
المدلول لما منع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على  
ثبوت الطلاق في البهيمية لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع  
الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء \* وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه  
في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما واجب  
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التجرز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان  
تعليق الطلاق له شبهة  
بالايجاب وبيانه ان  
اليين تعقد للبر ولا بد  
من كون البر مضمونا  
ليصير واجب الرعاية  
فاذا حلف بالطلاق كان  
البر هو الاصل وهو  
مضمون بالطلاق  
كالمغصوب يلزمه رده  
ويكون مضمونا بالقيمة  
فيثبت شبهة وجوب  
القيمة فكذلك ههنا  
ثبتت شبهة وجوب  
الطلاق وقد رما يجب  
لا يستغنى عن محله فاما  
تعليق الطلاق بالنكاح  
فتعليق بما هو علة  
ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عرضية الوجود للجزاء واذا ثبتت عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لاسببه حتى يكون السبب تابعا على قدر السبب وعرضية السبب لا بد لها من محل تبقى فيه كالا بد لها من محل تعتقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما او بالاشتراط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلها الم نشترط الملك وفي الابتداء شرطناه لما ذكرنا \* ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة لانافاته صحيح وان لم تبقى محلا للطلاق فاجاب عن ذلك \* وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب حتى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لبعده ان اعتقتك فانت حر فالاجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة \* ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسبة بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمتنع بمجردة فتعقدت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق \* ولا يقال لانسليم ان تعليق الشيء بعلمته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطلق علة للطلاق \* لاننا نقول الطلاق متعدد والتطبيق ايسر بعلة للجميع وانما هو علة لطفقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطبيق تعليق الشيء بعلمته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطبيق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا لطفقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضي \* بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانه ليست بمتعددة \* وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة او بشبهتها الاحتمال \* فيصير قدر ما دعينا من الشبهة اي شبهة اثبوت \* مستحقا به اي ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم يتبق \* بهذه المعارضة اي بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة \* واعترض عليه باننا قد سلمنا ان في التعليق شبهة اثبوت في الحسالم وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لانسليم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمته تعلق بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيصير قدر ما دعينا من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلق ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لأن يبقى بدون ذلك كان أولى \* واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم تقت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فلما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن مطلقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فبطل اليمين \* ووجه اخر وهو اننا اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليتحقق بالتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد لتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعلقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لاحالة فيصير قدرا مادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اى ساقط لعدم الحاجة اليها \* فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اى بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعاليا بما له حكم العلة \* وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فلما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لاحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل وانك بل هو أولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمى فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطبيق فيه يمكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعنى تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهى ان تعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدرا مادعينا من الشبهة مستحقا به يعنى بان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط \* واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء يقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط ينجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطى \* والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجديد نزل \* واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطلان حل المحل حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطى

فتسقط هذه الشبهة  
بهذه المعارضة  
ومسئلة تعليق  
الطلاق بالنكاح بعد  
الثالث منصوصة في  
كتاب الطلاق وفي  
الجامع ايضا نص في  
نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطبيقات الثلاث ثبت المنع باعتبار حرمة  
 المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان  
 كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه الحملة بالحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق  
 فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق \*  
 فاما الالباء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محملة فانه يعقد في غير الملك فلا يبطل  
 لعدم الملك \* والالباء المنجز على الخلاف ايضا \* واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ  
 بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحل \* وبان الامه اذا استولدت  
 حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم اردت وسببت وعادت الى المولى استحقت العتق \*  
 واجيب عن الاول بان المحل لا يبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها  
 ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع  
 العصمة بينهما والمبايعة المحلية بقيت اليمين \* وعن الثاني بان العتق حين وقع يبطل التعليق  
 بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديده وهو قيام نسب  
 الولد في الحال كالمواستولدها بنكاح فانها لا نصيرام ولذله فان ملكها صارت ام ولذله الان  
 لقيام النسب في الحال \* ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره \* انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا  
 لما عجزوا عن الجواب حين اورده عليهم هذه المسئلة نقضوا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ  
 لوجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظيره  
 المذكور وهو ما اذا قل حره ان ارتدت فسميت فذلكتكت فانت حره ثم كان كذلك فذلكها  
 عتقت \* قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمه الله ان يحسب التحرير باليمين لا يسبق  
 بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق  
 اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا  
 في ايمان الجامع في باب الخنث في ملك العبد والمكاتب قوله ( وابعده من هذه الجملة ) الى آخره \*  
 يعني حل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعده من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان  
 فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من  
 وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعده من  
 الصواب \* والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لالابتنى ولا بالاثبات \* والمقيد هو  
 اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايء في جنسه مثل رجل  
 ورقبة \* فيخرج عن التعريف المعارف ايكونها غير شايءة لنعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا  
 لا يفهم منه عند الاستعمال الامعين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين \* ويخرج منه ايضا  
 النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها  
 اذا مستغرقت لا يكون شايءا في جنسه \* والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعه من هذه الجملة  
 ما قال الشافعي رحمه  
 الله من حل المطلق  
 على المقيد في حادثة  
 واحدة بطريق  
 الدلالة لان الشيء  
 الواحد لا يكون  
 مطلقا ومقيدا مع  
 ذلك

الرجل وانت \* و ذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان غير الها سواء كان لازمالها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحدا فهما قيدان غير ان لكونه انسا نا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التبعين قيدان زائدان على الماهية \* ثم ورد المطلق مع المقيد على وجوه \* اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسياتي \* او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة \* او نفيًا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا \* او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك \* او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق اطعام في كفارة الظهار \* او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقيدها بالايان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام \* واتفق الاصوليون على انه لا حل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما \* و ذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع \* واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حل المطلق على المقيد في القسم الثاني \* واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه \* وعند عامة اصحابنا لا حل فيه \* واتفق اصحابنا في القسم الاخير على ان لا يحل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى \* والذاكرين الله كثيرا والذاكرات \* وقال اهل التحقيق منهم انه يحل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم \* هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي \* وتبين بهذا ان المراد من استبعاد الشيخ حل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط لا مكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في اخر هذا الفصل \* واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين واثني الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه \* والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه \* والمقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت  
والمقيد ناطق فكان  
اولى كقيل في قوله  
عليه السلام في  
خس من الابل شاة



يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه \* ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بياناً للمطلق على ما هو المختار لانسخنا فثبت الحكم مقيداً بهما \* كما قيل في نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام \* في خمس من الابل شاة \* محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام \* في خمس من الابل السائمة شاة \* وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم ليأتوا باربعة شهداء \* وقوله عليه السلام \* لانكاح الابدان \* محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء \* وقوله عليه السلام \* لانكاح الابولى وشاهدى عدل \* وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كاناى الاطلاق وانقيد في حادثين في حكم واحد \* مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان \* وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة \* فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين \* واستدل من اوجب الحمل مطلقاً من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع ككفارة بذكراه في موضع كقوله تعالى \* والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثير او الذاكرات \* اى والحافظاتنها والذاكرات كثير او كقول الشاعر \* نحن بما عندنا وانت بما \* عندك راض والرأى مختلف \* اى نحن بما عندنا راضون \* وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظاهر ان المقيد متصل به ايضا \* وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام جملة على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والشهوى كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد \* واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شئ منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالاته على غيره وثبوت انقيد في الحافظات والذاكرات والشعر له عطف وعدم الاستقلال \* واما من جوز الحمل بالقياس فينى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكماً انص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بوجهه كما اذا كان النفي منصوباً او كما يتعدى الاثبات \* والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه يتعدى هذا الحكم الى نظائرهما من الكفارات كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما مطهارة \* ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال \* لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيدا الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل و كذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات وارتكابها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الوجود

له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز \* ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي \* فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين جلاله هذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الخائض صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد \* وكذا الطعام الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل جلاله على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس \* وخص الشيخ طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار \* قال شمس الأئمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثين يحمل احدهما على الاخر \* وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات اثباتا في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب جلاله للمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الظهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم يثبت الزيادة اثباتا في الغسل في الوضوء بالجمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث \* وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس \* واركابها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر الى الركنية في الوضوء \* ونحو ذلك كالحودود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشترط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل \* لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم بوجوب الوجود عند الوجود لا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المدوم محال قوله (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لافي حادثين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكميين ولا تلتفت الى ماتوهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكليّة وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقرير وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقيده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكميين \* وذكر في الاسرار \* فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد \* قلنا نعم اذا كانا غيرين حكميين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لاجماله ضرورة \* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق  
على مقيد ابداً

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الفهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيد بالقبليّة على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد \* فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم \* سم شهرين متتابعين \* وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا \* وذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثناء مسألة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد \* وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط انتاب في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منسافة في حكم واحد فن ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا \* وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا \* وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى \* وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ \* ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التسريح لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التناسق \* ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقييد زيادة لا يفيدھا الاطلاق كقوله تعالى في موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم \* وقوله تعالى \* حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عن اسماء \* اودما مسفوحا \* وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفي والمحصل وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابداما ذكرنا قوله (لقوله تعالى \* يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله \* ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم \* صفة لاشياء \* والمعنى لانكثروا \* مسألة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افناكم بها وكفها اياكم تمكم وتشق عليكم فتقدموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكم تلك التكاليف التي تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالنفريط فيها \* وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فهو اعنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا  
عن اشياء ان تبدلكم  
تسؤكم فنه ان العمل  
بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الآية فجملة الجملة الثانية مستأنفة لصفة لاشياء \* ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق اقسام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما بهم الله كان في السؤال ذلك بوضوح ان المنهى ليس عن السؤال عن الجملة والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان المنهى ورد عن السؤال عما هو يمكن العمل به مع نوع ابهام اذا السؤال حينئذ يكون تعقلا وذلك لا يجوز \* والدليل عليه قوله عليه السلام \* اتركوا ما تركتم فانما ذلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم عن انبيائهم \* قال ابن عباس رضي الله عنهما اللهم ما اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحزمة في امهات النساء بالدخول بالبنات \* يقال فرس بهيم اذا كان طلق اللون اي له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقيد حزمة الربائب بالدخول بالامهات \* وهو اي العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقة في قوله عز اسمه واهمات نساكم \* قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مائة في كتاب الله فابهموها اي حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربيعة فاطقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقوم وما روى عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنات اثبتت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي المشاركة في الخبر \* ولان المقيد واجب الحكم ابتداء يعني لان المقيد يوجب النفي عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لفواته كما قال الشافعي بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم \* واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد \* لان النص اي المقيد نفاه فان الرقية الكافرة انما تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالميجز تحريم النصف وذبح الشاة لان المقيد نفي جوازه او الكفارة في نفسها وقدرها لاتعرف الا شرعا فلا يحتاج الى التشرع لان عدم كفارة \* كذا في التقوم \* صيغة بمعنى عبارة واشارة \* ولادلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يخل الكلام شرعا ولا عرفا \* فيصير الاحتجاج به اي بان الاثبات موجب للنفي فيلزم منه حل المطلق على المقيد \* احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل \* او لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الابعة فاورائه يكون احتجاجا بلا دليل \* مقتضى كل نص اي بوجبه \* الاطلاق من المطلق معنى متين معاوم اي الاطلاق ليس بمعنى الاجال لان معناه معلوم يمكن العمل به \* وهو نفي لما قال بعضهم المطلق بمنزلة الجملة لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح لبعض فكان كالمشترك الذي انسده باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان هو الدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضي الله عنهما اللهم ما اهتم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لان النص نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفياً صيغة ولادلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل مقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متين معلوم يمكن العمل به مثل التقيد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم  
 يرد القيد وجب العمل باطلاقة بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو  
 دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمنهوم كالايجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق  
 بالاتفاق \* وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط  
 فيوجب النفي عند العدم \* وتحقيقه ان الاصل في ايجاب النفي عند العدم هو الشرط عند  
 الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافية للحكم عند العدم لكونه بمعنى  
 الشرط على ما مر بيانه \* فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال  
 لا نسلم له اي الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى \* من نساكنكم  
 الا لاقى دخلتم بين \* ليس بمعنى الشرط لان النماء معرفة بالاضافة لينا فلا يكون القيد معرفة  
 ليحتمل شرط اذا القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكر لفظا او معنى كافي قول  
 الرجل المرأة التي تزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم نانا  
 اذا كان معرفة كقوله هذه المرأة التي تزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة  
 البيان كقوله تعالى \* يحكمهم النبيون الذين \* اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل  
 على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئتنا بمعنى الشرط \* ولا نقولنا يعني ولئن سلمنا  
 ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفايا ايضا لما ذكرنا \* بل الحكم الشرعي انما  
 يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء  
 على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن  
 تعديته الى الغير \* ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن  
 تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص  
 استدلالا به الا اذا ثبت الهمالة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت  
 في السبب والحكم صورة ومعنى \* اما المفارقة في السبب صورة فظاهر لان الظاهر واليمين غير  
 القتل صورة وكذا معنى لان القتل بعير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار  
 واليمين \* ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من الظهار  
 واليمين \* لان عند الخصم الكفارة تعلق بالقتل بالعمد كما تعلق بالخطأ واليمين الغموس كما  
 تعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس \* ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل  
 الخطأ واليمين المعقودة ايضا \* واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير  
 والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام  
 وهذا مفارق للاول \* وكذا حكم اليمين وجوب البرم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم  
 صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا \* واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب  
 تيسير فان للاطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل  
 الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد  
 بمعنى الشرط الا ترى  
 ان قوله من نساكنكم  
 معرف بالاضافة  
 فلا يكون القيد معرفة  
 ليحتمل شرطا ولانا  
 قلنا ان الشرط لا  
 يوجب نفايا بل الحكم  
 الشرعي انما يثبت  
 بالشرع ابتداء فاما العدم  
 فليس بشرع ولانا  
 ان سلمنا النفي ثابتا  
 بهذا القيد لم يستقم  
 الاستدلال به على  
 غيره الا اذا صححت  
 المماثلة وقد جاءت  
 المفارقة في السبب  
 وهو القتل فانه اعظم  
 الكبائر وفي الحكم  
 صورة ومعنى حتى  
 وجب في اليمين التخيير  
 ودخل الطعام  
 في الاظهار دون القتل  
 فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة \* وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعني  
 في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض  
 \* ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا \* ولان الحكم بما يعرف  
 بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر  
 وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف \* ولو جاز ذلك لبصارت  
 الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا \* على ان الكفارات وان اتفقت  
 اسمافهى مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من بين وظهار وقتل وافتار  
 والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز رد بعضها  
 الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر \* فالقياس باطلا بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه  
 الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام \* على  
 ان باب القتل مغلظ قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز  
 قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التعليل \* ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع  
 من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين  
 من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل \* وقال هذا ان سلمناهم ان المطلق يحمل على المقيد  
 وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال)  
 متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لاعدى العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي  
 بل اعدى القيد اذ على المطلق وهو قيد الايمان ثم النبي ثبت به في هذا المحل كانت في المنصوص  
 عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعديدية وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة  
 تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعنى كفارة القتل ليس  
 باعتبار منع القيد عن الجواز \* لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي  
 لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز  
 ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فثبت موجبه وبقي ما وراءه  
 على العدم وههنا بعد التعديدية مجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعديدية القيدان سلت لا تصلح  
 لابطال الاطلاق لان الرأى لا يصلح مبطالا لنص بوجه فصار بعد التعديدية كانه اجتمع منه مطلق  
 ومقيد فثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به  
 والنص المقيد ايضا \* وهذامننى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في  
 حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لاحتمال على ما بينا ونين بعد فكان الجواب  
 الصحيح ان هذا الاستدلال او التعديدية قادمة للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح  
 فيه لان التعديدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير  
 التسليم فتساهل في جوابه \* فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد  
 في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا \* قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى  
 القيد الزائد ثم النبي  
 يثبت به قيل له ان  
 التقيد بوصف الايمان  
 لا يمنع صحة التحريم  
 بالكافرة لما قلنا لكن  
 لانه لم يشرع وقد  
 شرع في المطلق لما  
 اطلق

فما بعد بخطوط والحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل المطلقة \*  
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة  
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بنجر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي  
بالدليل الظني فلما يحز ابطاله بالقييد الثابت بنجر الواحد فلان لا يجوز بالقييد الثابت بالرأى  
الذي هو دونه كان اولى \* فصارت التعدية لعدم هذه اللام تتعلق بالتعدية وهي في لا بطل  
للعاقبة \* وقوله لا بطل مع متعلقه خبر صار اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي  
لا يصلح حكما شرعيا من القيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل  
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكافرة بمعنى ادى تلك  
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه \* او اللام في لعدم هي الدالة على الغرض اي صارت  
تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل عدم وجودها لا يصلح حكما  
شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك لعدم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا  
اثبات المعدي وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية \* فكان هذا ابعده عن الصواب بما  
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت  
الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامر ان \* وهذا امر ظاهر  
التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لا بطل حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما  
وجب اسقاطه واهداره واهداره ما وجب اعتباره \* والسنة المعروفة قوله عليه السلام \* ليس  
في العوالم والحوالم ولا في البقر المثيرة صدقة \* وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل  
ثلاثين تبغ وفي الاربعين مسنة وليس على العوالم شئ \* قوله (وكذلك قيد التابع في كفارة القتل  
والظهار لم يوجب نفيا) اي نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التابع في صوم  
اليمين بحماه على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله  
عنه \* فصيام ثلاثة ايام متتابعات \* كما ثبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى \* حتى تنكح زوجا  
غيره بحديث المسيلة \* وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة  
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتمرا وقراءته  
كانت مشتمرة في السلف حتى كانت تعلم في المسكاتب كذا في الاسرار \* قال الغزالي  
رحم الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول  
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من  
القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون  
خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه \* قلت هذا  
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتملاوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه  
وحياتملاوا لعدم شرطه وهو التواتر ببق كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقول عنه  
فكان بمنزلة خبر رواه عنه \* وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم بالحجة

فصارت التعدية  
لمعدوم لا يصلح حكما  
شرعيا فكان هذا ابعده  
بما سبق وهذا امر  
ظاهر التناقض فاما  
قيد الاسامة فلم يوجب  
نفيا عندنا لكن السنة  
المعروفة في ابطال  
الزكوة عن العوالم  
او جبت نسخ  
لاطلاق وكذلك قيد  
العدالة لم يوجب النفي  
لكن نص الامر  
بالثبوت في نيب الفاسق  
او جبت نسخ الاطلاق  
وكذلك قيد التابع  
في كفارة القتل  
والظهار لم يوجب  
نفيا في كفارة اليمين  
بل ثبت زيادة على  
المطلق بحديث مشهور  
وهو قراءة عبدالله  
بن مسعود رضى الله  
عنه ولا يلزم عليه ما  
قلنا في صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل يبلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نسخا  
 لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة \* الشيخ واشيخة اذا زانيا  
 فارجوها البتة نكالا من الله \* وبقاء حكمه بهذا الطريق \* وانكم قد قاتم خبر عائشة رضی  
 الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمت فنسخن بنحس وكان مما تلى مع ان عائشة نسبت  
 النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول \* وكيف يحمل على انه  
 نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب  
 الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم \* ولا  
 يلزم عليه اي على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضی الله عنه عدم سقوطه  
 في صدقة الفطر فانا علمنا بالحدِيثين فيها فاولجناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل  
 بالقرايين في اليمين بل علمنا بالمقيدة وهي قراءة ابن مسعود جلالا لمطلقة عليها \* لان النصين  
 في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين \* وهو في وجوده اعنى  
 وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد  
 ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شئ واحد ولو علمنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام  
 ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالتقييد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف  
 اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا  
 ضرورة \* فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والآخر جعل رأس  
 المسلم سببا \* ولا مزاحمة اي لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة  
 شرعا وجسا على سبيل البذل كالموت والموت واذا انتفت المزاوجة وجب الجمع \* فان قيل  
 فهلا اوجبتم التابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابي بن كعب رضی الله عنه  
 فعدة من ايام اخره متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد \* قلنا قرأته شاذة غير  
 مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضی الله عنه فقد كانت  
 مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمة الله حتى كان الاعمش يقرأ ختم على حرف ابن مسعود  
 وحنان من مصحف عثمان رضی الله عنهما والزيادة عندنا ثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط  
 \* فان قيل اذالم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغناء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى  
 ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا  
 كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة \* قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من  
 حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد \* وفيه فائدة وهي ان يكون  
 المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى  
 امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يحمل النصاب نصا واحدا \* كيف والحمل  
 يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق ميمولا وعدم الحمل لا يؤدي الى ابطال  
 شئ فكان اولي \* اليه اشير في الميزان \* فان قيل انكم قد جعلتم المطلق على المقيد في قوله

الفطر ان النبي عليه  
 السلام قال ادوا عن  
 كل حر وعبد مطلقا  
 وقال في حديث آخر  
 عن كل حر وعبد  
 من المسلمين وعلمنا نحن  
 بهما بخلاف كفارة  
 اليمين فانالم يجمع بين  
 قراءة عبد الله بن مسعود  
 من القراء المعروفة  
 ليحوز الامران  
 والفرق بينهما ان  
 النصين في كفارة  
 اليمين وردا في الحكم  
 والحكم هو الصوم  
 في وجوه لا يقبل  
 وصفين متضادين  
 فاذا ثبت تقييده بطل  
 الطلاق وفي صدقة  
 الفطر دخل النصاب  
 على السبب ولا مزاحمة  
 في الاسباب فوجب  
 الجمع



عليه السلام \* اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا \* حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقييد في السبب او الشرط دون الحكم \* فلما ما حلنا المطلق على القيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من القيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها \* وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله هنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على القيد معتذرا بان التحالف وجب ابيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعريف الثمن من القيمة اذبيعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجاباله حال هلاكها دلالة \* ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للحاجة ولهذا الميرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبالرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجاباله في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله ( وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال برد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لمعلق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله \* واحل لكم ما وراء ذلكم \* لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالتعديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان \* فقال وهذا اي العمل بالمطلق والقيد الواردين في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب الذي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا \* مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرية اي بعدم طولها \* بقي مرسلا اي مطلقا عن الشرط \* مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به \* لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالمالك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلمتين تامتين \* فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البديل فكذا معلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده \* معلقا اي معدوما متعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة \* وذلك لان عدم الاصل كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك لعدم \* فيبقى محتملا للوجود بطريقتين

وهذا نظير ما سبق  
اناقلنا ان التعليق  
بالشرط لا يوجب  
الذي فصار الحكم  
الواحد معلقا ومر  
سلام نكاح الامة  
تعلق بعدم طول الحرية  
بالنص وبقي مرسلا  
مع ذلك لان الارسال  
والتعليق يتنافيان  
وجودا فاما قبل ابتداء  
وجوده فهو معلق  
اي معدوم يتعلق  
بالشرط وجوده  
ومرسل عن الشرط  
اي محتمل للوجود  
قبله وعدم الاصل  
كان محتملا للوجود  
وام يتبدل لعدم  
فصار محتملا للوجود  
بطريقتين

وهما الارسال والتعليق كما كان \* وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقتين واكثر كالمالك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله ( وقد قال الشافعى ) ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعى \* فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمين غير متتابع في قول عملا باطلاق قوله تعالى \* فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيد بالتتابع كما حل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة بالايان في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجود حمل المطلق على المقيد وعدم وجوده \* واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحتمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدتين مختلفتين في التقييد \* احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع \* والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييدهما ايضا بقراءة ابن مسعود لفقوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والاخر نص قاطع \* فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم التمتع متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جلة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق ففرقنا غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم التمتع صومان مطلقان موقتان احدهما وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها الوقت فلم يجز الاداء قبله لمدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهار قبل الوقت لا لوجوب التفريق \* واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الاصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحتمل فلزم التناقض على انا ان سلطنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم التمتع لا يصلح مقيد للصوم اليمين لانه ايسر من جنس الكفارات ليعدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحتمل على المقيد فيها لا مكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذ لم يحتمل كان متناقضا \* ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحتمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب \* وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع \* او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم التمتع لم يشرع متفرقا وانما جاء الفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطار او القتل \* قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جلة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة قلنا الصوم في حق التمتع وجب بدلا ولا يبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل في يوم النحر

وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقتين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع وام يحمله على الظهار والقتل وهذا تناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم التمتع لا يصح الا متفرقة قبله ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظاهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ما ذكرنا في موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جملة الشرع متفرقا لم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البض قبل ايام النحر متصلًا بايام النحر والبض بعدها ليكون متصلًا بطرف في ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرف في وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عبادته وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظر الله ومرحمة عليه \* ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم \* ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بما قال

( باب العزيمة والرخصة )

\* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك \* فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ايس فيه مخالفة دليل شرعي \* والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح \* واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذا اصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها \* وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذا اصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شئ منها رخصة \* وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه \* وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للكاف فعله لعذريته مع قيام السبب المحرم \* فاخصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج التدب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين \* وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبده فابتداءً بما شاء \* والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تبسيرا \* ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناه على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل \* او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبها \* الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كاد شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد ردها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

( باب العزيمة )

( والرخصة )

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

الدنيا \* وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اى من الاحكام تمام التعريف \* وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تقيد \* ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان \* ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها للعوارض \* سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة \* لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء \* حقا لصاحب الشرع مفعول له اى كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حقه او هو مصدر مؤكده \* وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا \* وقوله والرخصة اسم لما بنى على اعدار العباد تعريف الرخصة \* وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسيره يعنى اريد بقوله ما بنى على اعدار العباد ما يستباح بعد رفع قيام المحرم \* فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك \* وقوله لمدرا احتراز عما يباح لاعدار ونظاره كثيرة \* وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظاهر اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظاهر سبب كوجوب الاعتاق في حالة ولو جوب الصيام في حالة اخرى \* واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له \* وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد \* ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هى ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهى انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله بالفوى دون الاصطلاحى لان اقله استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح \* واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة \* ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا \* وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار \* وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فله بمذموم كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المذموم \* وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام \* ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بجزائه \* وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكرام \* فان عادوا فعدوا

العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بنى على اعدار العباد وهو ما يستباح بمذموم مع قيام المحرم والاسمان معاديلان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهي في التوكيد

حتى صار العزم يمينا وقال الله تعالى ولم نجد له عزما لم يكن له ﴿ ٣٠٠ ﴾ قصد مؤكدا في العصيان وقال جل

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة \* قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعا \* والاسمان معادلان على المراد ان يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة \* حتى كان العزم يمينا \* لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يخلف بالله ولا بصفة من صفاته \* ولكننا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين \* وعن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي مت فيه فانطرت وقالت ما كنت لاتبعه حثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقوله لاهجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار \* وفي الصحاح عزمت عليه اي اقسمت عليه قوله تعالى \* فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل \* اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا العزم والراي الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانقضاء الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكراه اليهم وقوة صبرهم عليه فيها \* وقيل هم ستة \* نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة \* وابراهيم صبر على النار وذبح الولد \* واسحاق على الذبح \* ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر \* ويوسف على الجب والسجن \* وايوب على الضر \* وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من التبعية \* وقبل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل ومن على هذا القول للبين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره \* والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره \* يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض \* ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر \* وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك كل الضب والعب بالشرنج \* وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به \* ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرم \* وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يتحملون ان يترجم جانب الاداء فيه او جانب الترك او لاهذا ولا ذلك \* اما الاول فذلك امان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض \* او لا يكفر وذلك امان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب \* او لا يتعلق وذلك امان ان يكون ظاهرا واضحا عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والطوع والندوب \* واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام \* او لا يتعلق وهو المكروه \* واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب \* وذكر بعضهم العزيمة لا يتحملون ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض \* والثاني لا يتحملون ان

ذكره كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتنبى عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة \* وواجب \* وسنة \* ونفل \* فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فعناء التقدير والتقطع في اللغة قال الله تعالى سورة ازلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعناها الاحكام فيها قطعاً والفرائض في الشرع مقدرة لا تتحمل زيادة ولا نقصان اي مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكاة والحج وسُميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف في التقدير والتساهل يسر ويشير الى شدة المحافظة والرعاية

(يعاقب)

يعاقب بتركه اولا والاو هو الواجب \* والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملازمة اولا  
والاول هو السنة والثاني النفل \* ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من  
العزائم \* فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر الى  
اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها \* وكأنه اشار الى رد قول  
من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو  
عزيمة من الفرائض او قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما  
رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في اداء الفرائض بالطريق الاولى  
فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لانه على اعذار العباد فكانت عزائم او كادة  
شرعية وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النقل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعارض  
يكون من العباد فكان عزيمة كالعرض وما ذكرناه مقصود الاداء وليس كلامنا فيه \* والفرائض  
اى المفروضات في الشرع مقدرة بمعنى روعي فيها كلالا لعينين فهى مقدرة لا تحتمل زيادة  
ولا نقصاناً \* مقطوعة عما يغيرها من جنسها المشروع كذا في الميزان \* او مقطوعة عن  
احتمال ان لا تكون ثابتة لانها تثبت بدليل لا شبهة فيه \* فصار الفرض اسماً لا قدر ثابت  
بدليل قطعي مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقض شيئاً منه او زاد  
لا يجوز فانه لو قال انا او من بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمناً \* وسيت  
مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ \* وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب  
من التخفيف لانه ينبى عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر والله تعالى ان يأمر  
عباده بشغل جميع العمر بخدمة بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف  
واليسر \* وكأنه تعالى لما اوجبه علينا جعله مقدر ائلا يصعب علينا اداؤه وبصير مؤدى  
لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه \* الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله  
\* كتب عليكم الصيام \* بقوله جل اسمه \* لعلكم تتقون اياماً معدودات \* منها على التخفيف بايراد  
جمعي القلة وهما الايام والمعدودات كانه قبل كتب عليكم الصيام اياماً قللاً ليتيسر عليكم  
الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرنا ان افترض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة  
المحافظة على الاداء قوله ( اخذ من الوجوب وهو السقوط ) فسر الشيخ الوجوب  
بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو الازوم والوجبة  
هو السقوط مع الهدية والوجوب بالاضطراب \* ومعنى السقوط انه ساقط علماً اى في اثبات  
العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتاً وجوداً \* هو  
الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في  
الفرض يعنى سقط عنه احد نوعي ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازماً به فسمى  
بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض \* او سمي به لانه لئلا يفد العلم اليقيني صار  
كالساقط على المكلف بدون اختياره \* لا كما يحتمل اى يحتمل بمعنى لا يكون مثل الذى

واما الواجب فائما  
اخذ من الوجوب  
وهو السقوط قال  
الله تعالى فاذا وجبت  
جنوبها ومعنى السقوط  
انه ساقط علماً هو  
الوصف الخاص  
فسمى به او للم يفد العلم  
صار كالساقط عليه  
لا كما يحتمل ويحتمل ان  
يؤخذ من الوجبة  
وهو الاضطراب  
سمى به لاضطرابه  
وهو في الشرع اسم لما  
لزمنا بدليل فيه شبهة  
مثل تعيين الفاتحة  
وتعديل الاركان  
والطهارة في الطواف  
وصدقة

يحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يحمل عن اختيار وشرح صدر  
 \* قال الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحداً من  
 غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحداً  
 الامير قدامر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره  
 فتحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مخاراً طائياً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه  
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله ( والسنة ) كذا السنة لغة الطريقة مرضية  
 كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان  
 اخذت السنة منه فباختيار ان المار ينصت ويجري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر \*  
 وسالت باعناق المطى الاباطح \* وهو أى لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق السلوك في  
 الدين يعنى من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول  
 او غيره ممن هو علم في الدين \* وذكر في بعض النسخ لاختلاف في ان السنة هي الطريقة  
 السلوكية في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول او اليها  
 والى سنة الصحابي على ما نين بعدل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكتب  
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النقل ما ينقله الغازي اى يعطاه زائداً على  
 سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قبل قيل اقله سلبه او قال للسرية ما صبتم فهو لكم اوربعه  
 او نصفه ولا يحمس وعليه الوفاءه وسمى ولد الولد نافلة ذلك اى لكونه زائداً على مقصود  
 النكاح فإنه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافذ زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على  
 الفرائض والواجبات \* ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يقاب  
 المكلف على تركه ويثاب على تحصيله \* واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضاً  
 ولو تركها لا يائتم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشى عليه \* وبصوم رمضان في السفر  
 فانه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه \* وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض  
 بذلك عن كونه فرضاً \* وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه \* وقيل هو ما فيه وعيد لتاركة  
 \* ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا \* والصحيح ما قيل  
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر \* فقوله ما ثبت بدليل  
 قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى \* وافعلوا  
 الخير \* وكلوا واشربوا \* واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما \* بقوله مطلقاً عن ترك  
 الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء  
 واما لهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به \* بقوله من غير عذر عن المسافر  
 والمريض اذ ترك الصوم وما قبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر  
 \* واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حرج الوجب \* وحد السنة هو الطريقة السلوكية في الدين  
 من غير افتراض ولا وجوب \* واما حد النقل وهو المسمى بالندوب والمستحب والنطوع

الفطر والاضحية  
 والوتر والسنة  
 معناها الطريق والسنن  
 الطريق ويقال سن  
 الماء اذا صبه وهو  
 معروف الاشتقاق  
 وهو في الشرع اسم  
 للطريق السلوك  
 في الدين والنقل اسم  
 للزيادة في اللغة حتى  
 سميت الغنمية نفلاً  
 لانها غير مقصودة بل  
 زيادة على ما شرع له  
 الجهاد وسمى ولد  
 الولد نافلة لذلك

واما الفرض فحكمه  
 اللزوم علما وتصديقا  
 بالقلب وهو الاسلام  
 وعلا بالبدن وهو  
 من اركان الشرايع  
 ويكفر جا حده  
 ويفسق تاركه بلا  
 عذر واما حكم  
 الوجوب فلزومه  
 علا بمنزلة الفرض لا  
 علما على اليقين لما في  
 دلياه من الشبهة حتى  
 لا يكفر جا حده  
 ويفسق تاركه اذا  
 استخف باخبار  
 الاحاد فامتنأ ولا  
 فلا وانكر الشافعي  
 رحمه الله هذا  
 القسم والحقه  
 بالفرائض فقلنا انكر  
 الاسم فلامعنى له بعد  
 اقامة الدليل على انه  
 يخالف اسم الفريضة  
 وانكر الحكم بطل  
 انكاره ايضا لان  
 الدلائل نوعان مالا  
 شبهة فيه من الكتاب  
 والسنة وما فيه  
 شبهة وهذا امر  
 لا ينكر واذ تفاوت  
 الدليل لم ينكر تفاوت  
 الحكم

ققبل ما فعله خير من تركه في الشرع \* وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه  
 \* وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه . طلقا \* واحترز بقوله من غير ذم على تركه  
 عن الواجب المضيق \* وقوله مطلقا عن الموسع والخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه  
 اللزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيقته قطعا وبقيينا لكونه ثابتا بدليل . مقطوع به \*  
 وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلا ما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا \* وعلا بالبدن  
 اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاقا اذا كان بغير عذر  
 واكدنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على  
 حاله \* ويكفر جا حده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما  
 لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائزا لغة قال الكميته يخاطب اهل البيت وكان  
 شعيبا \* وطائفة قدا كفروا في محبتكم \* وطائفة قالوا امسي \* ومذنب \* كذا في المغرب \* واما حكم  
 الوجوب اي الواجب فلزومه وعلا على اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان  
 دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني \* ويفسق تاركه اذا استخف \* اذا  
 ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او  
 تركه متأولاها او تركه غير مستخف ولا متأول \* ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد  
 خبر الواحد وذلك بدعة \* وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسير لان التأويل سيرة  
 السلف والخلف في الصوص عند التعارض \* وفي القسم الاخير يفسق ولا يضل لان العمل به  
 لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا وهذا هو المذكور في عامة الكتب  
 وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح \* والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب  
 التضليل اصلا ويوجب التفسير بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجب اذ كان متأولا . وايس فيه  
 دلالة على التفسير في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على انبات  
 التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرهنا ويفسق تاركه ويضل اذا استخف \* والمذكور  
 في التقوم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسير في القسم الاول فانه ذكر فيه  
 الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جا حده ولا  
 تضليله وحكمه ان لا يكفر الخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه علا الا ان يكون مستخفا باخبار  
 الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض  
 والواجب وقان هما مترادفان وينطاقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا  
 بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني \* قالوا اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه  
 في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق  
 الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام \* قال وتخصيص  
 اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون محكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان  
 مقطوعا او ظنا ونابه \* وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظهرا ونابه او مقطوعا به فكان



تخصيص كل واحد بقسم تحكما \* ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لفظا  
 معنى له لما بيننا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة  
 بينهما حكما بان قال لا تفرقت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين  
 ما نبت بدليل مقطوع به وبين ما نبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب  
 الدليل متى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين \* واما قولهم  
 تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص  
 للواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بيننا ولا يوجد معنى القطع  
 فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بيننا فى الفرض فاني يلزم التحكم وسائر  
 الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة \* قال الغزالي رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه  
 الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوده وتخصيص اسم الواجب بما  
 ثبت ظنا ونحن لانكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجب فى اصطلاحات  
 بعد تفهم المعاني \* فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعي مثل  
 وجوب العمل فى الفرض وانتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما  
 ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى  
 الواجب \* وبيان ذلك اى بيان انتفاوت الذى بيننا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى  
 \* فاقروا ما تيسر من القرآن \* اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة  
 \* بالاجماع \* وبدليل قوله عز اسمه \* ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من نثنى الليل \* وكان  
 قيام ثلث الليل فرضا فتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى \* فاقروا  
 ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول  
 الثانى \* وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيعين القراءة فى الصلوة وهذا  
 النص باطل لانه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما  
 يخرج بقراءتها \* وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب  
 الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك  
 بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقرر الكتاب  
 على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما \* ولا يقال قد خص من النص مادون  
 الاية بالاجماع وهو قران حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول  
 عدم جواز مادون الاية ايس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا  
 يدخل اطلاق قوله تعالى \* فاقروا \* ولهذا لا يحرم قراءة مادون الاية على الجنب والحايض  
 لانها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الاية  
 من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف \* فنرد خبر الواحد كما رده  
 الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص  
 الذى لاشبهة فيه  
 اوجب قراءة القرآن  
 فى الصلوة وهو قوله  
 تعالى فاقروا ما تيسر  
 من القرآن وخبر  
 الواحد وفيه شبهة  
 تعين الفاتحة فلم يجز  
 تغير الاول بالثانى  
 بل يجب العمل بالثانى  
 على انه تكميل للحكم  
 الاول مع قرار الاول  
 وذلك فيما قلنا وكذلك  
 الكتاب اوجب  
 الركوع وخبر الواحد  
 اوجب التعديل  
 وكذلك الطواف مع  
 الطهارة فنرد خبر  
 الواحد فقد ضل عن  
 سواء السبيل ومن  
 سواء بالكتاب  
 والسنة المتواترة فقد  
 أخطأ فى رفعه عن  
 منزلته ووضع الاعلى  
 عن منزلته وانما  
 الطريق المستقيم ما قلنا  
 وكذلك السعي  
 فى الحج والعمرة وما  
 اشبه ذلك

التواترة في اثبات الفريضة كما فعله اصحاب الطواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل  
 الثابت بالكتاب في العمل من غير تناوت بينهما فقد اخطا كإيئناه في باب احكام الخصوص  
 \* وما ذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر التواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كافي لاثبات  
 التفاوت بينهما لا يغيثهم شيئا لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت  
 الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا احد الكتاب الثابت باليقين بان  
 لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا خبر الواحد بان او جينا العمل به \* وكذا السعي  
 في الحج والعمرة بالجري عن السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس ركن  
 حتى لو تركه رأسا في حج او عمرة يجزى بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله هوركن ولا يتم  
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه \* ان الله تعالى كتب عليكم  
 السعي فاسعوا \* واقوله عليه السلام \* ما تم الله لامرئ حجة ولا عمرة الا بطوافهما بين الصفا والمروة  
 \* الا انما تمسكنا في ذلك بقوله تعالى \* فن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليكم ان تطوف بهما \* ومثل هذا  
 اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا اننا تركنا ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع فيقي  
 ما ورأه على ظاهره وعلمنا بخبر الواحد في اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا \* وان قرأت  
 والعمرة بالرفع فمناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة \* وقال الشافعي رحمه الله هي  
 فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* اممرة  
 فريضة كفريضة الحج \* وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفريضة لكونه خبر الواحد ثبت به  
 الوجوب \* وما شبه ذلك اى المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائة تشهد و الصلوة  
 على النبي لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لامن الاركان \* ولا يلزم  
 اقدمة الاخير لانهما ثبتت باتساق الاثارة عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخرة كذا  
 في الاسرار \* ولان الخبر الموجب لها التحق بيانا بمجمول الكتاب على ما عرف قوله (وكذلك  
 تأخير المغرب) اى ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخيرا المغرب الى العشاء بلزدلفة ليلة  
 النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة ابن زيد  
 رضى الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى الزدلفة فقال الصلوة  
 يارسول الله \* فقال الصلوة امامك \* ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل  
 المصلى وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب \* فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد  
 غيوبة الشمس او بعد غيوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه  
 الله لا يجب الاعادة وكان مسيئا لانه اذاها في وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير  
 سنة فيكون مسيئا بتركه \* ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء من دلفة  
 بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غيره كانها واجب عليه الاعادة عملا بالسنة كافي سائر الصلوات  
 اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديت في غير المصر او فاته وكالظهور المؤدى  
 في المنزل يوم الجمعة فارام يفعل اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب  
 الى العشاء بالزدلفة  
 واجب ثبت بخبر  
 الواحد واذا صلى في  
 الطريق امر بالاعادة  
 عند ابي حنيفة ومحمد  
 رحمه الله عملا بخبر  
 الواحد فان لم يفعل  
 حتى طلع الفجر سقطت  
 الاعادة لان تأخير  
 المغرب انما واجب الى  
 وقت العشاء وقد انتهى  
 وقت العشاء فانتهى  
 العمل فلا يبقى الفساد  
 من بعد الا بالعلم وخبر  
 الواحد لا يوجب ولا  
 يعارض حكم الكتاب  
 فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجب الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لان انما اوجبتنا بالخبر فلو اوجبتنا بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما دى . طلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اي خبر الواحد . مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اي بفتح الياء العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة . او بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة يقين والاول اظهر قوله ( وكذلك الترتيب في الصلوات ) اي الترتيب بين الفوائت والوقفية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* وماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم \* من نام عن صلوة او نسىها فليدكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام \* وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعندسعة الوقت لا عارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى \* ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكر لاحالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به \* فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقفية بحيث لا يجوز التاخير عنه واقضاء خبر الواحد بتقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به \* وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقفية ايضا \* فان قبل العمل بخبر الواحد غير ممكن عندسعة الوقت لا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن الهمة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون ابطلا لا لوجوب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قاتم في خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة في الطواف \* فلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رجا الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدهم يمكن بدليل . مقطوع به ليجب قضاؤها . طلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزم مدا القضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يقاب الوقفية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة محججا لابي حنيفة رجا الله ان حكم الفساد ليس بمنقرر فيما دى بل هو شئ يفتى به في الوقت حتى يعيده ثانيا في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقار الا . كان فتى . مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقفية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز . طلقا ولا يعتبر خبر الواحد في . مقابلته . معارضه \* قال والى هذا

وكذلك الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضيا بحكم الكتاب بغير الوقفية سقط العمل به

أشار محمد في الكتاب فانه استدلل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه يعد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرجت عنه لانها صلوة اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا \* واما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تقويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مخارفا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى ولما يجوز تقويته عن الوقت اختيالا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولا نأمر فمنا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفاتحة واذالم تقدم الفاتحة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثاني ابطال \* والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله \* وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما التحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعداد عند القلة بمد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الاعداد انغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا \* وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشترط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانالوا ووجبا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع انه لا ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد \* فان قيل لما تمين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفاتحة ينبغي انه لو قدم الفاتحة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفاتحة في اول الوقت لا يجوز لتعيينه وقتا للفاتحة \* قلنا المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بهما بدليل انه لو تفعل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفاتحة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تقويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكرمه الاشتغال بالافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الحطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي يده وبين البيت فرجة \* وسمى بالحطيم لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح \* اولان من دعا على من ظله فيه حطمه الله كجاء في الحديث فكان فعلا بمعنى فاعل كانه ليم \* ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روى ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فاجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصارتا خزنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيما ان لانفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها وادخلها في الحطيم وقال \* صلى ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لاحد ثمان

وثبت الحطيم من  
البيت بخبر الواحد  
فجملنا الطواف  
واجبا لا يمرض  
الاصل

عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وظهرت قواعدا الخليل وادخلت الحطيم في البيت  
والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن  
ذلك \* فجمعنا الطواف به \* اي بالحطيم واجبا بهذا الخبر او جعلنا الطواف على الحطيم به  
اي بهذا الخبر واجبا \* لا يعارض الاصل اي لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف  
من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة لينتحق العمل بخبر الواحد \* ولورجع من غير  
اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان  
فيه بترك الطواف على الحطيم \* ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت  
ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو اتوجه الى الكعبة قوله  
( وحكم السنة ) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا  
الاتباع الثابت بمطلق السنة حال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين  
نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانئيه  
بمدود كرابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل  
التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها  
مع لحوق اثم بسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة  
كالظهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب  
الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر \* واما التراويح في رمضان فانه  
سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واطب عليها الصحابة  
وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة \* وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون  
السنة نفل واطب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة  
وهو على اصحابهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة  
وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى \* لقد كان  
لكم في رسول الله اسوة حسنة \* وقوله عز اسمه \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه  
فاتوهوا \* ويقول عليه السلام \* عليكم بسنتي الحديث \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* من ترك  
سنتي لم ينل شفاعتي \* والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب الائمة اي الملامة في الدنيا  
وحرمان الشفاعة في العقبى \* الا ان السنة استثناء منقطع اي لاختلاف في ان تفسير السنة  
وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل  
سننه وسنة غيره \* والحاصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فمذمومة اصحابنا المتقدمين  
واصحاب الشافعي وجهه واصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه  
ذهب صاحب الميزان من المتأخرين \* وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان  
يطالب المرء باقامتها  
من غير افتراض ولا  
وجوب لانها طريقة  
امرنا باحياءها  
فيستحق الائمة بتركها  
الا ان السنة عندنا  
قد تقع على سنة النبي  
عليه السلام وغيره  
وقال الشافعي رحمه  
الله مطلقا طريقة  
النبي صلى الله عليه  
وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضي  
 الامام ابو زيدو الشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين \* وكذا الخلاف في قول  
 الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا \* تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول  
 من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين  
 وجدا ابو بكر اربعين وجدا عمر ثمانين وكل سنة \* وقد قال عليه السلام \* عليكم بسنتي وسنة الخلفاء  
 الراشدين من بعدي \* اطلق اسم السنة على طريقته \* وقال عليه السلام \* من سن سنة حسنة فله  
 اجرها \* الحديث وقد عني بذلك سنة غيره \* والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر  
 وعمر رضي الله عنهما \* وقد حكى عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا والسنة بلدنا  
 كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عربف السوق واذا كان كذلك لم يدل على الاطلاق لفظ  
 السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الابدليل \*  
 واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقنن والمتبع على الاطلاق فللفظ السنة على الاطلاق  
 لا يحمل الاعلى منه كالموقيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الاعلى طاعة الله وطاعة رسوله واما  
 اضافتها الى غير الرسول فجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على  
 حقيقته دون مجازه \* وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم لاننا نكره جواز اطلاق هذا  
 اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما تمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول  
 كذا في الميزان والمعتمد قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة  
 الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فنتيجه بالاولى اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون  
 النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها وعند الشافعي  
 رجة الله المرأة تسلمى الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث  
 فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب  
 ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه  
 عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة  
 اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما اكثر الماها واشتد مصابها قل ارشها قال  
 اعراقى انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال انه السنة \* وهذا اللفظ اذا اطلق  
 فالرادية سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند  
 فيجب العمل به \* وحتنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون  
 من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في ايجاب الارش لا في  
 اسقاطه فهذا شئ يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من  
 الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لا يثبت حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق  
 عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد اتفق كبار الصحابة مثل علي ومحمد رضي  
 الله عنهما بخلافه \* وفي البسوط ان ماروي نادرو مثل هذا الحكم الذي يحمله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش  
 مادون النفس في  
 النساء انه لا يتصف  
 الى الثلث لقول  
 -عبد بن المسيب رضي  
 الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر \* وقال ذلك في قتل الحرب العبد \* يقتل الحرب العبد عندنا وعند الشافعي  
 رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمرو بن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحرب  
 بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق \* وقتلنا كان هذا اللفظ محتملا لا يصح  
 الاحتجاج به \* ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام  
 اجاب \* عن قول سعيد بن ابيان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة  
 الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر  
 البغدادي من ائمة الحديث \* واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد \*  
 وعن قول ابن عمرو بن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم  
 من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام \* من قتل عبده قتلناه \* فقال ذلك رد اعلى من قال  
 منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى  
 اى الدين وهى التى تعلق بتركها كراهية او اسائة \* والاسائة دون الكراهية وهى مثل الاذان  
 والاقامة والجماعة والدين الرواتب \* ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه  
 يأتى وفي بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا  
 واجبة \* والزوائد والنوع الثانى الزوائد وهى التى لا تعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو  
 تطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى يأتى بها فى الصلوة  
 فى حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد  
 لا يطالب باقامتها ولا يأتى بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها كذا فى بعض مصنفات  
 الشيخ \* وذكر فى المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به  
 كالسنن التى لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وسنة اخذها هدى وتركها  
 ضلالة كالاذان والاقامة و صلوة العيد \* وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصراهل مصر  
 على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاثلون عند  
 الاصرار على ترك الفرائض والواجبات \* وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند  
 ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاثلون على ذلك ليعتد  
 الفرق بين الواجب وغيره \* ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار  
 على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا \* وعلى هذا اى على ان السنن نوعان  
 اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما  
 ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب  
 شيئا منهما \* وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى فى حديث الرؤيا ان الملك  
 قام على جذم حايط اى اصله \* ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة \* ويكره ترك  
 استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا  
 لترك السنة المشهورة \* وان صلين يعنى النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع  
 الاسائة فلا سائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة \* ولا بأس بان يؤذن رجل ويقوم اخر

وقال ذلك في قتل  
 الحرب العبد وعندنا  
 هى مطلقة لا قيد فيها  
 فلا يقيد بلا دليل  
 وكان السلف  
 يقولون سنة العبرين  
 والسنن نوعان سنة  
 الهدى وتاركها  
 يستوجب اسائة  
 وكراهية والزوائد  
 وتاركها لا يستوجب  
 اسائة كسير النبي  
 عليه السلام فى  
 لباسه وقيامه  
 وعوده وعلى هذا  
 مسائل باب الاذان  
 كتاب الصلوة  
 اختلفت فقيل مرة  
 يكره ومرة اساء  
 ومرة لا بأس به لما  
 قلنا واذا قيل يعيد  
 فذلك من حكم  
 الوجوب

لان كل واحد منهما ذكره قصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن  
 لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم  
 يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذا كرنا واثله يخرج على هذه الاصل قوله  
 (واما النفل فايتاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذا لمذكور  
 حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يتاب على فعله ولا يعاقب على تركه  
 \* وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يتدى بها العبد زيادة على الفرائض والسنن  
 المشهورة وحكمها ان يتاب العبد على فعلها ولا يندم على تركها لانها جعلت زيادته لاعليه بخلاف  
 السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا  
 فموتنا على تركها \* ولذلك اى والمذكور ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة  
 السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه رأسا ولا يتاب على فعله في الجملة  
 \* واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كافي الفجر \* ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يتاب  
 على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداء يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم  
 المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه  
 قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا \* ولا الزيادة على الاية او الثلاث  
 في القراءة في الصلوة فانه يتاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا \* لاننا نسلم انها  
 قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذا لم يكن في ذمتها الا يتاب بها ولذلك استقام  
 عليها احد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو  
 قوله تعالى \* فاقرؤا ما ينسى من القرآن \* كانقلاب اليمين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى  
 ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن  
 كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر  
 اياها فان الامر انما وقع على الاذن ولم يصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما في نفسه  
 فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فمكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر \* فاما الامر  
 بالصلوة فيتناول افلا قدرة فالزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك  
 جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته  
 واصالته اذ لو بنى على اعدار العباد للشرع في وقت العذر لادائما \* ولا يقال لانسلم انه شرع  
 دائما لانه منهي عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر \* لانا نقول هو مشروع في هذه  
 الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وفسده يجب القضاء عليه في الاصح \* ولذا صح  
 قاعدا اى ولا جل انه شرع دائما صح اداوة قاعدا مع القدرة على القيام \* اورا كبا مع القدرة  
 على النزول بالايام وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذي شرع وهو  
 وصف الدوام يلزم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناه الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه  
 الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فايتاب المرء  
 على فعله ولا يعاقب  
 على تركه ولذلك قلنا  
 ان ما زاد على القصر  
 من صلوة السفر نفل  
 والنفل شرع دائما  
 فذلك جعلناه من  
 العزائم ولذلك صح  
 قاعدا وراكبا لانه  
 ما شرع بل لازم العجز  
 لا محالة فلازم  
 اليسر وهذا القدر  
 من جنس الرخص



العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اي وصف  
نشط قائما وقاعدا وراكبا \* وهذا القدر اي شرعية الاداء قاعدا اورا كبا من غير عذر \*  
من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له  
شبهة بالرخصة من هذا الوجه \* وكأنه اخذ ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة  
قوله ( وقال الشافعي ) الى آخره اذا شرع في صلوة الفل او في صوم النفل يؤخذ بالمضى  
فيه ولو لم يمس يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان  
القل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه  
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى  
انه بعد الشروع نقل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية الفل ولو اتاهه كان مؤديا للفل لا مسقطا  
لواجب ولا يمنع صحة الخلو وتباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام  
\* واذا كان نقلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحققة لا فلبية لان  
آخره من جنس اوله \* وقد غيرتم انتم حيث قلتم بالزوم في الباقي \* وقلت انان مالم تفعل بعد  
اي بعد ما دى جزأ منه \* هو مخير في ما يؤد لانه نقل فيكون على وفق الابتداء  
فمن اخرج عشرة دراهم لتصدق نفلا تصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا  
تصدق وام يمسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى  
\* وادانبت له الخيار في الباقي وحلله ترك مالم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمناله  
وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كما سافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له  
اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحلله ولكن احرق حصاد ارض نفسه  
فاحرق زرع جاره اوسقى نفسه فنزلت ارض جاره لا يجعل ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعا لما  
هو وحلله \* ولما كان بطلان المؤدى امرا حكما لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو  
ما اذا شرع في صاوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه بصير شارعا في انقل بالاتفاق  
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا  
\* ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة  
الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العسادة ولم يوجد فيما بقى التزام  
فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم  
فاما المقرض او المنتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء فبقدر ما دى يصح ولا يلزمه  
مالم يعط \* يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوى اربع ركعات  
لا يلزمه \* ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه \* ولو نذر صوم يوم النحر  
يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بقول  
نعم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما دى وما يؤده لا يلزمه كما ان مالم  
يسمى بالنذر لا يلزمه \* فيبطل المؤدى يعني عندنا لا يتناع عن اداء الباقي \* حكما له اي للامتناع

وقال الشافعي رحمه  
الله لما شرع النقل على  
هذا الوصف وجب  
ان يبقى كذلك غير لازم  
وقد غيرتم انتم وقلت  
ان مالم يفعل بعد فهو  
مخير فيه فيبطل المؤدى  
حكما له كالمظنون

( الثابت )

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداءه فقد صار غيرهِ) بمعنى صار عبادة لله تعالى مسلماً اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءاً منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء و صار العمل لله تعالى حقه بالنص واهذا لومات كان مثابا على ذلك \* وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجاع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل اليه اى الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا لا بالزام الباقي وهما ان متعارضان اعنى المؤدى وغير المؤدى يعنى او نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطلان او نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قاله الشافعي \* فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست لتتمليل بل هي صلة الترجيح اى ووجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة فان قيل لان تسليم المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذ لم يكن طاعة لا يحرم ابطاله \* ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكيف اوجد انقضى وعدمه ولا تصور لا غير بعد العدم \* والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به النواب بخلاف بين الامة واو كان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لبطل بقوات الشرط \* يوضحه ان اداء الباقي او جعل شرط لا يتخلو من ان يجعل شرطاً لان انعقاد المؤدى عبادة وبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا متنازع عن مباشرة شرط الانعقاد لا بعد ابطاله وان يتم الثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونها كان الاولى لان البقاء سهل من الابتداء \* ولئن سلمنا كون الباقي شرط لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فانت وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كذا كرنا من النظائر \* قلنا نحن لان دعوى ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متفقا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا يحكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق بضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم عليه بشرط الانعقاد عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة \* فانه قد اجزاء المتقدم عبادة وجعل شرط الانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرط لبقائه الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرط لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة وشرط لانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان \* ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجاع فانه تعالى قال اوائلك حببت اعمالهم \* وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم \* ولا يراد النهي الاعمال تصورها ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى اما حكم التمام والفرغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ماداه  
فقد صار غيرهِ مسلماً  
اليه وحق غيره محترم  
مضمون عليه اتلافه  
ولا سبيل اليه الا بالزام  
الباقي وهما امران  
متعارضان اعنى  
المؤدى وغير المؤدى  
فوجب الترجيح لما  
قلنا بالاحتياط في  
العبادة

الجزء المتعقب شرطاً لبقاء ما تقدم على وصف العبادة \* واما في اعتراض الموت فعمل في التقدير كأن اليوم في حقه لم يكن الا هذا انقدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأيد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذلك فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف \* وقولهم ان عقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونها لان البقاء اسهل من الابتداء ينقض بقبض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط لبقاء دون الابتداء \* وقولهم الاتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فلما لم يبق بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل مقسداً لان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلاً لم يلو كاله علق به فنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفاً له حقيقة وشرعاً وان لم يصادف فعله القنديل \* وكذا شق زق نفسه فيه ما يعبره \* ومثلاً احراق الحصيد وسقى الارض لا تلتزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الاترى ان ذلك يفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيراً بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع \* واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهى عنه لانه ابطال ونقض ليؤدى احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا يهداهما كما دام المسجد لبني احسن منه لا يعد ساعياً في خرابه \* وصار حاصل الكلام ان ما أدى بوجبه عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا نسد قوله ( وهو كالنذر ) \* ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقاً لله تعالى \* اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلماً اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلاً اقوى مما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولي \* وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بنزلة الكفالة والاقرض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقرض لان الاقرض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتطهر واستقبال القبلة \* فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلماً اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل بقاؤه اولي والسنة كثيرة في الصلوة والحج وغير ذلك

واما الرخص فاربعة نواعان من الحقيقة ﴿ ٣١٥ ﴾ احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من

الآخر اما احق نوعي الحقيقة فاستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل المكروه على اجراء كلمة الكفرانه يرخص له اجراءها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن في اجراء كلمة الكفر هنك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قرينة فبقي عزيمة وصار بها مجاهداً

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلماً الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزمه المضى ههنا ولا يلزمه في الصدقة \* فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الخطر وانما كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صيبا كاد يحترق او يعرق وهو قادر على الاستيقاظ ابيح له قطع الفرض واستيقاظ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازاً عن اذى المسلم وصحة الخلوة بموعدة ايضاً بل هي فاسدة كذا ذكر الشيخ ابوالمعين في طريقته \* واما الشروع في الفل قائماً وتمامه فاعدا اوية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فقارفاً النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التوقيمان وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتدائه بالمنتقل لانه في حق نفسه نفل \* واما فضل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعم بعبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادق الواجب فيلغولان الوجوب لا يتكرر في شئ واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كالو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شئ فكذا هذا \* ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نفل اتمها وحصلها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذ لم يلزمه باختياره لم يصر ضامناً للعهد فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا يعقد فعله عبادة اصلاً لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنفل لا يعقد قرينة بدون القصد اليه الا ان اشرع جعله نفلاً من غير قصد نظره فعمل منعقد فيماله فيه نظر وهو انه لو اتمه بصالح سبب الثواب ولا يجعل منعقد فيماله فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه \* وهو كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظره تجعل مشروعاً فيماله فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعاً فيماله فيه ضرر وهو الوجوب \* والسنة كثيرة يعنى لاحتياج الى ايراد النظر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله ( واما الرخص ) ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة \* احق من الاخر يجوز ان يكون افضل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر \* ويجوز ان يكون من حقك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعنى في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولي من الاخر \* اتم من الاخر اي اكل في كونه مجزاً \* فاستباح اي سقطت

المؤاخذه به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الجريمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع  
 للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذه بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال  
 الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها  
 كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه  
 التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة  
 لا تتكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب  
 وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما وجب الايمان به لا يحتمل التغير ولكنه اى  
 لكن العبد يرخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع  
 صورة بتخریب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذى  
 هو الركن الاصلى باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى  
 صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار فى الاقرار ليس بركن فى الايمان ولما صار حقه  
 مؤدى لم يفوت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك  
 الاقرار فى حال البقاء فيسقط حقه فى الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق  
 نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه فى دين الله لاقامة  
 حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قرينة  
 كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا  
 هو عين الجهاد \* والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى  
 رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد  
 انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول  
 فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلائم عليه فقيه دليل على انه  
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهر للاصلافة فى الدين \* وما روى من قصة  
 عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه  
 السلام وذكروا آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما ورأى يا عمار قال  
 شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا  
 بالايمان قال فان مادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخيص \* او فان عادوا الى  
 الاكراه فعداى الى طمأنينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بانسلكم  
 بكلمة الكفر كذا فى البسوط \* وفى عين المعاني لو عادوا لك فعداى لهم لما قلت فقيه دليل انه  
 لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئنا القلب \* واخذوا  
 خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجهلوا يعاقبونه على ان يذكروا آلهتهم بخير ويسب محمدا  
 وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه  
 سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال اتما او جزت كيلا  
 تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين  
 يقتلونه فاجابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لارى ههنا الاوجه عدو قافرا

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿٣١٧﴾ القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء

صبر حتى يقتل وهو  
العزيمة لان حق الله  
تعالى في حرمة المنكر  
باق وفي بذل نفسه  
اقامة المعروف لان  
الظاهر انه اذا قتل  
تفرق جمع الفسقة  
وما كان غرضه الا  
تفريق جمعهم فبذل  
نفسه لذلك فصار  
بجاهدا بخلاف  
الغازي اذا بارز وهو  
يعلم انه يقتل من غير  
ان يشكى فيهم لان  
جمعهم لا يتفرق بسببه  
فيصير مضيقا لدمه  
لاحتساباً مجاهداً  
وكذلك فيمن اكره  
على اتيان مال غيره  
رخص له لرجمان  
حقه في النفس فاذا  
صبر حتى قتل كان  
شهيداً لقيام الحرمة  
وهو حق العبد  
وكذلك اذا اصابته  
مخضة فاضرب عن مال  
غيره حتى مات  
وكذلك صائم اكره  
على الفطر ومحرم  
اكره على جنابة وما  
اشبه ذلك من العبادات  
والحقوق المحترمة  
وامثاله كثيرة

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجملهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول  
( شعر ) ولست ابالى حين اقتل مسلماً \* على اى جنب كان في الله مصرعى \* وذلك  
في ذات الاله وان يشأ \* يبارك على اوصال شلو بمنع \* فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه  
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيب فدعا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا تبين ان الامتناع والاختار  
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط ( قوله ) وكذلك الذي يأمر بمعروف اى وكالمكره على  
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه  
رخص له ان يتركه قال تعالى \* ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ الا ان تقوا منهم تقية \*  
وانه ان فعل فقتل كان مأجوراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال  
الله تعالى اخباراً \* وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم  
الامور \* واذ تمسك بالعزيمة كان مأجوراً \* وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشخ لم يذكره  
لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى  
في حرمة المنكر باق \* لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو  
ترك يفوت حق الله تعالى صورة مباشرة المحذور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار  
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله ( بخلاف الغازي اذا بارز ) ذكر في السير الكبير ولو  
ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يطفر بهم او يشكاه فيهم فلا بأس  
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه  
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه  
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتبية من الكفار فقال  
من لهذه الكتبية فقال وهب انالها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقتهم ثم رأى كتبية اخرى  
وقال من لهذه الكتبية فقال وهب انالها فقال انتاهما وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى  
فرقتهم وقتل هو وان كان لم يطعم في نكابة فانه يكره له هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير منفعة  
للمسلمين ولا نكابة في المشركين فيكون ملقياً بنفسه في التهلكة ولا يكون عاملاً لربه في اعزاز  
الدين \* وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلون  
وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان يشكاه  
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا يعتقدون حقيقة الاسلام وقتله  
لا يشكاه في باطنهم ويشترط النكابة ظاهراً لا باحة الاقدام \* وان كان لا يطعم في نكابة ولكنه  
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكابة في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو  
كان على طمع من النكابة لفعله جازله الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكابة فيهم بفعله غيره وكذلك  
ان كان يطعم النكابة في ارباب العدو وادخل الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكابة  
وفيه منفعة للمسلمين وكل احد ينزل نفسه لهذا النوع من المنفعة وفي المغرب يقال نكأت القرحة  
فشرتها ونكأت في العدو نكأت اذا قتلت فيهم او جرحت وقال اليبس ولغة اخرى نكيت في العدو نكابة

\* وعن ابي عمر ونكيت في العدو لا غير \* وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدى بنفسه  
 الا في جامع الغوري قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد  
 \* شعر \* اذا انت لم تنفع بؤدك اهله \* ولم تنك باليوسى عدوك فابعد قوله ( وكذلك  
 هذا ) اي وكشوت الحكم في المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره  
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى  
 وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب  
 الموجب للحرمته وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض فائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان  
 عصمته واحترامه وذلك لا يتخلل بالاكره فكان في الصبر اخذ بالعزيزية مقيما فرض الجهاد لانه  
 اتلاف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ  
 في بعض كتبه \* وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان مأجورا  
 ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله  
 بالقياس على الاكره على الافطار وفساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في  
 معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا  
 قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخضمة برخص له ذلك لان حقه  
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه  
 \* وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب  
 لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين  
 واعزازة \* الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح  
 لهما الافطار بقوله \* فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر \* فعند خوف الهلاك  
 رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر  
 في فصل الميتة كذا في المبسوط \* وما شبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق  
 المحترمة مثل مالواكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولولم يفعل  
 حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام \* من قتل دون  
 ماله فهو شهيد \* قوله ( واما القسم الثاني ) وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما  
 يستباح بعذر مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة \* الا ان الحكم مترسخ  
 عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ  
 غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كل الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان  
 الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما ترسخ حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات  
 والبيع ثمن مؤجل مع البيع ثمن حال فان الحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات  
 مترسخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله عليه مثل المسافر  
 رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فما  
 يستباح بعذر مع  
 قيام السبب موجبا  
 لحكمه غير ان  
 الحكم مترسخ مثل  
 المسافر رخص له ان  
 يفطر بناء على سبب  
 تراخي حكمه فكان  
 دون ما عترض على  
 سبب حل حكمه وانما  
 يكمل الرخصة بكمال  
 العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* وهذا لو ادى كان فرضا لان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبينة على هذه العزيمة ادنى حالها من الرخصة المبينة على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فن هذا الوجه اخذت شيئا بالجماز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار للتراخي لم يكن ثابتا في الحال فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شيئا بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة \* لكن السبب للتراخي حكمه من غير تعليق يعني من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا للجاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال لامر \* كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعدما تم السبب رخصة حقيقة فلماذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للجماز بوجه وفي الثاني للجماز مدخل \* والدليل على تراخي الحكم انه لومات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى ولا شئ عليه كالومات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الائم ولكن لا يسقط الحلف كالمكروه على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعر فنانا الحكم ليس ثابتا في الحال \* ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضى الله عنهم \* قالوا ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصم او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كالايجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام \* الصائم في السفر كالفطر في الحضر \* ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* فانه يع المسافر والمقيم \* وقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصم \* ابيان الترخيص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء لاجوازه \* وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة \* وحديثهم محمول على ما اذا اجهد الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تماما في الاسرار وغيره قوله ( وكانت العزيمة اولى ) اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التجمل كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى \* والتردد في الرخصة يعني اليسر لم يتبين

لكن السبب للتراخي حكمه من غير تعليق كان انقول بالتراخي بعد تمام السبب رخصة فابح له النظر



وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتردد في الرخصة حتى ﴿ ٣٢٠ ﴾ صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

من وجهه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فايسر له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان انقل مضاف الى الظالم فلم يصير الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي الجواز فما وضع عنان الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً

من وجهه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فايسر له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان انقل مضاف الى الظالم فلم يصير الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي الجواز فما وضع عنان الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً

(وجه)

وجده تضمن يسيرا فاما التجمل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا  
 للمشروع \* او منه ان الصوم شرع ارتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر في ابواب الامر  
 فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع \* فلم  
 يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكروه على الفطر  
 بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه و اضيف  
 اليه فلم يكن الصابر غير المشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك  
 عمل المجاهدين \* و ذكر الشيخ في شرح التقويم اذ الم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان  
 آمنا لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتجمل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدئا  
 من نفسه بالاحسان لا قبيحا حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا \* و ذكر في شرح  
 التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل يذبح ان لا يكون آتما  
 بل يكون شهيدا لكونه قبيحا حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء واوسط حقه  
 اصلا لما وجب البدل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك  
 الافطار مثل قوله عليه السلام \* من صام في السفر فقدر عصى ابا القاسم \* وقوله عليه السلام \* الصائم  
 في السفر كالفطر في الحضر \* والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة  
 الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدلت على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة  
 فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون قبيحا حق الله تعالى في الامتناع فيكون آتما والا كراه في حالة  
 السفر والمريض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط عنهما من الاسرار والاغلال  
 التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا  
 وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قبلنا انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا حسن اطلاق  
 اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوز التحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم  
 معدوم اسلا بالرفع والفسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييفا في حقنا والرخصة فسحة في  
 مقابلة التضييق \* والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المنغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع  
 الاعضاء الخاطئة \* والاغلال الموثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني \* وفي الكشف  
 الاصر النقل الذي يأصر صاحبه اى محبسه لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو  
 اشتراط قتل النفس في صحة التوبة \* وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء  
 الشاقة نحو بوت القضاء بالقصاص عدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة  
 وفرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الثائم وتحريم الحروق في اللحم وتحريم  
 السبت \* وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي ايسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم  
 وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه  
 على العبادة قوله ( واما النوع الرابع ) وهو انقسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن  
 العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان شديدا بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثله ما روى ان النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك ان اصل البيع ان يلقى عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا

مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا  
 اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذشها بالحقيقة  
 فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لأن جهة  
 المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى \*  
 روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم \* كان  
 من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه ثم يرخصون ويسلمونه الى المشتري  
 فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينة في عامة البياعات  
 لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينة  
 في السلم فيه مفسدة للمعد لاصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط لتيسير على المحتاجين  
 ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى  
 مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينة سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم  
 تبق مشروعة كالا صرروا الاخلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة  
 وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقى عينا  
 لما روينا وبقوله عليه السلام لحكيم بن حزام \* لا تبع ما ليس عندك \* ولنهيه عليه السلام عن بيع  
 الكالى بالكالى \* وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تأكيذا لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا  
 بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا \* وهذا اى سقوط العينة في باب السلم  
 باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعمين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم  
 يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لاسملا فلذلك لم يبق التعمين مشروعا اصلا  
 كشرط الصلوة في حق المسافر قوله ( وكذلك المكروه ) ومثل السلم المكروه اى فعل  
 المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة  
 المضاف اليه مقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفعل مرخص بطريق  
 اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه \* واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة  
 والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة وترفع  
 الاثم \* فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن برخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة  
 كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهورواية عن ابن يوسف واحد قولى الشافعي  
 وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع في هذه الحالة \* وفائدة الاختلاف تظهر فيما  
 اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا \* وفيما اذا حلف  
 لا يأكل حراما فتناول هذه الحرمات في حالة الاضطرار يحث عندهم ولا يحث عندنا \*  
 تمسكوا في ذلك بقوله تعالى \* فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم \*  
 وقوله عز اسمه \* فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لانفسه فان الله غفور رحيم \*

وكذلك المكروه على  
 شرب الخمر او الميتة  
 او المضطر اليهما  
 رخصة مجازا لان  
 الحرمة ساقطة  
 حتى اذا صبر صار  
 آثما

اي فن دعتاه الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الي ما يؤتممه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمي تلذذا فان الله غفور بغيره ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه \* رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه رجة على عباده كما في الاكراه \* وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة \* ولنا قوله تعالى \* وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه \* فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت \* وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصارك انه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص ايضا \* ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى \* الامن اكره \* فانه لم يدل على اباحته \* لانا لاننا سلمنا استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله \* من بعد ايمانه فعليه غضب الامن اكره فيزني الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل \* وما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اي حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما \* ثابتة الاصابة لهقله عن الاختلاط \* ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى \* ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة \* ونفسه اي بدنه عن تعدي خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله \* ويحرم عليهم الخبائث \* فاذا خاف به اي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة \* فسقط المحرم اي المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس \* فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء \* فاذا صبر لم يصبر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان آثما \* ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة ولم يأكل دخل النار \* الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاعلال بل كانت دونه في المجازية \* والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن \* واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمي وبقاء الهجة اذ مثل من ابتلى بهذه الخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت  
الاصابة لهقله و  
دينه عن فساد الخمر  
ونفسه عن الميتة فاذا  
خاف به فوات نفسه  
لم يستقم صيانة  
البعض بفوات الكل  
فسقط المحرم وكان  
اسقاطا لحرمة فاذا  
صبر لم يصبر مؤديا  
حق الله تعالى فكان  
مضيعا دمه الا ان  
حرمة هذه الاشياء  
مشروعة في الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله \* رحيم بشرع التوبة \* وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤخذ بتناول الميتة عند الاضطرار \* رحيم بعباده فيما تعبد بهم به \* وقيل غفور بالعفو عن اكل من غير ضرورة \* رحيم برفع الائم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم باباحة المحذور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر \* قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الرابع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر \* واحتج بقوله تعالى \* واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة \* شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب \* وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لاعلى رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما زمه كصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى الظهر فيعمل باليهما شاء الا ان القصر سبب عارض فلم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعباد اذا اذن له مولا بالجمعة بخير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى اليه ما شاء \* وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل افرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتأخير \* وعندنا ان قصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهي الاربع \* حتى لا يصح ادؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما لو صلى الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا للركعتين فكانت الاخرى انفلا لا يبدوا وخالط النقل بالفرض قصد الاجل واداء النقل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يتعد على رأس الركعتين فسدت صلواته وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاط للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة \* اما الدليل ثاروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه ما باننا نقصر الصلوة ولا نحاف شيئا وقد قال الله تعالى \* ان خفتم \* فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال \* ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته \* وفي بعض الروايات انها صدقة \* والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة اولى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى \* بل هي فتنة اولئنا وبه بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة \* قال الشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبلت قبول بقى على ما كان \* فالشيخ ادرج في تقريره ردها الكلام وقال سماه اى قصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاقبلوا ما اعطوه كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاطا حتى لا يصح ادائه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا لا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل ثاروى ان عمر رضى الله عنه قال انقصروا نحن آمنون فقال النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولى القصاص اذا عفا فمن تلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة ليس

اي اعتقدها \* واراد بقوله بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه  
 فالصدق به وتمليكك لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمدبونه تصدقت بالدين عليك  
 او ملكتك فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا قبل رتد لان الدين يحتمل التملك  
 من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاطا  
 محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تمليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد \* وانما قلنا  
 ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك  
 المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لا خرو هبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به  
 عليك اذا صدر من العباد قديقبل الرد حتى لو قال الاخر لا قبل لا يثبت له ولاية التصرف  
 فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثبت  
 سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا قبل لا يعتبر  
 قوله \* والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول  
 لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص  
 لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط  
 القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالصدق  
 الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف  
 على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى  
 الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره \* وان تصدقوا خيرا لكم \* ومن الدليل ما روى عن عمر  
 رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم \* وعن ابن عباس  
 رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر \* وعن ابن عمر رضى الله  
 عنهما من صلى في السفر اربعا كان كمن صلى في الحضر ركعتين \* وسأل ابن عباس رجلا  
 احدهما كان يتم الصلوة والاخر بقصر عن حالهما فقال لا الذي قصر انت اكلت وقال  
 للاخر انت قصرت كذا في الاسرار والبسوط وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال \* اتم الصلوة في السفر كما تقصر في الحضر \* كذا اوردته سفیان الثوري  
 في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات  
 فثبت بالسنة ( قوله ) وقد تعين اليسر في القصر بيقين \* اذا ثبتت الرخصة الحقيقية  
 في شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت  
 يسرا فالعزيمة امان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت  
 ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر  
 تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت حصول  
 المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر  
 في القصر بيقين فلا  
 يبقى الا كمال الامونة  
 محضه ليس فيها  
 فضل ثواب لان  
 الثواب في اداء ما عليه  
 فالقصر مع مؤنة  
 السفر مثل الاكمال  
 كقصر الجمعة مع  
 اكمال الظهر فوجب  
 القول بالسقوط  
 اصلا

ولا يتضمن الا كمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لافي اعداد الركات  
قال الله تعالى \* ليلوكم ايكم احسن عملا \* اعتبر حسن العمل لاكثرته وقال عليه السلام \* افضل  
الصدقة جهدا المقل \* اي طاقته فيعمل جهده افضل وان لم يملك الا درهم او تصدق به لانه تصدق  
بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهور  
المقيم على فجره ولا لظهور العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله  
(والثاني ان التخيير) كذا ذكر الحصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصر  
كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا \* وفيه فساد من وجهين \* احدهما  
ان هذا التخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى  
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فآيات مثل هذا التخيير للعبد  
ينزع الى الشركة فيما هو من خصايس الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضى  
ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر  
ثابتة في حكمكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقتم برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق  
المعلق بالمشيئة واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشيئة كما في الطلاق المعلق بالمشيئة ولا يجوز  
اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدي الى الشركة  
في خاصة الربوبية او الرسالة \* واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال  
التخيير اذ لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشئيين الذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل  
واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا له بينهما من غير جبر نفع ودفع ضرر ومثل هذا  
الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر  
متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما يترفع الى الشركة  
في الربوبية \* ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع  
جبر احثي نقذا وامر الله تعالى قدر ما يريد منهما من اباحة او نداء او وجوب من غير ان يكون  
للعبد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهى باطله  
\* فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه \* قلنا ان المشروع  
الذى ابتلينا بفعله هو الصلوة لان قصره فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة  
الصلوة ركعتين او اربعا لينا وانما يكون لينا الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد  
مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار  
ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام رد المعلق الحصم السقوط بمشيئة العبد بخلاف التخيير  
في انواع الكفارة اى كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى \* هديا  
بالغ الكعبة \* الآية والتخيير الثابت في الحلق بعذر بقوله عز اسمه \* ففدية من صيام او صدقة  
او نسك \* فانه اى من ثبت له التخيير \* واهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذى دل على الاسقاط  
في القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا  
لم يتضمن رفقا كان  
ربوبية وانما العباد  
اختيار الارفق فاذا  
لم يتضمن رفقا كان  
ربوبية ولا شركة له  
فيما الا ترى ان الشرع  
تولى وضع الشرايع  
جبر بخلاف التخيير  
في انواع الكفارة  
ونحوها لانه يختار  
الارفق عنده واهذا  
لم يجعل رخصة  
الصوم اسقاطا لان  
النص جاء بالتأخير  
بقوله تعالى فعدة  
من ايام اخر لا  
بالصدقة بالصوم

وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب للمخرج عن السببية وبقى موجبا كما كان حتى لزومه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت لا يسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وهى من اسباب اليسر لان الباية اذا عمت طابت \* فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار \* فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا \* وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب والاشتماله هلى معنى الرخصة ايضا \* وانما تسلك الشافعى في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى \* ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير \* لانا لانسليمه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هى الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى ولن سلطنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا \* لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصبح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والقيم لانهما واحد \* والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء صلى الظهر بصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة \* وكذلك لو قال يعنى كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند مجده وهكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد \* لان ذلك صوم السنة والثلاثة \* مختلف في المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان انقصود منه المنع من الدخول \* فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالذر لا غير هو الصحيح \* وفي مسئلتنا اى مسألة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكمل سواء بدليل

وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب للمخرج عن السببية وبقى موجبا كما كان حتى لزومه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت لا يسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وهى من اسباب اليسر لان الباية اذا عمت طابت \* فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار \* فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا \* وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب والاشتماله هلى معنى الرخصة ايضا \* وانما تسلك الشافعى في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى \* ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير \* لانا لانسليمه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هى الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى ولن سلطنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا \* لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصبح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والقيم لانهما واحد \* والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء صلى الظهر بصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة \* وكذلك لو قال يعنى كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند مجده وهكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد \* لان ذلك صوم السنة والثلاثة \* مختلف في المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان انقصود منه المنع من الدخول \* فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالذر لا غير هو الصحيح \* وفي مسئلتنا اى مسألة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكمل سواء بدليل



ولا يلزم رجل اذن لعبد في الجمعة انه ان شاء صلى اربعا ﴿ ٣٢٨ ﴾ وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

الاصل عند الاذن ولائهما مختلفان فاستقام طلب الرفق \* \* \* \* \* كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلاثة ايام. عند محمد رحمه الله وهو مروى في النوادر عن ابي حنيفة رضي الله عنه فاما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء بالجمعة لان ذلك مختلف في المعنى احدهما قرينة مفصولة والثاني كسارعة وفي سنة شهما سواء فصار كالمدر اذا جنى لزم. واوله الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثمانى حجج او عشر افما ضمن. من المهر لان الثمانية كانت مهر لازما والفضل كان برأ منه ويتصل بهذه الجملة. معرفة حكم الامر والنهي في ضد مانسبا اليه وهذا تابع غيره مقصود في جنس الاحكام فاخرناه

اتفاق الاسم والشرط \* والضمير راجع الى المفهوم لالى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر \* ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك عليها من دابة \* فصار اى ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخبر العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذا المالية هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر \* بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التخيير طلب الرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر \* ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعى بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال \* ذلك بيدى وبيدك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على \* \* \* \* \* وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد \* لاننا نسلم ان الزيادة على اثني كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برأ منه بدليل قوله \* فان اتمت عشرا فن عندك \* وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين تقل. مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمه مكره وكذا قال شمس الائمة \* ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعاء بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن الاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الإقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد \* لاننا لانسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا \* وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم قوله ( ويتصل بهذه الجملة ) اى بما تقدم من الافسام حكم الامر والنهي في ضد مانسبا اليه يعنى ضد الامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب. ونسب الى الضرب وطلب الاتباع في قولك لا تشتم. ونسب الى الشتم \* ولم يقل في ضدهم لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهي فيوهم ان للامرا اثر في ضد نفسه وهو انهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لاحكم لهما في ضد انفسهما بالاجاع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تحرك ولا نقولك لانسكن في اسكن اصلا بالاجاع \* فاما ضد المأوربه وهو الحركة فالسكون وضد النهى عنه وهو السكون هو الحركة فهل الامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لانسكن وهل للنهي وهو قوله لانسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبنيانه \*

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضدادهما ﴾

اى اضداد مانسبا اليه \* ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

( واصحاب )

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضدادهما ﴾

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها \* وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين \* وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مازعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المدبب غير منهي عنها لانها تحريم ولا نهى تنزيه \* ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا \* واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين \* وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهى في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالترك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة \* فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد النهى عنده لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما ضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب انغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي \* وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابوالحسن الى ان الامر يوجب حرمة ضده \* وقال بعضهم يدل على حرمة ضده \* وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد بين الدلائل ثم قال والمسئلة صورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذه الظهور \* واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور المتري واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره \* وكذا ذكر شمس الائمة ايضا \* وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بد ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر  
بالشئ هل له حكم  
في ضده

اذالم يقصد ضده انتهى فقال بعضهم لاحكامه فيه اصلا ﴿ ٣٣٠ ﴾ وقال الجصاص رحمه الله يوجب

وهو فعل يضاده منها عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل يضاده ما موربه اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا \* وعندهم في ماله اضداد تقميم يطول ذكره \* غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر او لاشك ان ضد ما موربه منهي عنه وضد النهي عنه ما موربه فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضى نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء \* ثم في تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طويلا ذكره ومن طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومتابعيهم قوله ( اذالم يقصد ضده نهيا ) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى \* فاعتزوا النساء في الحيض ولا تقربوهن \* فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف \* وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضى وقوله يوجب ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا باعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضى على ما عرفت \* في معنى سنة واجبة اى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك اى يقتضى كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني اذا كان النهي للتحريم قوله ( وقد ذكرنا ) يعني ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفى المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي \* الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اى الامر بالشيء \* وضع لطلب ذلك الشيء واجبانه ولا دلالة له على ثبوت موجهه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى \* بيانه في قوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة \* اى يبعوا الحنطة بالحنطة فوجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجهه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له \* فعلى قول هؤلاء الدم والانس على تارك الاتجار باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر النهي القبيح لا بمقابلة فعل الضد ايضا \* قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بان لم يصلح بالقيام والاكل والشرب

النهى من ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما النهى عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لاحكامه فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشئ منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى ستة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك احتجج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اول

( ونحوها )

ونحوها مما يصاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يصاده  
من الافعال \* الان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا امر  
العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف العدم الاصلى غير مقدور اصلا وقد قال  
الله تعالى \* جزاء بما كانوا يعملون \* و \* يكسبون \* ونحوهما \* واما المدح فليس على العدم الذي ليس  
في وسعه و انما هو على الاتماع الذي هو مقدوره \* ولا يلزم عليه قوله تعالى \* قالوا لمنك من  
المصلين \* فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة \* لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد  
والله اعلم لمنك من المعتقدين لها وترى الاعتقاد فعلى وهو ككفر وكان العقوبة بناء على الكفر  
قوله ( واحتج الجصاص ) يعنى في فصل الامر بكذا \* قال شمس الأئمة رحمه الله بنى  
ابوبكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الاثمار على الفور فقال من ضرورة  
وجوب الاثمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجبا  
النهى عن ضده بحكمه \* يوضحه ان الامر طلب الاجتاد له أموره على ابلغ الجهات  
والاشتغال بضده بعدم ما وجب بالامر وهو الاجتاد فكان حراما \* بهاعنه بمقتضى حكم الامر  
\* ولهذا يستوى فيما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باى ضدا اشتغل يفوت ما هو  
المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع  
او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج \* واما النهى فانه للتحريم اى النهى لا يثبت  
الحرمة واعدام النهى عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهى عنه  
الابتيان ضده فيكون النهى حينئذ امرا بضده واذ كان له اضداد لا يوجب امرا  
بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهى وانما ترتفع بثبوت الامر بضد  
واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد  
ليس باولى من البعض فلا يثبت \* بخلاف جانب الامر لان اتيان الأمور به لا يمكن الا بترك  
جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد  
في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهى باثبات ضد واحد فان  
الساعة الواحدة لا تصور فيها اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك  
الفعل غير متعين فلم نجمله امر به ايضا \* بوضع الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهى فياله  
ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيك عن التحرك \* واجتلك السكون  
او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان وجوب النهى تحريم النهى عنه وذلك يوجب  
الاشتغال بالضد والاباحة والتخير بنافيانه \* فاما اذا كان للنهى عنه اضداد فيستقيم  
التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واجتلك التحرك من اى جهة  
شدت او يقول لا تقم واجتلك ماشئت من القعود والاضطجاع وكذا ثبت انه  
لا موجب لهذا النهى في شئ من الاضداد \* ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير  
عين يقول لما كان النهى مقتضيا امر بضده ضرورة تحقيق حكم النهى ولا يمكنه تحقيقه الا بترك  
النهى عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في الجهول كما في احد انواع

واحتج الجصاص  
رحمه الله بان الامر  
بالشئ وضع لوجوده  
ولا وجود له مع  
الاشتغال بشئ من  
اضداده فصارت ذلك  
من ضرورات حكمه  
واما النهى فانه للتحريم  
ومن ضرورته فعل  
ضده اذا كان له  
ضد واحد كالحركة  
والسكون فاما اذا  
تعددت الضد فليس من  
ضرورة الكف عنه  
اتيان كل اضراده  
الا ترى ان الأمور  
بالقيام اذا قعد او نام  
او اضطجع فقد فوت  
المأموره والنهى عن  
القيام لا يفوت حكم  
النهى بان يقعد او ينام  
او يضطجع قال واجمع  
الفقهاء رحمه الله ان  
المرأة منبهة عن كتمان  
الحيض بقوله تعالى  
ولا يجملهن ان يكتمن  
ما خلق الله في ارحا  
مهن ثم كان ذلك امرا  
بالاظهار لان الكتمان  
ضده واحد وهو  
الاظهار

الكفارة \* ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب \* وقوله تعالى \* ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن \* اي من الحيض والحبل امر بالظهار وانهذا واجب قبول قولها فيما يخبر به لانها مأهورة بالظهار \* والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا التميص ولا المر او بل ولا الخفين الا ان لا يجد النملين فيقطعهما اسفل من الكعبين \* ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين من غير الخيط لان النهي عنده هو الخيط اضدادا \* ولا يقال النهي عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط وهو شئ واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالتيميم مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عدا القيام بماله اضدادا لماله ضد واحد \* واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انه يقولون نحن ثبت بكل واحد من القسمين اي النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي \* ادنى اي دون ما ثبت به اي بكل واحد من الامر والنهي اذا ورد مقتصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقتصودا بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهى ورد لعنى في غير المهى عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب \* الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لعنى في غيره وهو تأخير السعي او فواته اقتضى كراهة النهي عنه لاحرمة حتى بقى مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقتصودا بنفسه \* والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفاتئة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا للوقية يجوز ويخرج عن الهدية مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهي لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسه بالتحريم وواجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه وواجب الفساد قوله (واما الذي اخترناه) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اي على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه \* الا اننا نقول النهي الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تدفع بانبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالالة مثل الثابت بالنص اوقوى منه وكذلك النهي يقتضى سذبة الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من المنقضى في اي اضداده الذي يأتي به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* ورأيت في بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم منهى عن لبس الخيط ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين من غير الخيط واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص رحمه الله الا اننا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما ثبت به لان الثابت لغيره ضرورة لا يساوى المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة \* ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعني لان معنى به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك ثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل مقتضى مذكور انقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه ولكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات مقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي والعدم الاصلى غير مقتدر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نضوا لا اقتضاء فاما وجوب اقدام على الاجراء فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء \* وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا اقول انه نهى عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد النهى عنه وهو الترك الذي هو فعل كاهو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كاهو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كاهو مذهب ابي هاشم فاي حاجته الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محذور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفريض وثبوت العقوبة له لولم يتعمده الله برجته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهى عنه ولا محذور وهذا مما ياباه جميع اهل العلم \* واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال ومآله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله \* ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذ لم يكن الاشتغال به مقوتا للمأور فاما اذا تضمن الاشتغال به تقويته لاحتماله فينبذ بحرم بالنظر الى النفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم المحرم حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضرورى غير مقصود فصار شيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع

على ما مرتحقة في باب النهي \* وكونه حراما غير ما لا يمنع استحقاق العقوبة كما كل مال الغير قوله ( واما قوله ) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله تعالى \* ولا يحل لهن \* الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاطهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لانهى \* مثل قوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* فانه ايس بنهى للنبي عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازا هن الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه \* لا يحل لك النساء من بعد \* اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله \* ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعنى ان الاية قد نسخت \* وناسخها اما السنة او قوله تعالى \* انا احللك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن \* وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في المطبع \* فلا يصير الامر اى الاظهار \* ثابتا بالنهي اى النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه \* بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاطهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمة و انقضاء العدة و اباحة التزوج بزواج آخر وغيرها \* فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاطهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلط عليهن في الاظهار بقوله تعالى \* ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر \* اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايان بالله وبعقابه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة \* وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن \* مثل قوله عليه السلام \* لا نکاح الابشهود \* في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهى قوله ( وفائدة هذا ) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشيء يقتضى ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا \* لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا \* الامن حيث تفويت الامر اى المأمور به يعنى انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فينذ يحرم لان تفويت المأمور به حرام \* فاذا لم يفوته اى لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها حراما \* ثم سياق كلام الشيخ هذا بنزع الى مقال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله \* ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وينبغي

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لانكاح الابشهود وفائدة هذا ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه  
 \* والامر المطلق على التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد  
 عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة  
 التأخير كما قلنا وعندنا يحرم الضد لفوات الماء وره \* فاختلاف في التحقيق راجع الى ان  
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة \* كالامر بالقيام  
 يعنى في الصلوة ليس ينهى عن العقود بطريق الاصاله والقصد \* فاذا قصد ثم قام لم يفسد  
 صلوة بنفس العقود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى العقود يكره لان  
 الامر بالقيام اقتضى كراهته \* ولهذا اى ولان النهى يقتضى سنية الضد \* ولهذا اى ولما  
 ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة  
 النابتة بقوله تعالى \* يتربصن بانفسهن \* النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج \* لم يكن  
 الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج انتهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف  
 بل يثبت به سنية فلا يمنع تداخل العدتين \* وبانه ان ركن العدة عندنا حرمت تقتضى  
 والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمت والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع  
 في الحرمة لانه ركن العدة وقال الشافعى رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج  
 والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف  
 الذى هو الركن \* والمسئلة التى تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو  
 مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمرو بن عبد الله عنهم  
 \* وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزواج آخر وطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب  
 عليها عدة اخرى وتحسب ماترى من الافراء من العدتين \* وان كانت حاملا انقضت  
 العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيفاء العدة بعد انقضاء الاولى \* وان تزوجت بالزوج الاول  
 في العدة ووطئها ثم طلقها فهى ناتدة اخلان بالاتفاق \* احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى  
 \* والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن ويحسبن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ  
 آخر هذه المدة \* وقال قالكم عليهن من عدة تمتدونها \* وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت  
 ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة \* والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة  
 ما موربها والثابت بالامر الافعال لا ازمات فصارت ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط  
 المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كافي الصوم وتسميتها اجلا  
 مجاز وهو فى الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذ اثبت ان الركن  
 هو الكف لا يتصور كفا من واحد فى مرة واحدة لا تتحالة صدور فعلين متجانسين من واحد  
 فى زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد فى يوم واحد \* ولعلنا قلنا قوله تعالى  
 \* واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن \* وقوله عز وجل \* فاذا بانن اجلهن \* وقوله  
 \* حتى يبلغ الكتاب اجله \* فالله تعالى سمي العدة اجلا والاحمال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس  
 ينهى عن العقود  
 قصدا حتى اذا قصد  
 ثم قام لم يفسد صلوة  
 بنفس العقود ولكنه  
 يكره ولهذا قلنا ان  
 المحرم للمنهى عن لبس  
 الخيط كان من السنة  
 لبس الازار والرداء  
 ولهذا قلنا ان العدة  
 لما كان معناها النهى  
 عن التزوج لم يكن  
 الامر بالكف مقصودا  
 حتى انقضت الاعداد  
 منها بزمان واحد



اولواحد انقضت بمدة واحدة كن عليه ديون مؤجلة لا بأس بأجل مساوية ينقضى جميع  
 الآجال بمدة واحدة \* ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لا شاع شي وجديده  
 كالأجل المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع  
 حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حراما  
 على سائر الأزواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما يثبته عقد النكاح  
 فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان \* وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا  
 ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة  
 في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذ اتأخر حكمه وهو ازالة الحرمان كانت الحرمة ثابتة  
 في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر  
 ركن العدة بعبارة النهى فقال \* ولا يخرجن \* وقال \* ولا تعزموا عقدة النكاح \* والناصب بالنهى  
 الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص في بيت الزوج لانه ركن لكن  
 لثلاث اشياء فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لانه ركن  
 اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لثلاث اشياء في الحرام \* ثم الحرمان قد يتجمع لعدم التضايق  
 فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم وحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على  
 الصائم الذي حلف لا يشرب خمر الكونها خرا وكونها للذمي ولصومه وليمينه واذ كان  
 كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج  
 حقه وان ثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقه في وقت واحد ثم ينهى الحرمان بانقضاء مدة  
 واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفرار زوجها من مائة  
 كن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تقضى اليمينان يوم  
 واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كلها تقضى باصابة زوج  
 واحد \* وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت  
 مقصودا بالامر وهو قوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* وقوله عز وجل \* ثم اتوا الصيام  
 الى الليل \* والصوم عبارة عن الكف والامسالك وانه فعل والمرء لا يتصرف في زمان واحد بكفين  
 كما لا يتصرف بجلوسين \* وبما يدل على صحة ما ذكرنا من اننا متى جعلنا الواجب كقاعلى المرأة  
 عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج  
 ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره \* الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل  
 ولا الشرب ولا جاع الاهل حراما في نفسه واذ افعال لا يائتم اثم الاكل والشرب الحرام  
 والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يائتم اثم افساد الصوم حتى كان  
 اثم الكل واحدا وهنات اثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومت  
 حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن انفعال الحرام  
 واذ لم تكف اثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود الركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان  
 الكف وجب بالامر  
 مقصودا به

ولهذا قال ابو يوسف  
 رحمه الله ان من  
 سجد على مكان نجس  
 لم تقصد صلوته لانه  
 غير مقصود بالنهي  
 وانما المقصود بالامر  
 فعل السجود على  
 مكان طاهر وهذا  
 لا يوجب فواته حتى  
 اذا اعادها على مكان  
 طاهر جاز عنده  
 ولهذا قال ابو يوسف  
 ان احرام الصلوة  
 لا ينقطع بترك  
 القراءة في مسائل  
 النقل لانه امر  
 بالقراءة ولم ينه عن  
 تركها قصدا فصار  
 الترك حراما بقدر  
 ما يفوت من الفرض  
 وذلك لهذا الشفع  
 فاما احتمال شفع آخر  
 فلا ينقطع به ولا  
 يلزم ان الصوم  
 يبطل بالاكل لان  
 ذلك الفرض يمتد  
 فكان ضده مفوتا  
 ابدا ولهذا قلنا ان  
 السجود على مكان  
 نجس يقطع الصلوة  
 عند ابى حنيفة  
 ومحمد رحمه الله

بخلاف الصوم \* واما التبرص فمعناه الانتظار والتبرص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو  
 توقف الكينونة امر في الثاني لان نفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او  
 نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لان نفسه صلح الواحد  
 لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمان بايمان موقته بيوم \* وشهر واحد  
 ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمان وقد  
 سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمان كثيرة اقامة لمحذور العدة  
 لالركن بها والله اعلم كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده  
 اذ لم يؤد الى التفويت لا تحريمه قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تقصد  
 صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود  
 على مكان طاهر وهو قوله تعالى \* واسجدوا \* اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع  
 وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان  
 طاهر فيكون مكرها لا مفسدا \* ولهذا اي ولان الامر بالشئ لا يوجب تحريم ضده الا اذا  
 حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل  
 النقل وهي ثمان مسائل لانه مأمور بالقراءة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة  
 فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القراءة وفواتها تحقق في  
 الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فساد ادائه فاما احتمال اداء شفع آخر  
 بهذه الحرمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق الحرمة تنبقي صحيحة قابلة  
 لبناشفع آخر عليها وان فساد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان  
 الحرمة كما اذا فسد الفرض بتذكر القاشة \* ولان الحرمة صحت قبل الاداء شرط الاداء فلا  
 تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة \* ولا يلزم معنى على ابى يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالنكسية  
 وانما يوجد بالاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر بالكف  
 لان ذلك الفرض وهو الصوم يمتد حتى كان الكحل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتاه  
 لا محالة لفوات امتداده كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتاه وان  
 قل \* فاما النقل فكل شفع منه صلوة على حدة فساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر  
 ولهذا قلنا الى ولما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا  
 ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به  
 لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس \* بحكم الفرضية اي فرضية  
 وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه  
 والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار  
 ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس  
 كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل النجاسة مأثور به في جميع

الصلوة بدلالة قوله تعالى \* وثابتك فظهر \* اي للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق  
 الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان  
 التجسس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأورا به في جميع  
 اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا \* ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين  
 لا يمنع عن الجواز وقال زفر جرد الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين  
 والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثله في موضع الوجه واكثر  
 ما في الباب ان له بدامن وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان  
 نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد \* فاشيخ  
 بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس  
 باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضع على المكان النجس مانع عن اداء الفرض  
 فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا لما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها  
 على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل  
 النجاسة \* بخلاف الثوبين فان اللباس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو  
 حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان  
 حقيقة \* وقوله وهو ظاهر الجراب احتراز عاروي ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله  
 ان النجاسة في موضع السجود لا يمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية  
 على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز \* والجواب عنه انه اذا وضع  
 الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل  
 والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (واهذا) قال محمد اى ولان  
 الفرض الممتد يفوت بطلاق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع  
 بترك القراءة في التنزل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها  
 مع كونها ركعة شرط صحة الافعال لا اعتبار ابدونها في الشرع قال عليه السلام \* لا صلوة الا  
 بقراءة \* الا ترى انه لو استخفف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القراءة  
 في محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقى من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح  
 في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامى ايس باهل \* واذا ثبت انها فرض دائم بنحوه في الفوات  
 بترك في ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الانعزال لانها حينئذ  
 تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة \* واحتج ابو حنيفة  
 بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع  
 به ليضيق في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا  
 وجدت في احدي الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

(بالقراءة)

وهو ظاهر الجواب  
 لان السجود لما كان  
 فرضا صار الساجد  
 على النجس بمنزلة  
 الحامل مستعملا له  
 بحكم الفرضية و  
 التطهير عن حمل  
 النجاسة فرض دائم  
 في اركان الصلوة في  
 المكان ايضا فيصير  
 ضده مفوتا للفرض  
 واهذا قال محمد رحمه  
 الله ان احرام  
 الصلوة يقطع بترك  
 القراءة في التنزل لان  
 اقراءة فرض دائم  
 في التقدير حكما  
 على ما عرف فيقطع  
 الاحرام بانقطاعه  
 بمنزلة اداء الركن مع  
 النجاسة وقال ابو  
 حنيفة رحمه الله  
 الفساد بترك القراءة  
 في ركعة ثابت بدليل  
 محتمل فلم يتعد الى  
 الاحرام واذا ترك  
 في الشفع كله فقد  
 صار الفساد  
 مقطوعا به بدليل  
 موجب له لم يتعدى  
 الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام \* لاصلوة الا بقراءة \* يقتضى ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا بقاء التحريم حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب \* فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل \* فاذا قرأ في الاولين لا غير \* او في الاخرين لا غير \* او في الاولين واحدى الاخرين \* او في الاخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق \* ولو قرأ في احدى الاولين لا غير \* او في احدى الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين عند مجزوء قضاء الاربع عندهما \* ولو قرأ في احدى الاخرين لا غير \* او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة و ابو يوسف رحمه الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة يتم صلواته اربعا ويقرأ في الاخرين \* وقال محمد رحمه الله صلواته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة مؤثر في قطع التحريم عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما او في احدهما على وجه لا يمكن تصحيحه فكذا الظهر في حق المسافر اذا لاناثير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد \* وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا لوجود وجود القراءة في الاخرين بنية الاقامة ونية الاقامة في اخر الصلوة مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد صلواته بترك القراءة في الاولين فهنا مثل بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا \* يبنى عليه فروع بطول تعدادها \* مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان البث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل \* ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف \* وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى الفوات \* وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الاتساء الى الفقير لم يفوت ولكن يكره لانه اخذ شها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم \* ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهى الاسباب فقال

ولهذا قال في مسافر  
ترك القراءة ان احرام  
الصلوة لا ينقطع  
وهو قول ابى يوسف  
رحمه الله لان الترك  
متردد محتمل لوجود  
لاحتمال نية الاقامة  
فلم يصلح مفسدا فصار  
هذا السبب اصلا  
يجب ضبطه ببنى  
عليه فروع بطول  
تعدادها والله اعلم  
بالحقائق (باب بيان  
اسباب الشرائع)  
اعلم الامر والنهى

( باب بيان اسباب الشرائع )

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات \* قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات \* وقال جمهور الاشعية لامقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجودها اليها فلما العبادات

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه \* وانكر بعضهم الاسباب اسلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعله علة ويكون ذلك اشارة لشبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان تصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علة موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها \* وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الاسباب والآلات فيكون عملها في تميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة \* وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا للاحكام كما في المجانين والصبهان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلة العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتبغ الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقيق الاسباب في حقه \* وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخالص فتضاف الى ايجابه لانما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها جزية لافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه \* وبان الواجب في العبادات ليس الالفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شئ آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واطافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الانسليم النفس وتحمل العقوبة وانما واجب الفعل على الولاية فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاية الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهم \* فاجلدوهم ثمانين جلدة \* فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة \* فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا \* واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب انقصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فيجعل سبب وجوب انقصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا \* فن انكر جميع الاسباب وعطلها واطاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص الاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

\* ومن انكر البعض واقرب البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل \* وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد \* لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة تكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المطم والساقى فكذا هذا \* وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلان تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بمجرد عمل الله تعالى \* واما الذى اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فلما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء \* ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصور لندرتة ملحوق بالكثير وباقي الكلام مذکور في الكتاب وقوله ( على الاقسام التى ذكرناها ) من كون الامر مطلقا عن الوقت وبقيداه وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضيق او التخيير وغيرها \* انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب \* وادائها تأكيديا يعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر \* لانه لا سبب في ذلك اى في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اثران اثبات المعلوم بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق \* وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان غيبا عا وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهى في الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما ثبت السبب بدون اختياره فلما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعنى به انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدرته عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا \* والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والالات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل \* ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم فى النهى لان العبد لا يخاطب باداء النهى عنه \* لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عما نهى عنه فانه اؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التى ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة وادائها وانما الخطاب للاداء ولهذا الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضمت يتسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب فى ذلك وانما وضعت يتسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعه وثبت الوجوب جبرا لاختيار العبد فيه ثم الخطاب بالامر وانتهى للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

لنوجب النهى قوله ( ودلالة صحة هذا الاصل ) اى الليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجاعهم \* وهو جواب عما يقال نحن لانعلم اجابا من الله تعالى الا بالامر فبمعنى ان وجوب العبادات بالاسباب \* فقال عرفنا ذلك باجاء المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح الخطاب مثل النائم في وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانبهاء \* وكذا المعنى عليه والمجنون عندنا يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذ لم يزد الاغناء الجنون على يوم و ليلة في الصلوة وام يستغرق الجنون الشهر في الصوم والقضاء بما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لاوجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت \* ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانبهاء او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه \* لانقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت \* الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لايجب قضاؤها بعد خروجها كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لايجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا \* واعلم ان قوله ووجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفًا على اجاعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمعنى عليه تحت الاجاع ايضا كوجوبها على النائم \* وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعي لا تجب الصلوة على المجنون والمعنى عليه اذا استغرق الجنون والانباء وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بها تين المسئلتين على الخصم \* الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا في حينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفًا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجاع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع \* وقوله وكذلك الجنون اذ لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعي \* وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب وقالوا جبا بوجوب العشر وصدقته الفطر عليه ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما \* ثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث بقدر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما \* الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما انما يلزم على المولى \* قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف واللام دلنا على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبتمها عليكم بالسبب الذي جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اذا اثنتم انما يفهم منه الخطاب باداء اثن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الاصل اجاعهم على وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم و ليلة وعلى المعنى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والانباء والنوم وان استغرقه لا يمنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجاع وقد قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب وقالوا جبا بوجوب العشر وصدقته الفطر عليه فسلم بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

قوله ( وانما يعرف السبب ) ثم بين الشيخ اشارة كون الشيء سبباً فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل \* وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويشكره بتكرره \* لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سبباً للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلاً فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازاً والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز \* وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشبوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لا اختصاص به \* ثم اختصاص الشيء بغيره فديكون بمكان فاخصاص الغلام يزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه \* ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بماضيف اليه \* او بمعنى ان شرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده \* او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت \* ثم ترجيح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت \* واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف \* وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالاً على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشركة في الاحداث \* وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث \* وكذا ما استدل به من قواهم كسب فلان وتركته بوجب بطلان هذا الكلام لا يحججه لان الكسب قد يكون عبداً وجارية وداراً وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجوداً من الكاسب والتارك فكيف تصور حدوثها \* ولو كان هو اسبق وجوداً منها فاني تصور حدوثها \* ولو قيل كان ملكها حادثاً بسببه تقول لم يضاف اليه الملك انما يضيف اليه اعيانها فاذا لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام \* ثم قال في قوله صوم الشهر و صلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب  
بنسبة الحكم اليه  
وتعلقه به لان  
الاصل في اضافة  
الشيء الى الشيء ان  
يكون سبباً له حادثاً به



حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كتسابه اياهما وهما متعلقان بفعل فاعل مختار  
 فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجودهما حادثا بالوقت لان الوجوب  
 ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ايست بمحادثة بالوقت ولا يصح  
 اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فالتك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا  
 لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم  
 والصلوة والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب  
 ليس بمحدث او كان الوجوب هو المضاف او ما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما  
 طويلا الى ان قال والوجه الصحيح اترجيح جهة السببية على جهة الشرط والظرف ان يقول ثمة  
 الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك  
 من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم تولى صوم الشهر و صلوة الظهر  
 تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما بوجوده  
 في الوقت و اما وجوبه به او وجوبه فيه و جانب الوجود منتف لزال الاختصاص بهذا  
 الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من اتضاء والنذر والنوافل والسنن  
 الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لامتية الوجود فان نية النفل من يعلم انه من  
 رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل \* وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه  
 عند ابى حنيفة رحمه الله \* وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الاتساع  
 عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور و اذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص  
 بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا \* فاما الوجوب بالوقت اذ فيه فتية فكان صرف  
 مطلق الكلام اليه اولى \* فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق  
 السببية او بالشرطية \* ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا  
 و أكدل و ما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق  
 المجاورة كافي للظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير  
 واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرط الثبوت الحكم بل  
 جعل لانه قاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا فانصرف في الدلالة الى هذا النوع من  
 حقيق وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرف في الدلالة الى هذا النوع من  
 الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به بمعنى كان الاضافة تدل على  
 السببية تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور  
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب  
 الظاهر لحدوثه \* ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا  
 الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بانفعله لا يقتضى التكرار ولا يحتمه  
 وان تعلق بوقت او شرط فان من قال له بده تصدق من مالي بدهم اذا امسيت او اذا لكت

وكذلك اذا لازمه  
 فتكرر بتكرره دل  
 انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضى الكرار كما لو قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت  
ههنا فنعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر به بسبب تكرر  
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله  
( فاذا ثبت هذه الجملة ) ولما ثبت الشيخ ان الشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ  
بيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات \* فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
اي الايمان الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله \* وباسمائه  
مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى \* وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة  
وجميع صفاته العلى \* والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه  
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل \* وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح اطلاقها على ذاته  
على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للوصوف  
وان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره فقدست اسمائه  
وتزهدت صفاته \* لا كما زعمت الجسمانية جسم وان صفاته حادثة \* ولا كما ذهبت المعطلة  
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث  
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته \* مضاف الى ايجابه  
اي ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات \* لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر . نسوب  
الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول  
الى معرفة الايجاب بواسطة تيسير الامر علينا \* وقطعا للحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب  
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالتزام عليه فوضع السبب الظاهر الزمانى الحججة  
عليه وقطعا لشبهته بالكلية \* ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لما احتجوا يوم القيامة  
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم تؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً  
لجناهم \* ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحديث وهما  
يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها  
عن النقص والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر \* واليه اشار عمر رضى الله عنه فى  
قوله البعرة تدل على البعير \* واثار المشى تدل على المسير \* فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما  
يدلان على الصانع العليم الخبير \* وهذا السبب يلزم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا  
الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه واجب لفعل العبد وهو التصديق والقرار ولا يتصور  
وجوب الفعل الا على من هو اهله اذا الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب \* ولا وجود  
لمن هو اهل وجوب الايمان على ما جرى الله به سنته الا والسبب يلزمه اذ لا يتصور للمحدث ان  
يكون غير محدث فى شئ من الاوقات \* والانسان المقصود به اى بخلق العالم وبالتكليف وغيره  
من الملائك والجن من يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا  
وجوب الايمان بالله  
تعالى كما هو باسمائه  
وصفاته مضاف الى  
ايجابه فى الحقيقة لكنه  
منسوب الى حدث  
العالم تيسيرا على العباد  
وقطعا للحجج المعاندين  
وهذا سبب يلزم  
الوجوب

لانا لانعني بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعني به ﴿٣٤٦﴾ انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا

ووحدايته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام  
سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعني به كذا جوابا عما يقال  
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي  
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا \* فقال لانعني به انه سبب  
للوحدانية وانما نعني به كذا \* وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق  
الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل  
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لفعل الله عز  
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى  
وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل مامعنى قوله على  
ما جرى به سنته وانه يذكر فيما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك  
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث واما يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب  
في هذا الموضع ( قلنا ) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب  
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب  
الايمان على من هو اهل له وان كان تصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو  
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بتفسد نعم وجود هذه الاشياء يتكثر اسباب  
وجوب الايمان \* والوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب  
سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه  
الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما لوجوب كفاعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت  
الذي هو سبب ليس بملزم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء  
الشهر ولكنه جل جلاله اجري سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل  
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله ( واهذا قلنا ) اى ولان السبب يلزم من هو  
اهل له \* قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باء الايمان في الحال ولا مأمورا به  
\* لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع \* وقد تحقق سببه في حقه \* ووجد  
ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز من هو اهل له وهو الصبي فوجب القول بصحته  
كما ثبت بها الاحاديث \* اما تحقق السبب فظاهرا واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام  
في صبي عاقل يميزناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق  
بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البشر عند الخصم \* واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق في  
حقة تبعا لاحاديثه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اذ لا بعد ذلك امتناع صحة الاداء  
لا يكون الابحجر شرعى والقول بالبحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع  
به فوجب القول بصحته ضرورة \* ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبايدل على سقوط لزوم  
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فامر على ان لا يسلم

وجوب الاعلى من  
هو اهل له ولا وجود  
من هو اهل له على ما  
اجرى به سنته الا  
والسبب يلزمه لان  
الانسان المقصود به  
وغيره ممن يلزمه  
الايمان به عالم بنفسه  
سمى عالما لانه جعل  
علما على وجوده  
ووحدايته ولهذا  
قلنا ان ايمان الصبي  
صحيح وان لم يكن  
مخاطبا ولا مأمورا  
لانه مشروع بنفسه  
وسببه قائم في حقه  
دائم اقيام دوام من  
هو مقصود به وصحة  
الاداء تبني على كون  
المؤدى مشروعا بعد  
قيام سببه من هو اهل  
لاعلى لزوم ادائه  
كتجربيل الدين المؤجل  
واما الصلوة فواجبة  
باجاب الله تعالى بلا  
شبهة وسبب وجوبها  
في الظاهر في حقنا  
الوقت الذي تنسب  
وجوبها في الظاهر في  
في حقنا الوقت الذي  
تنسب اليه

(ولا يتكلم)

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير \* والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء ينتج على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لاعلى لزوم ادائه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال وكالمسافر او المريض اذا صام في حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطباً قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله ( وما بين هذا ) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال الناجى سببه فرق \* وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول \* وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير للوقت في ايجاب العبادة ليكون سببها فاما المال فله تأثير في ايجاب المواساة وللجنانية اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جنائية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لبعثتها كالسكر مع الانكسار بل هى علة جعلية وضهها الشارع اماراة على الايجاب فلا يشترط لبعثتها التأثير \* وذكر الشيخ رحمه الله في بعض نسخة في اصول الفقه في هذا الموضوع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه و يظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه \* قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعله ابدلوا لاه ان لا يصلح سبباً لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سبباً لاجراز الثواب في الآخرة فكذا ههنا \* والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* نسب الصلوة الى وقت دلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال نظهر للصلوة وتأهب للشاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدم فلان يعنى قدم فلام سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر \* واما الاضافة بدون اللام فاجاعهم على اضافة هذه الصاوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر و صلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون ثابتاً به كاضافة الولد الى الوالد اذا الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى اثبتت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص \* ومجموع قوله وبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد ثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب \* وعبارة شمس الائمة ولهذا يجوز تجميلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب ( فان قيل ) لا يفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب الذى يكون واجبا بسبب الوقت ( قلنا ) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع تفلا في غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع تفلا في كل يوم وبعد الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

وما بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر وعلى ذلك اجاع الامة ويتكرر بتكرر الوقت وبطل قبل الوقت اداؤه ويصح بعد هجوم الوقت وان تأخر لزومه ما فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم في اير جمع الى الوقت

سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين  
 رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* وقوله عليه السلام \*  
 صوموا للرؤية \* ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ايست  
 بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية فهو الشهر \* قلنا  
 اتعون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب  
 على حدة للصوم \* فان قاتم بالاول فقد اقررتم بطلانه \* وان قاتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن  
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينيء وضعا ودلالة ان تكرر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد  
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية \* فان قلتم نعم فقد ادعيتكم ما يعرف كل جاهل بطلانه  
 \* وان قلتم لا فقد ابطاتم الاستدلال بالخبر \* وكذا في قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* ايش  
 تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك \* فان قلتم  
 بالاول فقد تركتم مذهبكم \* وان قاتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس  
 في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها  
 سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افي دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من  
 حيث اللغة فاي الامرين ادعيتكم كلتم بانه وان تقدر واعليه \* قال ثم ورود الحديث لبيان ان  
 الصوم المأور به في الشرع بقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* يؤدي في الشهر بعدد ايامه  
 في الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة  
 العدد برؤية الهلال فيحيزن ذلك العدد ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا بيان العلة الموجبة  
 للصوم \* وكذا قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله  
 تعالى \* اقم الصلوة \* لبيان السبب \* ومجى اللام لوقت كثير شايع في الشرع والافقه قال عليه  
 السلام \* المستحاضة توضع لكل صلوة \* اي لوقت كل صلوة وقالت الخنساء ( شعر ) تذكر  
 في طلوع الشمس صحرا \* واذكره لكل مغيب شمس \* اي لوقت غيبها \* ويمكن ان يحاب  
 عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل  
 بتكرار الحكم عند تكرره واطافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل \* وما ذكر  
 من الترددات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت  
 الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم يتعين لوقت الصلوة ولادلالة اها  
 على الزمان الذي يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا ومثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله  
 ( وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه ) اي نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل  
 عشرين مثقالا في الذهب ومأتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم \*  
 مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام \* هاتوا ربع عشور اموالكم \* وقال عليه السلام \* لا صدقة الا  
 عن ظهر غنا \* والغنى لا يحصل باصل المال مالم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقد ر  
 بالنصاب في حق الكل \* وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصاب في

وسبب وجوب  
 الزكوة ملك المال  
 الذي هو نصابه لانه  
 في الشرع مضاف الى  
 المال والغناو تنسب  
 اليه بالاجماع ويجوز  
 تعجيلها بعد وجود  
 ما يقع به الغنى غير ان  
 الغنى لا يقع على الكمال  
 واليسر الا بمال وهو  
 نام ولا تمام الا بالزمان  
 فاقم الحول وهو المدة  
 الكاملة لاستتمام المال  
 مقام التمام وصار المال  
 الواحد بتجدد التمام  
 فيه بمنزلة المتجدد  
 بنفسه فيتكرر  
 الوجوب بتكرر  
 الحول على انه متكرر  
 بتكرر المال في التقدير

وقت واحد ايضا \* ويجوز تجليه بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فجعل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وجال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب \* وقوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول \* فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوايج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا تعين النماء لدفع الحوايج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى وينتسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الذين بنيت هذه العبادة عليهم ولا تنماء الا بالزمان فاقم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التي لها تاثير في حصول النماء من عين الساعة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة غير ان الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء \* ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد النماء فيه بمنزلة التجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا لوجوب فيكون تجدد منزهة تجدد المال كالرأس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فعرفت ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقدير اقوله (وسبب وجوب الصوم) يعني صوم شهر رمضان واللام لامعهد ايام شهر رمضان \* اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد وشمس الأئمة والشیخ المصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك \* فذهب الامام شمس الأئمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكان بالشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء لو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء \* وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء \* وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه انوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته \* وبؤد بقوله عليه السلام \* صوموا الرويته \* فانه نظير قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سيده بدلالة نسبتته اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشيء شرطا لدليل على انه سيده هذاهو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم يقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقدمت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال  
 اوقبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت \* وذهب  
 القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدرا الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم  
 ايام شهر رمضان دون الليالي اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم  
 فيجب صوم جميع اليوم مقارنا باياه لاین الواجب في الشهر اشياء متغيرة اذ صوم كل يوم عبادة  
 على حدة غير مرتبطة بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراد به بالارتفاع عند طرؤ الناقض  
 كالصلوات في اوقاتهابل الفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات  
 باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا  
 المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لاداءه ولا قضاء لما  
 مضى ولا نقلا واذ كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا \*  
 ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة  
 في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه  
 فعلمنا ان الاسباب هى الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا  
 للاداء اى محله كوقت الصلوة لا جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها \* والمراد من كونه ظرفا  
 ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت يفضل عن الاداء \* واما الجواب عن كلام شمس الأئمة  
 فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها  
 باعتبار كونها اوقاتا للقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا  
 لاداء مسببه \* واما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذى لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل  
 للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا لخرج واعتبر الخرج  
 في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد \* واما جواز النية في الليل فباعتبار  
 ان الليل جعل تابعا ليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر افتراق النية باول اجزاء الصوم  
 الذى هو شرط على ما بينا في مسألة النبيت فاقبت النية في الليل مقام النية المقتربة باول الصوم  
 ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم \* وهذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به  
 وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه \* وقدمت احكام هذا القسم ايضا  
 كاحكام الصلوة في باب تقسيم المأوربه في حق الوقت قوله ( وسبب وجوب صدقة  
 الفطر ) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفائته ويحمل مؤنته بولائه اى بسبب ولايته عليه  
 مثل التزويج والاجارة وغير ذلك \* اذ الباء بمعنى مع \* ومعنى الولاية تنفيذ القول على  
 الغير شاء الغير او ابى \* وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا  
 وعند الشافعي رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر \* وذكر  
 غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل  
 تكررها بتكرر الوقت في رأس واحد \* ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه  
 والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة  
 وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المسالكية والولاية ليصير كراسه  
 كذا في الاسرار \* فاذا عدت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب  
 صدقة الفطر على  
 كل مسلم غنى رأس  
 يمونه بولائه عليه  
 ثبت ذلك بقول النبي  
 عليه السلام ادواعن  
 كل حرو عبد  
 وقوله عليه السلام  
 ادوا عن تمونون  
 وبيانه ان كلمة عن  
 لانتزاع الشئ فدل  
 على احد وجهين  
 اما ان يكون سببا  
 ينتزع الحكم عنه  
 او محلا يجب الحق  
 عليه فيؤدى عنه  
 وبطل الثاني  
 لاستحالة الوجوب  
 على العبد والكافر  
 والفقير فعلم به انه  
 سبب ولذلك  
 يتضاعف الوجوب  
 بتضاعف الرأس  
 واما وقت الفطر  
 فشرطه حتى لا يعمل  
 السبب الالهذا  
 الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة و ابو يوسف رحما الله وان وجدت الولاية فان نصح الاسلام خواهر زاده رحمة الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام لما وجب في الصغار والمماليك فقرا اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الأسمان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا وبيانه اي بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لا تنزع الشيء اي لا تفصل الشيء عن الشيء وتعديه منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الى وبلغني عنه كذا اي تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدرّة عن الحقة اي تزعمتها عنها فيدل اي حرف عن او الحديث \* على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه اي عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببهما ويقال بمن عن اكل وشرب اي بسببهما وكقوله تعالى يؤفك عنه من افك اذا جعل الضمير اجمالا قول مختلف اي يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على الفانل ثم يتحمل العاقلة عنه \* لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما لم يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحالة تكليفه بما ليس في وسعه ذلك والكافر لانها قربته وهو ايسر من اهلها والفقير لانه ليس على الجراب خراج فعيّن ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مثلية وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشانعي والمولى يتوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل حر وعبد دلم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد لانه لا يقال في الزكوة اداء عن الشاة واد عن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم \* ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة في باب الولاية فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه \* على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى \* ولذلك اي ولو كان الرأس سببا لتضاعف تعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه \* حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا عند ضي الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضاعها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلناها على المجاز لان الاضافة تتحمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر  
مجازا والنسبة تتحمل  
الاستعارة فاما تضاعف  
الوجوب فلا يتحمل  
الاستعارة وبيان  
قولنا ان الاضافة  
تتحمل الاستعارة  
ظاهرا لان الشيء  
يضاف الى الشرط  
مجازا فاما تضاعف  
الوجوب فلا يتحمل  
الاستعارة لان  
الوجوب انما يكون  
بسبب اوعلة لا يكون  
بغير ذلك وهذا لا  
يتصور فيه الاستعارة



وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا وقدينا ﴿ ٣٥٢ ﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

فان الشئ قد يضاف الى الشئ بادنى ملاسمة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فقبل حجة الاسلام ويقال بنو فلان لنوافه على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجهه وانما يكون اى الوجوب بسبب اوعلة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب \* قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فيجدد الوجوب لاجله \* وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجود بحكم الاضافة وذلك اذا جانا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شئ يجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاق اتصاله به بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لامن حيث الوجوب على العبد كما جرت اتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فلو ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج \* وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤمن في قوله ادوا عن تمونون \* اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤمن رأس بلى عليه لا الوقت فان نفقة العبد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ سبب لبقائه وذلك تصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطر مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم ومقتله \* وقدينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه \* وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التى صنفاها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام \* صدقة الفطر طهرة للاصائم عن الغرور والرفث \* والنفقة لاصلاح البدن والعبد يحتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب برأس مؤنه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للاصائم وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة شتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأس مؤنه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامه فليكون

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا متقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يومعرفة واما الاستطاعة بالمال فمفترط لاسبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدينية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

(الحكم)

الحكم على وفاق السبب وهذا يضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لقوا \* قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعملة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه \* ولم يتكرر اى لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متجدد \* قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لاله \* ولان هذا البيت حرمة امان للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة \* واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا \* وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرار بتكرره دليل الشرطية \* غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب \* فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرعا اداؤها متفرقا متقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فليجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفه مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدبه من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم التحرير يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدبه حتى لم يلزمه اعادته يوم التحرير لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في اشهر الحج \* واما الاستطاعة بالمال فشرط اى شرط وجوب الاداء لاجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بخرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب \* والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جاز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصارت اصيل الآية والله اعلم والله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقوم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالثناء التقديرى \* وعند الشافعى الخراج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفي العشر معنى مؤنة الارض لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخراج للسبب وصف وصار السبب بتجدد وصفه متجددا في التقدير فلم يجز التحجيل قبل الخراج لان الخراج بمعنى السبب لوصف العبادة فلو صح التحجيل لخلص معنى المؤنة فلما صارت الارض نامية اشبه بتحجيل زكوة السائمة والابل لعلوفة ثم اساءها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره وانهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب  
 لجاز تعجيله كالخارج وكان زكوة قبل الحول \* ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى  
 والارض بوصف به فيقال ارض عشرية والثى يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب  
 بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى واجب لله تعالى فكان سببه مالانا ميا والخارج  
 غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به الا ان نماء  
 الارض على وجهين نماء حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والزراعة  
 وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقى  
 وهونماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمى وهو كون المالك عدا للتجارة  
 فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقى لانه قد يجرى من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج  
 والخارج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمى \* وفي العشر معنى المؤنة اى  
 وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى \* لانها الى الاراضى اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب  
 العشر يجب مؤنة للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء  
 العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر  
 والخارج عبارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعبارة دورهم  
 وعبارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذون عن الدار ويصونونها عن الاعداء  
 فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتكفوا من اقامة النصره \* والعشر للمحتاجين كفاية  
 لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر \* انكم تصرون  
 بضعفائكم \* فكان الصنف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه  
 \* وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق  
 بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هي سبب  
 لوجوبه اصلا والنماء الذى تعلق به معنى العبادة وصفاتها كان معنى المؤنة فيه اصلا  
 ومعنى العبادة فيه تبعاقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال  
 الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخراج باعتبار تجدد الارض به تقديره باعتبار ان الخراج  
 سبب كما قلنا فى النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج  
 فى سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر \* ولم يجز التعجيل اى تعجيل العشر قبل الخراج لان  
 الخراج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل قبل الخراج مفوتا  
 لمعنى العبادة عنه ومبطلاله لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه  
 بقى مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغييره فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل  
 الخراج كتعجيل الزكوة فى الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله  
 يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك  
 النصاب النامى لانه لا يؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكان سبب

وكذلك سبب الخراج  
 الا ان النماء معتبر  
 فى الخراج تقديرا  
 لا تحقيا بالتمكن به  
 من الزراعة

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر في الخراج تقدير الاتحقيقا  
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخراج فلم يتعلق بحقيقة الخراج وعلق  
 بالتمكن من الزراعة لثلاثي تعطل حق المقاتلة \* فصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه باصل  
 الارض كما بينا في العشر \* وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان  
 الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان  
 عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه \* واناروا  
 الارض وعروها كثيرا معروها \* وقال عليه السلام \* اذا تابعتهم بالعين واتبعتم اذ تاب البقر  
 ذلتم وظهر عليكم عدوكم \* ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل  
 هذا بيت قوم الا دلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بمعمارة  
 الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في  
 الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم  
 واوجب الصرف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبدأ  
 الخراج على المسلم لان فيه نوع صفار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة \* ولا يقال بان وجود  
 الخراج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر كما كتساب  
 المال فقط كما كتساب مال تجب فيه الزكاة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل  
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة \* ولان الاشتغال بالزراعة مع  
 الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لان نفس الزراعة قال عليه السلام \* اطلبوا الرزق في  
 خبايا الارض \* ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكانت اكتسابا \* ولان معنى الزراعة غير  
 معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع \* ولذلك لم يجتمع  
 عندنا في الارض ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة  
 وجوب لان كل واحد مؤنق في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب  
 واحد لا يجب حكمان مختلفان \* وقولهم محل كل واحد مختلف لا يعني عنهم شيئا لان المحل قد يكون  
 متحدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة \* وقد روى الاملي في مسنده عن ابي حنيفة عن جابر عن  
 ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم \* لا يجتمع في ارض  
 مسلم عشر وخراج \* وكذلك ائمة العدل والجور لم يشغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاختلاف  
 قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث  
 لا الصلوة لان النبي عليه السلام \* لا وضوء الا عن حدث \* وحرف عن في مثل هذا الموضوع يدل على  
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام \* ادوا عن تمونون \* ولانه يتكرر بتكرار الحدث تكرر الصلوة  
 بتكرار الوقت ولا يتكرر بتكرار الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء  
 فعلم ان السبب هو الحدث \* ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له  
 لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لخصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه \* والصحيح ان  
 سبب وجوب الطهارة الصلوة اعنى وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لانها هي الطهارة تصاف

فصار مؤنة باعتبار  
 الاصل وعقوبة  
 باعتبار الوصف  
 لان الزراعة عمارة  
 الدنيا واعراض  
 عن الجهاد فكان  
 سببا لضرب من  
 المذلة ولذلك لم  
 يجتمع عندنا وسبب  
 وجوب الطهارة  
 الصلوة لانها تنسب  
 اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل \* وتقوم بما اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرط الشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متملق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح + وهذا لان الشرط تبع للشرط فيتملق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاله فلا يسبق تبعه للشرط \* ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا \* والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نور اعلی نور وبعده تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر \* حتى لم تجب قصد الكنهناء عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى في ذلك حديث \* الا يرى انه اى الحدث ازاله اى للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا للشيء ومن يلاله لا يصلح سبب له \* ولا يتخالف في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطها يقتضى تقدمها كونها مضافة الى الصلوة وحكمها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرط الاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة بتغيرهما \* ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضي قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب \* لانا نقول وجوب الصلوة وادائها سبب لوجوب الطهارة للشرعيةها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضح قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذا الشرط راعى وجوده لا وجوده قصدا قوله ( وسبب الكفارات ) اى سبب وجوبها ما ضيفت الكفارات اليه \* من امر دائر اى متردد بين حظر واباحة \* مثل الفطر في رمضان بصفة الجنابة فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور كذا في شرح التقوم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب \* وقتل الخطاء لانه دائر بين الخطر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور \* وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جنابة على الاحرام \* وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذاتها الا انها جرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى في غيرها فدارت بين الخطر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شيء من

وتقوم بها وهو شرطها فتعلق بها حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا الا يرى انه ازاله وتبديل فلا يصلح سبب له واما اسباب الحدود والعقوبات فانسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات مانسب اليه من امر دائرين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادوة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محذور وفعله لا يوصف بالخطر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله \* واليمين \* ايمن سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرف قال الله تعالى \* ذلك كفارة ايمانكم \* ويقال كفارة اليمين لانها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره \* وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط \* هو يقول الكفارة مؤاخذه شرعت ستر للذنوب ومحوا للآثم فيتعلق بار تكاب محذور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بار تكاب الذنب محو له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى \* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم \* وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الخطر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الخالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمة والاحترار عن الهتك لا يحصل الا البر فوجب البر باليمين احتراز عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرار عن الوقوع في المحرم فاذا فوات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفوت باء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها \* فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما لثبوت الخلف به او لانتم يقام مقام الاصل وهما اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة \* قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجهة للكفارة عند الحنث لاقبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال \* ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الا ان فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتفسير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء \* لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبق بالكفارة وباق الكلام مذكور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محذور فيصلح سببا للكفارة \* وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان انظر محذور والعود مباح فاذا اجتمع اصر السبب دأرا بين الخطر والاباحة قال الله تعالى \* والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا \* الآية اضافة اليهما \* وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها  
وقتل العمد واليمين  
الغموس واشباه  
ذلك لا يصلح سببا  
للكفارة ويفسر  
ذلك في موضعه ان  
شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة وبيان ان العمد والغموس واشباههما لا يصلح سببا \* نذكره في موضعه اى فى المبسوطان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او فى هذا الكتاب بعد باب القياس قوله ( وسبب المعاملات ) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدر اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد \* بتعاطيها اى بمباثرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله \* فان قيل لما كان البقاء متعلقا بما كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها \* قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا \* وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابو زيد وشمس الأئمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرت فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان فى التغلب فساد او فى الشركة ضياع فان الاب متى اشبهه يتعذر ايجاب المؤنة عليه واديس الام قوة كسب الكفريات فى اصل الجيلة \* وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المالم بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس الكفياتها لا يكون حاصلها فى يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمالم فشرع سببا كتساب المالم وسببا كتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما فى التغلب من الفساد والله لا يحب الفساد \* هذا الذى ذكرناه وطريقة القاضى الامام ابو زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ \* فالمتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها او اوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوايق نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طال \* وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك حقا \* او نصاعلى ما قال تعالى \* ان اشكرلى ولو الديك \* وقال عليه السلام \* من ازلت عليه نعمه فليشكرها \* فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم \* وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكر او هو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال \* افلا اكون عبدا شكورا \* اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه \* ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة \* منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة \* ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له به من الثقل والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحاء \* ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات \* ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات \* فالايان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان به من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر النعم واجب فكان النعم معرفة وجوب شكر النعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات  
تعلق البقاء المقدر  
بتعاطيها والبقاء معلق  
بالنسل والكفاية  
وطريقها اسباب  
شرعية . موضوعة  
للملك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل ومعرفة او جوب الايمان بالنظر في سببه وهو العلم بالعقل \*  
 ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها  
 بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت \* ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء  
 الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر  
 قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة \* ووجبت الزكوة شكر النعمة المال  
 فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا يتكثر له عددا  
 ولا يطمع منه مكافاة قد ماحول من اصناف المال واوتى من النشطة في فنونها \* ووجب  
 الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته و اظهار الشرف فصار  
 امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف  
 بمقاساة شدائد السفر قدر القلب في الزعم في حالة الإقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا  
 ان اسباب هذه العبادات النعم \* والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام  
 علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم \* واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من  
 الكتاب \* بتوفيق الملك العزيز الوهاب \* كاشفين للحجب عن حقائق معانيه \* رافعين  
 للاستار عن دقائق مبانيه \* فلننقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير \* مستمدين لافيق  
 من الله عز وجل على تهديته وتوفيقه \* شاكرين له على نعمه وافضاله \* ومصلين على خير  
 البرية محمد واله \* والحمد لله ولا وآخرا

## ﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله  
 عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق باخر  
 هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختر لفظه  
 تشمل الكل \* ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة  
 من الخاص الى المفتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه  
 الفصاحة والبلاغة فيجربى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها  
 فرع الكتاب في كونها حجة \* وتفارقه في طرق الاتصال لينا فان الكتاب ليس له الا طريق  
 واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه  
 الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها \* وقوله ويختص السن به تأ كيد ولا يقال  
 التواتر لا يختص بالسن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا \* لانا نقول  
 اختلاف الطرق يختص بالسن والتواتر داخل في الطرق فيصح ايراده \* ولما كان هذا القسم  
 كلاما في اخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه \* فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص  
 من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتنى عينك \* ومنه  
 قول ابى الطيب \* شعر \* وكم لظلام الليل عندي من يد \* تخبر ان الماثوية تكذب \* ولكنه

## ﴿ باب بيان اقسام ﴾

## ﴿ السنة ﴾

قال الشيخ الامام  
 رضى الله عنه اعلم  
 ان سنة النبي عليه  
 السلام جامعة للاصر  
 والنهى والخاص  
 والعام وسائر الاقسام  
 التى سبق ذكرها وكانت  
 السنة فرما للكتاب  
 فى بيان تلك الاقسام  
 باحكامها فلانعيدها  
 وانما هذا الباب لبيان  
 وجوه الاتصال وما  
 يتصل بها فيما يفارق  
 الكتاب ويختص  
 السن به وذلك اربعة  
 اقسام قسم فى كيفية  
 الاتصال بنا من رسول  
 الله عليه السلام وقسم  
 فى الانقطاع وقسم  
 فى بيان محل الخبر  
 الذى جعل حجة فيه



حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني \* واختلافوا في تحديده  
 فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه  
 الخبر ويفرق بينه وبين الموضوع الذي يحسن فيه الامر ولو لا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة  
 لما كان كذلك \* ورد بان العلم الضروري بالفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر  
 بعدم معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم \* وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب \*  
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب \* وقيل يحتمل الصدق والكذب \* واعترض على هذه  
 الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب  
 ايضا فلا تكون جامعة \* ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق  
 بانه الخبر الموافق للخبر والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا \* وقيل هو  
 كلام يقيد نفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات \* واعترض عليه بانه ليس بمنع  
 لدخول نحو قولك القلام الذي لم يداو ايس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو  
 الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام \* ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين  
 حكم فيه نسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها \* واما قال امرين دون  
 كلمتين او لفظين يشمل الخبر الفسافي \* وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة \* وقال  
 يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية \* وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ  
 المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان  
 خالفته وليس للامر ونحوه ذلك \* ثم انه يقسم اقسام ثلاثة خبر يعلم صدقة يقين مثل خبر الرسول  
 والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه يقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس  
 والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يحسن بخلافه او اخبر بما يخالف النص  
 القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك \* وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب  
 ما ترجم جانب صدقه كخبر العدل \* وما ترجم جانب كذبه كخبر الفاسق \* وما استوى طرفاه  
 كخبر المجهول \* فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقته وقيد  
 بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل  
 او دل قول الصادق على صدقهم \* والتواتر لفة تتابع امور واحدا بعدوا واحدا مأخوذ من الوتر  
 يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وتر وتر آمن غير ان تقطع ومنه جاؤا تترى اي  
 متتابعين واحدا بعدوا واحدا \* واما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته  
 فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية \* ثم اتفقوا على ان من شرطه  
 تكثير الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضع وهو معنى  
 قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عاقلين بما اخبروا واعمالا يستند الى الحس  
 لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العالم بخبرهم \*  
 وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستويين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد  
 واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس  
 الخبر قاما الاتصال  
 برسول الله عليه  
 السلام فعلى مراتب  
 اتصال كامل بلاشبهة  
 واتصال فيه ضرب شبهة  
 صورة واتصال فيه  
 شبهة صورة ومعنى  
 اما المرتبة الاولى فهو  
 المتواتر وهذا

﴿ باب المتواتر ﴾

قال الشيخ الامام  
 رضى الله عنه الخبر  
 المتواتر الذي اتصل  
 بك من رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم  
 اتصالا بلاشبهة حتى  
 صار كالعابن المسموع  
 منه

مادونها كاربعة بننة شرعية يجوز للقاضي عرضها على الزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلًا بقول الاربعة لما كان كذلك \* وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم \* وقيل اربعون بقوله تعالى \* يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين \* وكانوا اربعين فلوام يقد قولهم العلم لم يكونوا حسبًا لاحتياجه الى من يتواتر به امره \* وقيل سبعون لقوله تعالى \* واختار موسى قومه سبعين رجلا ابقاتنا \* وانما خصهم الامر ولا يخفى ان هذه تحكيمات فاسدة وانما تمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب، مضطربة اذا ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والتصحیح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقه على الاخبار لانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم \* والدليل على انه غير مختص بعددنا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلًا لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلًا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدرج ويحوي كما يحصل الشيع بالاكل والرى بالماء والسكر بالخر بالتدرج واتقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك \* ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه بقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا \* وقوله وذلك اى صيرورته بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لا يخصصي عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد الخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لا مكان للتواطؤ مدخل في خبرهم عادة فنشترط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعًا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقهم عن الحجج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين \* وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنة الكذب والمجازفة فنشترط عدمهما \* وعند العامة ليس بشرط لاقطاع وقوله وتبين اما كنهم اى تباعد هاشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفعه امكن التواطؤ \* وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطنى بقعة واحدة او بلدة واحدة \* ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان \* وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع الاحتمال واطهر في الالتزام على الخصوم لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ \* والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يجد ولم يجب بانهم كانوا اكفرة فلا يكون تواترهم موجبًا للعلم \* حتى صار كالمعين المسموع منه اى حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا ما بنت الرسول عليه السلام وسمته منه بحاسة سمعتك وليس افظ المعان في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم  
لا يخصصي عددهم  
ولا يتوهم تواطؤهم  
على الكذب لكثرتهم  
وعدالتهم وتبين  
اما كنهم ويدوم  
هذا الحد فيكون اخره  
كاوله واوسطه كطرفيه  
وذلك مثل نقل  
القرآن والصلوات  
الخمس واعداد  
الركعات ومقادير  
الزكوات

\* والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك\* ولو قيل  
 كالمعين والمسموع لكان احسن\* ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم  
 والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع دون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم  
 بالمعين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح هذا الطريق  
 وصف الكلام بكونه معانيا كما يصح وصفه بكونه مسموعا\* وما شبه ذلك مثل اروش الجنائيات  
 واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله ( وهذا القسم ) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه  
 شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما  
 ضروريا\* وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام\* والبراهمة  
 وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا  
 علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظنا\* وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمأنينة\* لا علم يقين  
 ويريدون به ان جانب الصدق يترجم فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر  
 ولكن لا ينبغي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمأنينة اقرب الى  
 اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا\* ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب  
 عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا\* وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة و  
 ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنيينه في آخر الباب قوله ( وهذا )  
 اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجس فيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة جيدة بلحتمه  
 ضرر ذلك\* لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون  
 الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه\* ولا يقال لعل معرفة كونه مخلوقا من الماء حصلت  
 بالاستدلال بالولد فانه لما مات له انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم  
 معرفة النفس\* لاننا نقول ما ل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا  
 معقول اذ الفعل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر\* ولا دية لان طريق معرفته بالخبر والسماع  
 ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام\* ولا دية لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان  
 فيما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام  
 تحصيل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملاحظة وانظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد  
 يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان  
 والمشاهدة فكان منكروه كالمنكر له مشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة\* قال شمس  
 الاعمر حده الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون  
 ذلك وما نبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال  
 لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس  
 في انه مكابرة وجمود لما يعلم اضطرارا بمنزلة اللام مع من يزعم انه لاحقيقة الاشياء المحسوسة  
 \* فقول اذا رجعت الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالعبارة\*  
 وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان\* وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك وهذا  
 القسم يوجب علم  
 اليقين بمنزلة العيان  
 علما ضروريا  
 ومن الناس من انكر  
 العلم بطريق الخبر  
 اصلا وهذا رجل  
 سفيه لم يعرف نفسه  
 ولا دية ولا دنياه  
 ولا امه ولا اباه مثل  
 من انكر العيان وقال  
 قوم ان المتواتر  
 يوجب علم طمأنينة  
 لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يَحْتَمَلُ ان يتخالجه شك او يعتربه وهم قالوا ان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ﴿ ٣٦٣ ﴾ الجوس قصة زرادشت العين و اخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان \* و علم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحدا ما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يَحْتَمَلُ ان يتخالجه) اى يقع فيه شك \* او يعتربه اى يغشاه ويدخله \* وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لاننا نوافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكننا نعنى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا الاطمئنان القلب اليه قال الله تعالى اخبار عن ابراهيم عليه السلام \* ولكن ليطمئن قلبي \* اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليحققى الخلاف قالوا لان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد و بانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لان قلب الجاهل متمتع وهو متمتع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون الخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع و اذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجاهل الغير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم فى الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد و وقوع العلم اليقيني به مبنى على تصورهما لاجل حاله ثم اذا اتنى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار الجوس عن زرادشت العين فانه خرج فى زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ و ادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك و اطبقت الجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر من اعدادهم كان ذلك كذبا يقين اذ لو كان صدقا لم منه صحة دعواه وهى باطلة يقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا واذلك نفلا متواتر او عددهم لا يخفى كثرة ووفور آثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا يقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يبريداره فيسمع النوح ويرى اثار التهمؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتليس لغرض كان لاهله فى ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة \* وهذا اى القول بان التواتر يوجب علم طمانينة لايقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا فى زماننا الا بالقل فاذا لم يوجب التواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد فى زماننا بنبوتهم و حقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح \* وضماى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال \* وتحقيقا اى يدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لورجعت الى الاستدلال \* و ذكر فى الميزان ونوع من العقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه \* والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما يتصور ان يجتمعوا على ما كل واحد ومشرب واحد فى زمان واحد اتفاقا \* وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبنا

عن العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمانية على ما فسره المخالف انما يقع بغفلة من التأمل لو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان  
امرا محتملا فاما امر يؤكده باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل التحقيق **﴿ ٣٦٤ ﴾** فلا كالدخل على قوم جلسوا للمأتم

يقع له العلم به عن غفلة  
من التأمل ولو تأمل  
حق تأمله لو ضح له  
الحق من الباطل فاما  
العلم بالمتواتر فلما يجب  
عن دليل او جب علما  
بصدق الخبر به  
لمعنى في الدليل لا  
لغفلة من المتأمل  
وصحابة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
ورضى الله عنهم  
كانوا قوماً عدوا لائمة  
لا يحصى عددهم  
ولا يتفق اما كتبهم  
طالت صحبتهم  
واتفقت كلمتهم بعدما  
تفرقوا شرقا وغربا  
وهذا يقطع الاختراع  
ولما تصور الخفاء مع  
بعد الزمان ولهذا  
صار القرآن معجزة  
لانهم عجزوا عن ذلك  
واشتغلوا ببذل  
الارواح فكان  
خبرهم في نهاية البيان  
قاطعاً احتمال الوضع  
يقينا بلا شبهة اذ لو  
كان شبهة وضع لما  
خفي مع كثرة الاعداء  
واختلاط اهل النفاق  
قال الله تعالى وفيكم  
سماعون لهم ذلك مثل

مع كون العقل صار قاعنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة  
في نفس الكذب امر غير متصور عادة \* وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اما كتبهم واختلاف همهم  
يمنع عن المواضع عادة \* وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم  
على الكذب لو غتبه الى الجاه والمال وانواع النفع والخوف الاضرار على نفسه وماله واهله  
بالامتناع عنه بمن يأمره بذلك وهذا الداعي بما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء  
البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف  
الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء  
واذالم يحزن ان يكون كذبا تبين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان  
مفيد العلم \* واعلم ان وقع باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك  
اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد  
تدقيقات عظيمة ومن بين اكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه  
بصفة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر  
وبناء الواضح على الخفي غير جائز فبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك  
وانترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (و الطمانية على ما فسره  
المخالف) جواب عما يقال سلنا ان توافوا مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانية القلب  
ولكن لانسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فليقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال  
من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته \* فقال الطمانية اى الاطمئنان على ما فسره المخالف  
فانه علم يتخالج شك او يعتربه وهم \* وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور  
لغفلة من التأمل حيث يكتب بالظاهر ولا تأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله  
وجد في طلب حقيقته لو ضح له فساد باطنه فاما امر يؤكده باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل  
التحقيقا فلا اى لا يوجب طمانية على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب \*  
طمانية فقال كالدخل وهو متصل بقوله لو ضح له فساد باطنه \* جلسوا للمأتم اى للمصيبة والمأتم  
عند العرب النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المأتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم  
فلان قال ابن الانبارى والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح \* يقع له العلم اى علم الطمانية \*  
وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكده باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم  
المواطاة وفي مثل هذا كما زاد المرء تأملا زادا يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان  
العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة \* ثم اشار الى المعنى الذى في الدليل بقوله وصحابة  
رسول الله صلى الله عليه ورضي عنهم كانوا كذا وذكرنا او صافا يؤثركل واحد في قطع توهم  
الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة  
بعد الافتراق \* ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابداء من عند انفسهم عادة \*  
وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع  
منهم لما تصور خفا اختراعهم مع بعد الزمان \* ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصو صامع بعد  
الزمان وكانه جواب سوال برده على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

غيره نقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحة الرسول عليه السلام  
مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقالوا تصور الاختراع منهم لم  
يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعادين فيهم لدعوة الطباع  
الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم  
السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند  
طول المدة وكثرة الاعداء \* ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء قطع \* صار القرآن معجزة  
اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم  
لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بمدت محفلهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال  
ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كالم تخف خرافات مسيلة وهذه ايات  
المتبين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول \* وذلك اى انقطاع احتمال  
الاختراع \* المتعنين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءنى فلان متعتنا اذا جاء يطلب زلتك قوله  
( واما اخبار زرادشت ) جواب عن تمسكهم بنقل الجوس قصة زرادشت بالتواتر \* والجواب  
عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل الجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة  
مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين  
ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لان باب الاعجاز فانا قدرنا  
المشعوذين يلبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثير \* واما ما روى  
انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فيبقى مملقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط  
التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رويوا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اى  
صغار قومه لافى كبارهم ولا فى الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم  
التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه \* الا ان اى لكن ذلك الملك وهو  
كشاسب \* لما رأى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان  
يؤمن به ويحمله احذارا كان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة  
حقوقهم فى كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول فى دينه  
وانما حمله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم فى الملك وكان الناس لا يعظمونه  
فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لاصل لها تروى بحال امره وتحصيلا لقصود الملك \* وقد  
سمعت عن بعض النقات انه كان للملك اخت جميلة فى نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد  
ان يتزوجها ولكنه كان يمنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة  
فنفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة وابع نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل  
ذلك منه وامر الناس بتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لاصل لها \*  
والثانى انان سلمنا تسليم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا بل بدل ذلك

فاما اخبار زرادشت  
فتخييل كله فاما ما  
روى انه ادخل  
قوائم الفرس فى بطن  
الفرس فاما روي  
انه فعل ذلك فى  
خاصة الملك و  
حاشيته وذلك آية  
الوضع والاختراع  
الا ان ذلك الملك  
لما رأى شهامته  
تابعه على التزوير  
والاختراع فكان  
العلم به اغفلة التأمل  
دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبى اذا ادعى شيئا لا يرد به العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدر اجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان الاعمى ادعى انه رسول من اصلين قديمين بزدان وآهر من وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فسادهم وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة استدر اجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدى الدجال الاعمى كما جاء به الاثر قوله ( وكذلك ) اى ومثل اخبار الجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت \* وقد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جملا فدلهم على شخص في بيت فمجموعا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر \* وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوفا ومرعش وفي بعض الروايات \* يوحنا ويوفنا ومتى ومارقيش ويحقق الكذب منهم قوله ( واما المصلوب ) جواب عما يقال الصلب امر مابن وقد شاهدته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الخلبنة والهيئة تغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعر فان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع \* وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدريعى سلما ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبهه كما بين الله تعالى بقوله \* ولكن شبه لهم \* وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقى الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فلقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء \* ثم رد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالشبه يؤدى الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شئ على غيره \* ويؤدى ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه \* ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئته وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالحجة وهي الحجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا\* فاجاب عنه بقوله  
 وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون  
 ليزدادوا طغيانا ومرضالى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه  
 قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه اثلا يؤدي الى التلبيس فانه قد قيل لو ادعى احد  
 النبوة بين قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواى  
 ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر اثلا يصير تلبيسا ثم فيه حكمة بالغة  
 وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المكاره عن الرسول كما دفع  
 شر ابى لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابى بكر حيث قال  
 ابولهب ابن صاحبك الذى هجانى اراد به قول الله تعالى \* ثبت يد ابى لهب \* وقوله فكان اى خبرهم  
 محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الآحاد \* مع ان الرواية بمعنى السبعة الداخلين على عيسى عليه  
 السلام فطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل  
 عيسى وصلبه \* بالتواتر فانه ليس تخييل ولا من خاصة لك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعنى  
 لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكين الشبهة في المتواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد في المتواتر  
 اصلا \* او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود بنية على التخييل وراجعة الى الآحاد  
 كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة بتواتر مخالفتها لقوله تعالى \* وما قتلوه وما  
 صلبوه \* والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها  
 بهذه النصوص المتواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا عترض  
 عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر به لا يزيد ثم رأه بعد حيا \* واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة  
 الانفراد فسيأتى جوابه \* ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا  
 ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر  
 محسوس وان الخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون  
 كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما يختلفوا في ان الشيء  
 اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علما انه مكتسب بمنزلة ما ثبت  
 من العلم بالنبوة عند معرفة الحجرات \* وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لا يخص به من يكون  
 من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان واحد في صفره يعلم اياه واه بالخبر كما يعلمها  
 بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا \* وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان  
 العلوم الاستدلالية كذلك \* قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل  
 من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا  
 بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تمننا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالى فيقوم  
 عليه الحجزة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خلفناكم قلنا من يخالف في هذا فانما يخالف بلسانه  
 او لخط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم لزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استد  
 راجا ومكرا على  
 قوم متعنتين حكم الله  
 تعالى عليهم بانهم  
 لا يؤمنون فكان  
 محتملا مع ان الرواية  
 اهل تغنت وعبادة  
 فطلت هذه الوجوه  
 بالتواتر والله  
 اعلم فصار منكر  
 المتواتر ومخالفة كافرآ



خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون انقضية  
الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر  
الضروريات كقولنا الشئ امان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود  
واللا كون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمنع انصاف الشئ الواحد بهما فالشئ امان يكون  
واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج  
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المقضية اليه والله اعلم

( باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني )

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الاحاد في الاصل  
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما نقلته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان  
منزلة المتواتر وهو اسم لخير كان من الاحاد في الاصل اي في الابداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى  
روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب \* وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول \* والاعتبار  
للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة  
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل  
خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما \* ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضاً من شهر يشهر  
شهر او شهرة فاشتهر اي وضوح منه شهر سيفه اذا سله \* واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض  
اي منتشر بين الناس \* واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر  
الواحد فلا يقيد الا الظن \* وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد  
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبدالرحمن بن  
عوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمته او خالتها وخبر جل بن مالك  
في الجنين وما شبه هذه الاخبار \* وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم  
يقين فبما دون المتوارر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل  
النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقا \* وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيعين وعامة المتأخرين  
\* قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر  
بجاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رجه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق  
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام \* وجه قول الفريق الاول  
من اصحابنا ان التابعين لما اجعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتقاقهم على  
القبول الا بجماع جههم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرواة واهذا سمينا  
العلم الثابت به استدلالا بالضرورة لان الله لا يكفر جاحده لان انكاره وجوده  
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدلا يتصور

( تواطؤهم )

( باب المشهور )

( من الاخبار )

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه المشهور  
ما كان من الاحاد  
في الاصل ثم انتشر  
فصار ينقله قوم لا  
يتوهم تواطؤهم على  
الكذب وهم القرن  
الثاني بعد الصحابة  
رضي الله عنهم ومن  
بعدهم واولئك قوم  
ثقات ائمة لا يتوهمون  
فصار بشهادتهم  
وتصديقهم بمنزلة  
المتواتر حجة من  
حجج الله تعالى حتى  
قال الجصاص انه  
احد قسمي المتواتر  
وقال عيسى بن ابان  
ان المشهور من الاخبار  
يضل جاحده ولا  
يكفر مثل حديث  
النسخ على الخفين  
وحديث الرجم  
وهو الصحيح عندنا  
لان المشهور بشهادة  
السلف صار حجة  
للمعمل به كالتواتر  
فصح الزيادة به على  
كتاب الله تعالى وهو  
نسخ عندنا وذلك

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار التواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذا التواتر بمنزلة السموع مندو تكذيب الرسول ككفر \* وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين \* ولم يستقم اعتباره اى اعتبار ما يثبت فيه من الشهمة او اعتبار كونه من الآحاد في الاصل \* في العمل اى في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى \* فاعتبرناه في العلم فارت في سقوط اليقين \* الا بما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالتواتر لكن العلم بالتواتر كان لصدق في نفسه لا لتقاطع توهم الكذب بالكلية \* والعلم بالمشهور وانفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعنى انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لا اعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمانينة قوله (وذلك) اى الزيادة على النص بالخبر المشهور \* مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام \* والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة \* ورجم النبي عليه السلام ما عزا وغيرهما \* والسبح على الخفين بحديث المغيرة وغيره \* والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه \* فصيام ثلثة ايام متتابعات \* وقد تحقق التسخيع معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله ته الى الزانية و الزانى \* يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم اتسخيع حكم الجلد في حقه \* وكذا قوله تعالى وارجلكم \* يتناول حالة التخفيف في ايجاب الغسل فزيادة التسخيع اتسخيع الحكم في هذه الحالة \* وكذا اطلاق قوله عز اسمه \* فصيام ثلثة ايام \* وجب جواز التفريق والتتابع فيه فتقيده بالتتابع اتسخيع جواز التفريق \* وايس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنصوص مثل المنصوص منه في القوة وان يكون متصللا متراحيا واما وجود الشرطان جيبا ثم النظائر الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى ابن ابيان ان هذا القسم يعنى الخبر الذي دون التواتر ثلثة انواع \* قسم يضل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثاني على قبوله \* وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويحشى عليه الاثم نحو خبر المسح على الخف شبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يحشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يحشى على جاحده

وذلك مثل زيادة  
الرجم والسبح على  
الخفين والتتابع في  
صيام كفارة اليمين  
لكنه لما كان في الاصل  
من الآحاد ثبت به  
شبهة فسقط به علم  
اليقين ولم يستقم  
اعتباره في العمل  
فاعتبرناه في العلم لانا  
لا نجد وسعا في رد  
التواتر وانما يشك فيه  
صاحب الوسواس  
ونخرج في رد المشهور  
لانه لا يمتاز عن التواتر  
الا بما يشق دركه لكن  
العلم بالتواتر كان  
لصدق في نفسه فصار  
يقينا والعلم بالمشهور  
لنفلة عن ابتدائه  
وسكون الى حاله  
فسمى علم طمانينة  
والاول علم اليقين

المأثم \* وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها  
 الفقهاء في باب الاحكام لانه ناظر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب  
 الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهادو الاثم في الخطأ  
 موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله

( باب خبر الواحد )

وهو الفصل الثالث والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال  
 اماثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة  
 ماتلقته بالقبول \* وهو كل خبر يرويه الواحدى المخبر الواحدوا الاثنان اى والاثنان \* لاعبرة  
 للعدد فيه يعنى لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة  
 النواتر والاشتهار \* ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثني والواحد  
 فقبل خبر الاثني دون الواحد \* وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ  
 بين الكل قوله ( وهذا ) اى خبر الواحد \* بوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب  
 علم يقين ولا علم ظاهريته وهو مذهب كثراهل العلم وجملة الفقههاء \* وذهب بعض الناس الى  
 ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل \* ثم منهم من  
 ابي جواز العمل به عقلا مثل الجبائى وجاعة من المتكلمين ومنهم من نعه سما مثل القاشانى  
 وابى داود والرافضة \* واخرج من منع عنه سما بقوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم اى  
 لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص  
 \* قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع اللفي يقتضى انتفاء اصلا وخبر  
 الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذى سماه الله تعالى علما في قوله عز اسمه فان علمتموهن  
 مؤمنات \* فلا يتناول له النهى لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى \* ان يتبعون  
 الا الظن ان الظن لا يغنى من الحق شيئا \* ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى  
 عدم جواز العمل \* لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ الرسول  
 مبلغ عنه \* وصوف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ما شرعه باوضح دليل فالى ضرورة له  
 فى الجواز عن الدليل القطعى الى ما لا يفيد الا الظن \* كيف وانه يؤدى الى فساد عظيمة وهى  
 ان الواحد لوروى خبرا فى سفك دم او استحلال بضع وز بما يكذب فنظر ان السفك والاباحة  
 بامر الله تعالى ولا يكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك  
 دم لا يجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واتهام الباطل  
 بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممثلون او مخالفون  
 \* بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من  
 باب الضرورة لانا نجهز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبق فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد  
 فيها على خبر الواحد \* وقوله وكذلك الرأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس فى

( باب خبر الواحد )

وهو الفصل الثالث

من القسم الاول وهو

كل خبر يرويه الواحد

او الاثنان فصاعدا

لا عبرة للعدد فيه بعد

ان يكون دون

الشهور والنواتر

وهذا يوجب العمل

ولا يوجب العلم يقينا

عندنا وقال بعض

الناس لا يوجب العمل

لانه لا يوجب العلم

ولا عمل الا عن علم قال

الله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم وهذا

لان صاحب الشرع

موصوف بكمال

القدرة فلا ضرورة

له فى التجاوز عن دليل

يوجب علم اليقين

بخلاف المعاملات

لانها من ضروراتنا

وكذلك الرأى

من ضروراتها

فاستقام ان يثبت غير

موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة \* ولان القياس ليس يثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والظاهر دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل \* وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لثبته تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى \* ولا تنف ما ليس لك به علم \* وذمه على اتباعه في قول جل جلاله \* ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون \* وقد انما قد الاجماع على وجوب الاتباع على ما تبين يستلزم افادة العلم بالحالة \* ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالتواتر \* ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولا سوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالتواتر فانه ضروري ووقوع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى \* واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اتوا الكتاب ليبنوه للناس ولا يكتوه منهم فكان هذا امر بالبيان لكل واحد منهم ونهيه عن الكتاب لانهم انما يكفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا اذا هبوا الى كل واحد من الخلق شرا و غير بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد \* ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم \* ولان اخذ الميثاق من اجل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاظهار الى كل واحد من السامع بالقبول منه والعمل به اذا امر الشرع لا يتخلوا عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان والزمي عن الكتمان سوى هذا \* واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الاترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب بما مور بالبيان بحيث لو امتنع عنه بما ثم لم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام ما مورين بالتبليغ وان علم قطعا بالوحى انه لا يقبل منهم \* واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به \* ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهي جواز العمل به \* لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز \* واما الفاسق فلان سلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر وروية الله تعالى بالابصار ولاحظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطئ تعلق من بعض دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة قوله (جل ذكره \* فلو لانقر من كل فرقة منهم طائفة) الآية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحدز لقوله تعالى \* لعلمهم يحذرون \* والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحدز والثلاثة فرقة والطائفة منها ما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لو وجب الحدز على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قائل بالفرق \* ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين \* لاننا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقبل هي اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى \* وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين \* الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى \* وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا \* انهما كانا رجلين انصارين بينهما مدافعة في حق فجاءكم احدهما الى النبي دون الآخر \* وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابي المنافق على ما عرف على انا لو جلدناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا يفتنى توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الآحاد الى التواتر \* ولا يقال سلمنا ان الرجوع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالمشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية لاننا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى \* لعلمهم يحذرون \* يشير الى وجوب القبول والعمل \* فاما الشاهد الواحد فلانسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا يرفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة \* وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون \* امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا \* ومنه قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله \* امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا ولا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممنوع \* ومنه قوله جل جلاله \* ان الذين يكتفون ما اتزلنا من البيئات والهدى \* الآية او عد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار اهدمه \* ومنه قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق نبيأ فبينوا \* امر بالتبين والتثبت وعلل بمجيئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره  
فلو لانقر من كل فرقة  
منهم طائفة وهذا  
في كتاب الله اكثر  
من ان يحصى واما  
السنة فقد صح عن  
النبي عليه السلام قبوله  
خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن له هذا  
 التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان قال الميت لا  
 يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية  
 امتناع صدور الكتابة عن الميت استحالة تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم  
 الدوات والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احتراماً لواعين  
 الاطنا ب قوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا  
 \* وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون  
 الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالباً للحق حتى قال له  
 بعض اصحاب الصوامع تلك تطلب الخيفية وقد قربوا منها فعليك بيثرب ومن علامة النبي  
 المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فامرته  
 بعض العرب وابعده من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نجيل مولاة باذنه حتى هاجر رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه  
 فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد  
 بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان  
 هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى الرداء عن كتفه  
 حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية  
 مع انه كان عبداً حينئذ \* وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى في الهدايا  
 ايضا \* وكانت المملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء  
 منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب \* وكان يجيب دعوة المملوك  
 ويعتمد على خبره اى مأذون \* وقبل شهادة الاعرابي في الهلال \* وقبل خبر الوليد بن عقبة  
 حين بعثه ساعياً الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجتمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله  
 تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو  
 \* ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد  
 الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام \* فانه بعث علياً رضى الله عنه الى اليمن اميراً \* وبعده  
 بعث معاذاً ايضا الى اليمن اميراً لتعليم الاحكام والشرايع \* وبعث دحية بن خليفة الكلبي  
 بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم \* وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميراً لالشرايع \* وبعث  
 عبدالله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى \* وعمر بن امية الضمري الى الحبشة \* وعثمان  
 بن العاص الى الطائف \* وخطب بن ابي بلنعة الى المنقوس صاحب الاسكندرية \* وشجاع  
 بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمير الغساني بدمشق \* وسليط بن عمرو العامري الى  
 هودة بن خليفة باليامة \* وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية \* وولى على الصدقات  
 عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر

مثل خبر بريرة في  
 الهدية وخبر سلمان  
 في الهدية والصدقة  
 وذلك لا تحصى  
 عدده ومشهور عنه  
 انه بعث الافراد الى  
 الافاق مثل علي  
 ومعاذ وعتاب بن  
 اسيد ودحية وغيرهم  
 رضى الله عنهم وهكذا  
 اكثر من ان يحصى  
 واشهر من ان ينحفي

ابن حزم و احامه بن زيد و عبدالرحمن بن عوف و ابا عبيدة بن الجراح و غيرهم ممن يطول ذكرهم  
 و انما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحج و لم يذكر في موضع مع انه بعث في وجه واحد عددا  
 يبلغون حد التواتر و قد ثبت بانفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسول الله و سعائه و حكمه  
 و ان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه و خلت دار هجرته عن  
 اصحابه و انصاره و تمكن منه اعداؤه و فسد النظام و التدبير و ذلك وهم باطل قطعاً قتيبن  
 بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر \* و هذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة  
 كذا ذكر الغزالي و صاحب القواطع قوله ( و كذلك اصحابه ) عملوا بالاحاد و حاجوا بها في وقائع  
 خارجة عن العدو و الحصر من غير تكبير منكر و لا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجاماعاً على  
 قبولها و صحة الاحتجاج بها \* فنهامت تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على  
 الانصار بقوله عليه السلام \* الائمة من قريش \* قبلوه من غير انكار عليه \* و منهار جوعهم الى خبر  
 ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام \* الانبياء يدفنون حيث يموتون \* و قوله عليه السلام  
 \* نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة \* و منهار جوعه الى توريث الجدة بنجر المفيرة  
 و محمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس و نفذه حكمه في القضية التي اخبر بلال  
 ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها \* و جوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل  
 الاصابع في الديعة حيث كان يجمل في الخنصر ستة من الابل و في البصر تسعة و في الوسطى  
 و السبابة عشرة عشرة و في الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة \*  
 و عن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم النبي عليه  
 السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضباني من دية زوجها \* و عمله بنجر عبدالرحمن بن عوف  
 في اخذ الجزية من المجوسى و هو قوله عليه السلام سنواتهم سنة اهل الكتاب \* و عمله بنجر جل  
 بن مالك و هو قوله كنت بين حادثين لي يعنى ضربتين فضربت احدهما الاخرى بمسطح فانت  
 جنيناً ميتاً فقتل في رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لولم نسمع هذا نقضنا فيه  
 برأينا \* و منها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريضة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله  
 عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال \* امكثي حتى تنقضي عدتك \* و لم يتكر  
 الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في نزل الزوج و لا يخرج ليلا و لانهار اذا  
 وجدت من يقوم بامرها \* و منها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي  
 و من قبوله خبر الواحد و استظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول  
 الله حديثاً فنعني الله بما شاء منه و اذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته و التحليف انما كان للاحتياط  
 في سياق الحديث على وجه واثلا يقدم على الرواية بالظن لالتهمه الكذب \* و منهار جوع الجمهور  
 الى خبر عايشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالقاء الخناتين \* و منها عمل ابن عباس بنجر ابي  
 سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربوا في القدر بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسب \* و منها  
 عمل زيد بن ثابت بنجر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

و كذلك اصحابه  
 رضي الله عنهم عملوا  
 بالاحاد و حاجوا بها

قد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث ﴿ ٣٧٥ ﴾ في كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها

واستفاضتها  
واجعت الامة على  
قبول اخبار الآحاد  
من الوكلاء والرسل  
والمضارين وغيرهم  
واما المعقول فلان  
الخبر يصير حجة بصفة  
الصدق والخبر يحتمل  
الصدق والكذب  
وبالعادلة بعد اهلية  
الاخبار يترجح  
الصدق وبالفسق  
الكذب فوجب العمل  
برجحان الصدق  
ليصير حجة للعمل  
ويعتبر احتمال السهو  
والكذب لسقوط علم  
اليقين وهذا لان العمل  
صحیح من غير علم  
اليقين الا ترى ان العمل  
بالمقياس صحیح بغالب  
الرأى وعمل الحكام  
بالبيئات صحیح بلا  
يقين فكذلك هذا  
الخبر من العدل يفيد  
علما بغالب الرأى  
وذلك كاف للعمل  
وهذا ضرب علم فيه  
اضطراب فكان دون  
علم الظمانينة واما  
دعوى علم اليقين به  
فباطل بلا شبهة

\* ومنها ما روى عن انس رضى الله عنه قال كنت اسقى ابا عبيدة و ابا طلحة و ابا بن كعب  
شرا با اذا اتانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها  
فقمتم الى مهرانس لنا فضربتنا الى اسفله حتى تكسرت \* ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء  
في التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت \* ومنها ما روى عن  
ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخبز اربعين سنة ولا ترى به بأسا حتى روى لنا رافع بن  
خديج ان النبي عليه السلام نهى عن الخبزة فانهينا \* وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي  
بن الحسين و محمد بن علي و سعيد بن جبيرة و نافع بن جبيرة و خارجة بن زيد و ابي سليمان بن  
عبد الرحمن و سليمان بن بشار و عطاء بن بشار و طاوس و سعيد بن المسيب و فقهاء الحرم و فقهاء  
البصرة كالحسن و ابن سيرين و فقهاء الكوفة و تابعيهم كعامة و الاسود و الشعبي و مسروق  
\* و عليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر \* و اعلم  
ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة  
بسحاء حاتم و شجاعة علي فلا يكون لقائل ان يقول ماذا كرموه في اثبات كون خبر الواحد  
حجة هي اخبار آحاد و ذلك بتوقف على كونها حجة في دور \* و لئن قال الخصوم لانهم علموا بها  
بل لعلمهم علموا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس و قران  
الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما علموا بها على ما قال عمر رضى الله  
عنه لو لم نسمع بهذا قضينا برأينا و حيث قال انه حتى روى رافع بن خديج الى آخره \* فان قيل  
ماذا كرمتم من قبولهم خبر الواحد معارض بنكارهم اياه في وقائع كثيرة \* فان ابا بكر رضى الله عنه  
انكر خبر المقيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة \* وانكر عمر رضى الله عنه خبر  
فاطمة بنت قيس في السكنى \* وانكرت عائشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم في تعذيب الميت بكاء  
اهله عليه \* وورد على رضى الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا  
انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لعدم الاحتجاج بها  
في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان رددهم بهض ظواهر الكتاب و تركهم بعض انواع  
المقياس و رد القاصي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل \* قوله (قد ذكر محمد في هذا)  
اي في قبول خبر الواحد \* غير حديث اي احاديث كثيرة و قد ذكرنا اكثرها فيما  
اوردناه \* و اختصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة و سلمان  
و تبليغ معاذ و غيرهما لوضوحها \* او معناه لم تذكرنا ما ورد محمد لشهرتها \* و لفظ التقويم  
و نحن سكتنا عنها اختصارا و اكتفاء بما فعل الناس قوله (واجعت الامة على) كذا اي  
الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في التنزع فيه \* و بيانه  
ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها بنيت على  
اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كفي  
الاخبار بطهارة الماء و نجاسته و الاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان



وان فلانا وكلني بيع هذه الجارية اوبع هذا الشيء \* واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرح \* وعلى قبول قول المفتي للمستفتى مع انه قد يجب بما يقفه عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع \* فان قيل الفرق بين المحليين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يتحج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما \* فلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه في الاخر وانما يرعى في الجمع والفرق ان وصف الذي يتعلق به الحكم دون ما عداه \* وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ايسر بحجج لان الضرورة متحققة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور دخبر الواحد لشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاحقنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه \* وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم \* منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق \* على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يردده) اراد به اننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالتواتر \* قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فاننا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين \* قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم اعلمهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجه عند ظن الصدق او سمو الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره محتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين \* ويجوز ان يكون جوابا عما يتسكك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالى بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الاجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرر الجواب اننا قدرنا في المحسوس والمعقول والمشروع انه قد يثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان اجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة اوطاقتين \* وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها \* وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن محجزا ولا يوجد الاعجاز في احادها \* ويجب بشهادة اثنين او اربعة على الفاضى ما لا يجب بشهادة واحد \* ويثبت بغسل الاعضاء الاربعة

لان العيان يردده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لاحالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدجت الاراس سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

اذالعقد فضل على العلم والمعرفة وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما

وعلموا وقال تعالى  
بمرفون كما يعرنا بنائهم  
فصح الاتلاء بالعقد  
كاصح بالعمل بالبدن  
ولهذا جوزنا القول  
بالنسخ قبل العمل  
وقبل التمكن من العمل  
والله اعلم واذا ثبت  
ان خبر الواحد حجة  
قلنا انه منقسم وهذا  
باب تقسيم الراوى  
الذى جعل خبره  
حجة

من حل الصلوة ما لا يثبت بمسئل عضو واحد \* ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة  
فمرنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخير عند الاجتماع  
من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة قوله (اذالعقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان  
العلم قد يكون بدون عقد القلب كما اهل الكتاب بحقيقة النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم  
حقيقته وكمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدوها وعلى العكس والعقد  
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد  
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم \* قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة  
من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم تعذر  
العمل بالقلب اعتقادا على اننا نمارقنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واساراتها  
لا باخبار الاحاد \* ولهذا اى ولان الاتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا  
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الاتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة

قال الشيخ الامام  
رضى الله عنه وهو  
ضربان معروف  
ومجهول والمعروف  
نوعان من عرف بالفقه  
والتقدم في الاجتهاد  
ومن عرف بالرواية  
دون الفقه والفتيا  
واما المجهول فعلى  
وجواما ان يروى عنه  
الفتاوى ويعملوا بحديثه  
وبشهادته وبصحته  
حديثه او بسكوته وان  
الطن فيه او يعارضوه  
بالطن والرد  
او اختلف فيه ولم  
يظهر حديثه بين  
السلف فصار قسم  
المجهول على خمسة  
اوجه

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وائس المراد بالقبول التصديق ولا  
بالرد التوكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول  
الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به \* ثم  
للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب ايمان بعض شرائطه لان حاصله  
اشتراط كون الراوى معرفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا وانما  
للقياس او مخالفه و ليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض \* اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة  
 وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير قوله  
 (و حديثهم حجة ان وافق القياس ام خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث \*  
 فان وافقه تأيده اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس  
 مؤيد له \* وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث ارادته لم يشتر هذا  
 المذهب عنه \* قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل  
 وهذا القول باطل سمع مستقبح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته  
 منه \* وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمدان القياس اذا عارضه واحدا فان كانت حلة القياس  
 منصوبة بنص قطعى وخبر الواحد ينفي وجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص  
 على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد \* وان كانت منصوبة بنص  
 ظنى يتحقق المعارضه ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه  
 والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة \* وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان  
 الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في  
 الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

(ثاني)

(٤٨)

(كشف)

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف، فمطلقاً \* فعند الشافعي وجه ورأى الحديث الخبر  
 راجح سواء كان الراوي عالماً بقيمها او لم يكن بعد ان كان عدلاً ضابطاً وهو مذهب الشيخ ابي  
 الحسن الكرخي \* وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلاً ضابطاً عالماً بوجوب تقديم خبره  
 على انقياسه والا كان موضع الاجتهاد \* وحكى عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد  
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسياً ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في  
 ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد \* فان ابن عباس لما سمع  
 اباه بيرة رضى الله عنهم يروى توضواً مما سمته النار قال او توضأت بما سمعت توضحاً  
 منه \* ولما سمعه يروى من حل جنازة فليتوضأ \* قال ايلزنا الوضوء من حل عيد ان  
 يابسة \* ورد على رضى الله عنه حديث بروع بالقياس \* ورد عن رضى الله عنه حديث فاطمة بنت  
 قيس بالقياس \* ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما يروى ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو كان ولد  
 الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع جملها وهذا نوع قياس \* وبان القياس حجة باجتماع السلف  
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو  
 ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى \* وبان القياس اثبت من خبر  
 الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس \* وبان القياس لا يحتمل  
 تخصيصاً والخبر محتمل فكان غير المحتمل اولى من المحتمل \* واحتج من قدم خبر الواحد على  
 القياس باجتماع الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد  
 \* فان ابا بكر رضى الله عنه نقض حكماً حكماً فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضى الله  
 عنه رأيه في الجبين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول  
 الله عليه السلام \* وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه  
 الضحاك بن مزاحم \* وترك ابن عمر رضى الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من  
 رافع بن خديج \* ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلظة على البائع عند الرد بالعيب  
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة \* وامامنا ذكر من ردهم  
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس عليه \* وبان الخبر يقين باصله لانه  
 قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو  
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً بمنزلة المسموع منه عليه السلام \* والرأي محتمل باصله في كل  
 وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان  
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن  
 بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالاً وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأي  
 اصلاً يعنى الاصل في الرأي الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط  
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر غرض واليقين في الخبر اصل  
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة  
 عارضا

اما المعروفون فالخلفاء  
 الراشدون وعبد الله  
 بن مسعود وعبد الله  
 بن عباس وعبد الله  
 بن عمرو بن ثابت  
 وعاد بن جبل وابو  
 موسى الاشعري  
 وعائشة رضى الله  
 عنهم وغيرهم ممن  
 اشتهر بالفقه والنظر  
 وحديثهم حجة ان  
 وافق القياس او  
 خالفه فان وافقه تأيد  
 به وان خالفه ترك  
 القياس به وقال مالك  
 رحمه الله فيما يحكى  
 عنه بل القياس مقدم  
 عليه لان القياس  
 حجة باجتماع السلف  
 وفي اتصال هذا  
 الحديث شبهة  
 والجواب ان الخبر  
 يقين باصله وانما  
 دخلت الشبهة في نقله  
 والرأي محتمل باصله  
 في كل وصف على  
 الخصوص فكان  
 الاحتمال في الرأي  
 اصلاً وفي الحديث  
 عارضا

ولان الوصف في النص كالخبر والرأى والنظر ﴿ ٣٧٩ ﴾ فيه كالسمع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البان

والخبر بان بنفسه  
فكان الخبر فوق  
الوصف في الابانة  
والسمع فوق الرأى  
في الاصابة ولهذا  
قدمنا خبر الواحد  
على الخبر في القبة  
فلا يجوز الخبر معه  
واما رواية من لم  
يعرف بالفقه ولكنه  
معروف بالعدالة  
والضبط مثل ابي  
هريرة وانس بن  
مالك رضى الله  
عنه فان وافق  
القياس عمل به وان  
خالفه لم يترك الا  
بالضرورة وانسداد  
باب الرأى ووجه  
ذلك ان ضبط حديث  
النبي عليه السلام  
عظيم الخطر وقد كان  
النقل بالمعنى مستفيضا  
فيهم فاذا قصر فقه  
الراوى عن ذلك  
معانى حديث النبي  
عليه السلام  
واحاطتها لم يؤمن  
من ان يذهب عليه  
شىء من معانيه بنقله  
فيدخله شبهة زائدة  
يخلو عنها القياس  
فيحتاج في مثله

بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا  
والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلماذا كان العمل بالخبر اولى \* وذ كر بعض  
الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الاثالث مقدمات \* ثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
\* ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيان \* فاما  
التمسك بالقياس فلا يتم الا بابع مقدمات او خمس \* ثبوت حكم الاصل \* وكونه معللا  
بالعلة الفلانية \* وحصول تلك العلة في الفرع \* وعدم الممانع في الفرع عند من يجوز  
تخصيص العلة \* ووجوب العمل به والاولى والخامسة يقينيان والبواقي ظنية واذا كان  
كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا لقوله  
(ولان الوصف في النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من  
حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر \* والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة  
سمع الخبر من الراوى \* والقياس عمل به اى تعديده الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل  
بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر \* والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى  
نصا لان القياس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع \* والخبر بان  
نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف \* في الابانة اى في اظهار الحكم  
واثباته \* والسمع فوق الرأى في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجرى  
في المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف \* واما ما تمسك الخصم به من رد  
الصحابة بالخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها  
ايضا \* وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط لان خبر الواحد  
حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله  
لاحتمال الكذب والسهو ومدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير  
متعلق بالوصف المستنبط ثابت في القياس دون الخبر \* وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس  
لا يحتمله قلنا الكلام في خبر ردوى مخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى  
خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس \* عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر \* وان خالف  
القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس  
مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لآخر  
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائد هذا الكتاب \* وقوله  
وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة \* وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب  
كثرى \* ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث  
رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصره  
اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت  
رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمر بن ميمون انه قال

صحبت ابن مسعود رضى الله عنه سنين ماسمته يروى حديثا الامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذى هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاج في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه \* ولهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضى نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في مجمل القصص او النقصان في محل الزيادة \* ثم هذا الكلام لما اوهم انه از درى بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كترى اعتذر عنه بقوله وانما نعى بما قلنا من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبي عليه السلام \* فاما ان نعى به الازدراء اى الاستخفاف بهم فعاد الله عن ذلك فان محمدا حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الخيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه مقلدا له فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضى الله عنهما لا اشترا كهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم ونفثه في ردائه على ما روى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداؤه حتى افيض فيه مقاتل فيضهما اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت على ففاض رسول الله عليه السلام فيها مقاتل فضممتها الى صدرى فما نسيت بعد ذلك شيئا \* لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعنى اذا تحققت الضرورة بانسد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا ناسخا لا كتاب وهو قوله تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس \* والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره \* معارضا للاجتماع فان الامم اجتمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يباغ بالخلاف بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وتراى العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارض \* وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجتماع بالحديث وانما ينسخ باجتماع اخر مثله قوله (وذلك) اى كون الحديث ناسخا عند

وانما نعى بما قلنا  
قصورا عند المقابلة  
بفقه الحديث فاما  
الازدراء بهم فعاد الله  
من ذلك فان محمدا  
رحمه الله يحكى عن  
ابى حنيفة رضى الله  
عنه في غير موضع انه  
احتج بمذهب انس  
بن مالك رضى الله  
عنه وقلده فما ظنك  
في ابي هريرة رضى  
الله عنه حتى ان  
المذهب عند اصحابنا  
رحمهم الله في ذلك انه  
لا يرد حديثه انما لهم  
الا اذا انسد باب الرأى  
والقياس لانه اذا انسد  
صار الحديث ناسخا  
لا الكتاب والحديث  
المشهور ومعارض  
للاجتماع وذلك مثل  
حديث ابي هريرة  
رضى الله عنه في  
المصنفاته انسديه  
باب الرأى فصار  
ناسخا لا الكتاب والسنة  
المروفة معارضا  
للاجتماع في ضمان  
العدوان بالمثل والقيمة  
دون التمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة \* او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة فى المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال \* لانصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر \* و يروى باحد النظرين \* و يروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث \* والتصيرية فى اللغة الجمع يقال صربت الماء وصرته اى جمته والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها فريزة اللبن \* والتخفيل بمعناها ايضا \* وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلبه الاولى والنظر الاخر عند الحلبه الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ \* ثم الشافعى رحمه الله جعل التصيرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما ثبت لغرور كان من البايع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كالمواشترى صبرة حنطة فوجد فى وسطها دكانا او اشترى قفة من اثمار فوجد فى اسفلها حشيشا \* والمذكور فى بعض كتبهم ان الغرير الفعلى منزل منزلة الالتزام اللفظى فصار كالمواشترى فشرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقائه العيب ولا يكون للمشتري ولا ية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقائه اللبن لا يعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا تعدم صفة السلامة فقلتها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار للغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شئ مشتبه فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتخفيل وهو اظهر على ما عليه عادات الناس فى ترويح السلعة بالحلب فيكون هو مغترا فى بناء ظنه على المحتمل والمحمول لا يكون حجة \* فاما الحديث فيخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس \* معارضاً للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديت ابى هريرة رضى الله عنه انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما مخالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والمبسوط \* واما الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى \* فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام \* من اعتق شقهضاله فى عبده قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا \* على ما بيناه فى باب الاداء والقضاء \* وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او اقيمة عند فوات العين وتعذر الرد \* ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايحاج التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون ناسخا ومعارضاً كما ذكر فى الكتاب \* وقوله فى ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضاً للاجماع اى يلزم من ائمه لهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم \* وقوله وفي وجوه اخرى ذكرناها في موضعها  
عطف عليه اي صار معارض الاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخرى \* وهي ما ذكر الشيخ في بعض  
مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من  
وجوه \* احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض  
لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي امدم التعدي \* ولا يضمن  
بالعقد لان ضمان العقد ينتهي بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن  
الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل  
كالجلب وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة  
الحادث بعد القبض ويصير كالكسب \* ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا للصوف  
فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض باقعة لم يسقط شيء  
من الثمن ~~نكدا~~ اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير  
مضمونا \* ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البائع حصته  
من الثمن كمالوا اشترى شيئين ثم ردا احدهما \* ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن  
مثل اللبن كيلا او دراهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او اكثر فلا وجه له في  
الشرع \* ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت الاجماع  
فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حله على تأويل وان بعد  
احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة مخفلة فندب النبي عليه السلام البائع الى الاسترداد  
صلحا لا حكما فابي بعة اللبن في ثلاثة ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر  
فقبل البائع الشاة والترورد الثمن صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لا حكما فظن الراوي  
انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بعبارة \* فان  
قيل انكم حاتم بغير الفقهية على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف  
بالفقه بين الصحابة فحجز المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناوقى سند اوراوية  
وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد \* قلنا قد روى خبر الفقهية كثير من الصحابة  
مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء  
الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن و ابراهيم ومكحول فلذلك  
وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني  
في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي  
هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوفا للمعائنة  
لانا ناتبع الصحابة فقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضى الله  
عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول  
ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل

وفي وجوه اخرى  
ذكرناها في موضعها

بالسنة\* وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكننا لانظن به وبجميع الصحابة الا الصدق\* واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصرة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين\* نأما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس\* قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى به دثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كاسمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العادلون لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه\* وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه\* قال ولان القياس الصحيح هو الذى يوجب وهن فى روايته والوقوف على القياس الصحيح معتذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار\* واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث جل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا ووجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ ولهذا قال كدنان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم\* وقبل ايضا خبر الضحاك فى تورث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهم لم يكونوا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة\* ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة رضى الله عنه فى الصائم اذا كل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس\* ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ لحديث المصرة واثبت الخيار للشترى\* وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ما جانا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فنبت ان هذا القول مستحدث\* واجاب عن حديث المصرة والعريية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها مخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لالفوات ففقه الراوى وان حديث المصرة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا\* وحديث العريية مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام\* والتر بالتمر مثل مثل كيل بكيل\* على انا لانسلم ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شية من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فبقي حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه\* وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين



والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما  
 المجهول) الى آخره \* اعلم ان عامة السلف وجاهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة  
 رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثناءه عليهم في آي كثيرة مثل قوله  
 تعالى \* والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم  
 ورضوعنه \* الاية وقوله عن اسمه \* والذين معه اشداء على الكفار \* وقوله جل ثناؤه  
 \* لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة \* في شواهداها كثيرة \* وبقول الرسول  
 صلى الله عليه وسلم \* اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم \* ولا شك انه لا هتداء من غير عدالة  
 وقوله عليه السلام \* لاندكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهباً ما ادرك مد  
 احدهم ولا نصيفه \* وقوله عليه السلام \* ان الله تعالى \* اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا \*  
 واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديله اعلى من تعديل علام الغيوب  
 وتعديل رسوله كيف ولو لم ير دأشاه لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد  
 وبذلهم الحج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد في موالاته الرسول ونصرته كافيا في القطع  
 بمدلتهم وامام اجري بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب  
 ما صار اليه وانه اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعن فيهم \* ولكنهم  
 اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من  
 صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تم القليل والكثير  
 وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على  
 طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس علما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا  
 اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه \* وكذا لو حلف زيدانه  
 ليس صاحب عرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق \* قال الغزالي رحمه الله الاسم لا ينطلق  
 الاعلى من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص  
 الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير  
 بل بتقريب \* قلت وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر \* وذكر في الكفاية  
 لابي بكر احد بن علي البغدادي ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانهم الامن اقام  
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين \* واذا عرفت  
 هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف  
 ذاته ابرواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا نسقه ولا طول صحبته وقد عرفت  
 عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم \* وعلمت ان وابضة  
 وسلمة ومقلا وان رأوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما  
 اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم \* ويؤيده ما ذكره شمس الائمة رحمه الله  
 وانما نعى بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فانما  
 ننى به المجهول في  
 رواية الحديث بان  
 لم يعرف الاجدث  
 او بمحدثين مثل  
 وابضة بن معبد

عرف بما روى من حديث او حديثين \* وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعتي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احتزبه عنها \* وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق صحبر بن البليدين الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده \* روى عن النبي عليه السلام انه قال فبين وطى جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة \* ومعقل بن سنان وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام \* فمقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في اخر سني معاوية \* ومعقل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبر اسنة ثلاث وستين \* ووابضة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب تزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبهات \* عن وابضة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر به النبي عليه السلام ان يعيد \* وقوله وشهدوا له بحجة الحديث ياران روايتهم عنه للقبول والعمل به لا لرد عليه \* صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالثقة والعدالة والضبط فيقال ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل ثقة وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا عليهم بعدالة هذا الراوى وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة \* وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه \* وان سكتوا عن الطعن بعد القل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحل الاعلى وجه الرضا بالمسوع والمرقى فكان سكوتهم عن الرد دليل التقير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرفت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك \* وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اى ان عمل به البعض وزد البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه \* مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع اى قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهر احتج مات عنها فلم يحب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأى فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبدو في رواية ثنى ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق  
ومعقل بن سنان فان  
روى عنه السلف  
وشهدوا له بصحة  
الحديث صار حديثه  
مثل حديث المعروف  
بشهادة اهل المعرفة  
وان سكتوا عن  
الطعن بعد القل  
فكذلك لان  
السكوت في موضع  
الحاجة الى البيان  
بيان ولا يتهم السلف  
بالتقصير وان  
اختلف فيه مع نقل  
الثقات عنه فكذلك  
عندنا مثل حديث  
معقل بن سنان ابي  
محمد الاشجعي في  
حديث بروع بنت  
واشق الاشجعية انه  
مات عنها هلال بن  
ابى مرة ولم يكن  
فرض لها ولا دخل  
بها فقضى لها  
رسول الله صلى الله  
عليه وسلم مهر مثل  
نساءها فعمل بحديثه  
عبد الله بن مسعود  
رضى الله عنه

والله ورسوله منه بريئ منه ارى فيها مهر مثل نسائها لاوكس فيه ولاشطط اى لانقص ولا مجاوزة  
 حد نقامه مقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب رواية الاشجعيين وقالنا شهدان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية من بنى رؤاس بن كلاب بمثل قضائك  
 هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله  
 عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام \*  
 ورد على رضى الله عنه فقال مانصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسب الميراث ولما اختلف  
 في قبوله اخذنا به لما ذكرنا \* وفي قوله للمخالف رأيه اشارة الى انه اتمارده لمخالفته القياس الذى  
 عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها الما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول  
 بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبا ايضا كما سنبين \* وقيل اتمارده  
 لمذهب تغردبه وهو انه كان تخلف الراوى ولم ير هذا الرجل لتخلفه \* وقوله اعرابي بوال  
 على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من  
 عادتهم الاحتباء فى الجلوس من غير ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا  
 اليه وعدم المبالاة باصابتة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر فى الصحاح بروع  
 اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح  
 لانه ليس فى الكلام فعول الاخروج وعتود اسم واد \* واعلم ان خبر المجهول مردود عند  
 الشافعي رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه  
 رد خبر فاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم  
 لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده \* وعندنا خبر المجهول من القرون  
 الثلاثة مقبول لان العدة كانت اصلا فى ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام \* خير الناس قرني  
 الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم \* الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة  
 الاعرابى فى رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر  
 عن رؤية الهلال \* اتشهد ان لا اله الا الله \* قال نعم فقال \* اتشهد ان محمدا رسول الله \* قال نعم فامر  
 بلا ان يؤذن فى الناس بالصوم وهذا رد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوسعي  
 او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته \* واما رد بعض الصحابة اخبار  
 المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر فى عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام  
 الخمسة المذكورة فى الكتاب \* ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا \* وقد ذكر فى القواطع  
 وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تعديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر \*  
 وينبغي ان يكون القسم الثانى مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه  
 \* ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف \* ويجوز ان يكون  
 القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا فى هذا القسم دون اقسامين الاوئين فيقبل  
 عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيساقطان ويخير الخبر بمنزلة ما لو املحقة

ورده على رضى الله  
 عنه للمخالف رأيه  
 وقال مانصنع بقول  
 اعرابي بوال على  
 عقبيه ولم يعمل  
 الشافعي رحمه الله  
 بهذا القسم لانه  
 خالف القياس عنده  
 وعندنا هو حجة  
 لانه وافق القياس  
 عندنا وانما يترك  
 اذا خالف القياس وقد  
 روى عنه الثقات  
 مثل عبد الله بن  
 مسعود وعلقمة  
 ومسروق ونافع بن  
 جبير والحسن ثبتت  
 بروايتهم عدالته مع  
 انه من قرن العدول  
 فلذلك صار حجة  
 وساعده عليه اناس  
 من اشجع منهم ابو  
 الجراح وغيره

ردو لا قبول فيلحق بالقياس الخامس \* ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لا وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا وبتأكد بالموت كيتا كد بالوطى لان بالموت ينتهي السكاح الذي هو عقد النكاح والشئ اذا انتهى تقرر كانه الصلوة والسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطى ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به \* وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شئ لان المعقود عليه يرجع اليها سالما فكان بمنزلة مالو طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب بزرده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال لافي الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك \* وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم \* ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلغيه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف \* وقوله وقد روى اي هذا الحديث عنه \* اي عن معقل \* الثقات اي العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعقمة وغيره من القرن الثاني ثبتت بروايتهم عنه وعلمهم به عدالتهم دليل ثان على وجوب العمل به \* وقوله مع انه اي معقلا من قرن العدول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية الجهول في الكفر والصلبا لا تقبل فكذا رواية مجهول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض يتقضه فاما الصبا والكفر في مجهول الحال فيهما فاصل فلا يترك الا يقين بعارضه فيفترقان قوله ( فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد ) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه فاتفقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولي كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكر او مستنكر لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته \* وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حبيد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «انا خاتم النبيين لاني بعدى الا ان يشاء الله» فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الاحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية \* ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لافي حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب \* وذكر الشيخ ابو عمرو والدمشقي اذا انفرد الراوي بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا \* وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقائه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراذه به جازماله من حذائه عن حيز الصحيح \* ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تقرده استحسانا حديثه ذلك ولم يحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر \* فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في رواية من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجهه التفرد والشذوذ من السكراة والضعف \* ثم قال والصواب في المنكر التفصيل الذي بيناه في الشاذاته بمعناه فلنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله ( واما اذا لم يظهر حديثه ) اي لم يبايعهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركه القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما يدنا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة فان قيل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافادة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضادا الى الحديث \* ولذلك اي ولو كان العدالة اصلا في تلك الأزمنة جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهل الصدق فاما في زماننا فنحج مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول العادل لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمه الله القضاء بشهادة المستور لانها كانت في زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الأئمة \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضوا الله عنهم بما روي يجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روي \* واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابي حنيفة رحمه الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به مالم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ \* وبعضهم قالوا لا يجب العمل به مالم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه رحمه الله \* وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول \* فالشافعي رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في ايجاب المهر في الفوضة \* واصحابنا قالوا الظاهر

واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قول لم يتركه القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الظمينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل في حق الاسلام \* واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة ثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري \* قال ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رجمهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة \* ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصارت المتواتر من الخبر يوجب علم اليقين \* وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية \* والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه \* والمراد من الظن في قوله والمستكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيدراجموا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم اثبوت فيدراجموا والمستكر منه المثابة \* وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي هو لم يقابل برده ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله (ومثال المستكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عند ما دامت في العدة وهو مذهب عمرو وعبد الله بن مسعود و ابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم \* وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حتى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى \* وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واجد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي رضي الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ان ابا عمرو وطلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم \* ليس لها نفقة ولا سكنى \* وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت حمارك لم يرك \* واما الفريق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لان نفقة الا ان تكون حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فوجبنا السكنى بعنوم قوله تعالى \* لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن \* الآية \* وقوله عن اسماء \* اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم \* فان كل واحد بم المبتوتة والمطلقة الرجعية \* ولم يوجب النفقة بالحديث بعنوم قوله تعالى \* وان كن اولات حمل فانتقوا عابهن حتى يرضن حملهن \* فانه بعنومه يدل على انتفاها عند عدم الحمل \* والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البين

ومثال المستكر مثل  
حديث فاطمة بنت  
قيس ان النبي عليه  
السلام لم يجعل لها  
نفقة ولا سكنى فقد  
رده عمر رضي الله عنه  
فقال لاندع كتاب ربنا  
ولاسنة نبينا صلى الله  
عليه وسلم يقول  
امرأة لا ندري  
اصدقت ام كذبت  
احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وخضانه له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه \* وعلو ناقوا انها محتسبة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة \* ولان في قراءة ابن مسعود رضی الله عنه \* اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم \* وقد بينا فيما تقدم ان بقرائه يزداد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى \* وان كن اولات حمل فانهن \* لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان بشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طال فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله \* حتى يضع حملهن \* واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لان نفقة الا ان تكونى حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات \* واما بن الحديث فقد روى عن عمر رضی الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضی الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمه بالكذب والغفلة والذسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاوه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى نقيها \* و اشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى \* لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن \* الآية ومن السنة ما قال عمر رضی الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة \* وعن عائشة رضی الله عنها انها قالت ما لفاطمة الاتقى الله تعنى في قولها لاسكنى والنفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم \* وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شئ تاله يده \* وقال ابو سامة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل \* وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشامى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال ويلك تحدث بمثل هذا \* ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة \* ورد عمر رضی الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم التكبر على ان مذهبهم فيه كذبه \* وقيل لسعيد بن المسيب ان تعد المطلقة ثلثا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افتتيت الناس انها استطلت على اجائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعد في بيت ام مكتوم \* وعن عائشة رضی الله عنها انها قالت لفاطمة انما يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشرة \* او تأويله ان زوجها كان غائبا واكل اخاء بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشير فابت فلم يقض لها بشئ آخر لغيبة الزوج كذا في الاسرار وغيره \* فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميناهم فكان من القسم الثالث فيذبح ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعي في المفوضة ولا يكون مستنكرا \* قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به من ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه ولقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا قوله ( وكذلك حديث بسرة ) اي وكحديث بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي في ان من فرج نفسه او غيره باطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعلي او ابن مسعود وابن عباس وعمار وابو الدرداء وسعد بن ابي وقاص وعمران الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال علي رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة انفي وكذا نقل عن جماعة من الصحابة \* وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه \* وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا \* وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه النقلة لما اجزت شهادتها انما اقوام الدين الصلوة وانما اقوام الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخا ما منهم احديري في مس الذكر وضوء \* وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان \* ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت بخسة من دم حيض وغايط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره \* فيه رجال يحبون ان يتطهروا \* والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا يمثل هذا الخبر \* واما السنة فاروى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله اني مس الذكر وضوء \* فقال لا \* وروى عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال \* ما ابالي مسسته ام مسست انفي \* فنبه على العلة وهي انه عضو طاهر \* وعن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا في الصلوة فقال \* لا بأس به \* \* وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب \* قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة  
بنت صفوان في مس  
الذكر من هذا القسم  
وانما جعل خبرا  
لعدل حجة بشرائط  
في الراوى وهذا



﴿ باب بيان شرائط الراوى ﴾ التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما بصورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل ﴿ ٣٩٢ ﴾ وكل وجود من الحوادث فبصورته

﴿ باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى ﴾

\* ما ذكر في البار المتقدم من كون الراوى معروفا ومجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به \* لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يتوهم بغيره كالعلم لا يقوم بالمعلوم بل بالعلم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوى وصفة له فلهاذا قيد بقوله من صفات الراوى قوله ( لان المراد بالكلام ) كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ماله صورة وهى ان ينظم من حروف متجانسة \* ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل \* لانه اى الكلام وضع للبيان اى لاطهار المعنى الذى وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنالا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز \* ولهذا لا يجب سجود التلاوة بقراءة البعاعند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمييز \* وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا تسمى كلاما فعرنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون يميز بين اسماء الاعلام فالايكون بهذه الصفة يكون كلاما بصورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لعدم معناه فهائم التميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه في الخبر ليصير خبره كلاما \* بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعنى لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتمييز ليقع صحيحا وكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه \* ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم \* فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة اى لا يكون جهة الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول \* بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق في خبره بالاستدلال \* وذلك بالعدالة والاتجار اى الاتناع عن محظورات دينه \* ليثبت به اى بالاتجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل باتجاره عن سائر ما يعتقد محظورا على اتجاره عن الكذب الذى يعتقد محظورا \* اولما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل اتجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فافظاها لانه لا يبال من الكذب مع اعتقاد حرمة ايضا فوقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرنا ان العدالة في الراوى شرط لكون خبره حجة قوله ( واما الاسلام ) فكذا ذكره بعض الاصوليين ان اشترط الاسلام في الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفساق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام ان يرجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط \*

ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانه يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما لكذب فباطل والكلام في خبره حجة فنصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانه شرط لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الاتجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط اثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بهار الخبر لان

الباب باب الدين والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصيره تهما في باب الدين فثبت بالكفر تهما زائدة لانقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهدوا له وهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا انتطاع الولاية (فاشار)

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لبثت الصدق اذ الكافر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كالو اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكافر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين اشد العداوة فتحملهم المعادة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عزذ كرمه \* لا يألونكم خبالا \* اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق اليمين فانهم كتبوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلماذا شرطنا الاسلام في الراوي قتيبن بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعادة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعيا \* وذ كر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دين نفسه \* وهذا اي واثبتت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم \* ثم اشار الى معنى آخر لدشهادته بقوله ولا تقطاع الولاية بمعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه \* وان يحمل الله لا كافر من على المؤمنين سبيلا \* واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا توجد وهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيان صدق الهجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا انفاية بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينها وجمعوا كل واحد شرطا على حدة \* ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصر و اعلى ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

باب تفسير هذه

الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضى الله

عنه اما العقل فنور

يضى به طريق

يبتداء به من حيث

ينتهى اليه درك

الحواس فيبتدى

المطلوب للقلب فيدرك

القلب تأمله توفيق

الله تعالى وانه لا يعرف

في البشر الا بدلالة

اختياره فيما يأتيه

ويذره ما يصلح له في

عاقبته وهو نوعان

قاصر لما يقارنه ما يدل

على نقصانه في ابتداء

وجوده وهو عقل

الصبي لان العقل

يوجد زائدا ثم هو

بحكم الله تعالى وقسمته

متفاوت لا يدرك

تفاوته فعقات احكام

الشرع بادنى درجات

كله واعتداله واقم

البلوغ الذى هو

دليل عليه مقامه

تيسيرا

قوله ( اما العقل ) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم \* شعر \* سل الناس ان كانوا لديك افاضلا \* عن العقل وانظر هل جواب محصل \* فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات \* واعترض عليه بانه لو كان جوهر االصح قيامه بذاته فبما ان يكون عقل بلا عاقل كاجاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع \* وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملواهما معنى واحدا وقالوا هذا امر معلوم ومعقول \* وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلالنا في المعنى الذى به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والجنون ولاشك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامدا الخلق ولا يوصف بالعلم الا قليل منهم \* وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان من نفسه \* ومختار الشيخ والقاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضى به طريق اصابت الحق والمصالح الدينية والدينية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسى المبصرات \* وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور والادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبعيرة التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لا يظهر الاظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستثير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور \* وقوله يبتداء مسندا الى الطرف وهو الجار والمجرور \* والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي تأمله الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا يتصح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بنايا الاحمال ذات حيوة وقوة وعلم الى سائر اوصافه الذى لا بد للبناء منه \* واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيبتها وسائر ما فيها من المجائب استدلل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله لذلك قوله ( وانه ) اى العقل لا يعرف في البشر اى الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبته امره \* ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعا الى ما في قوله فيما يأتيه ويذره اى يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبته ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد حكمية وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمية كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعاه على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

( الاستدلال )

الاستدلال بالاثار على المؤثر \* قال الشيخ في مختصر التوقيم فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والعاقول من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الانسان في اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله \* والله اخر حكمكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا \* ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان تبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبني التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال انبئية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذ لم تعارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهده به \* والمطلق من كل شيء يقع على كاله اى كاله في مسماه \* فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصورته مكلفا وقيام الحجية بخبره على الغير كمال العقل \* فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احرز بقوله في الشرع عن المعاملات \* لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لثقتان عقله فلان لا يوليه امر شرعه اولى \* ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لالثقتان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبي الى نفسه فالثقتان العقل فيظهر في امر الدين ايضا \* ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصل لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكروا بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الراى فكذا هذا الاترى ان اهل قباة قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بهم وهو الصلوة الى القبلة ولم يشكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتد في قبول خبر الواحد اجاع الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي \* ولان غالب احواله اللهو والامع والمساهمة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية \* واما اهل قباة فالصحيح ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بانفا يومئذ الا ان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لانه لم يكن بالغ الا ان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً \* وهذا اذا كان السامع والرواية قبل البلوغ فان كان السامع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذا خلل في تحمله لكونه ممزاجا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شيء  
يقع على كاله فشرطنا  
لوجوب الحكم  
وقيام الحجية كمال العقل  
فقلنا ان خبر الصبي  
ليس بحجة لان  
الشرع لما لم يجعله  
وليا في امردنياه ففي  
امر الدين اولى  
وكذلك المعتوه

الآثرى ان الشهادة بعد البلوغ .قبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية \*  
ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان  
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحمלוه بعد البلوغ وقبله  
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول  
رواية ما تحمלוه في الصبي بعد البلوغ \* ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين  
لحديث محمود بن الربيع حفظت حجة مجهار رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت معلقة في  
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدر \* وكذا الحكم اذا كان فاسقا او  
كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك  
والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتمل هذا ثم يشهدون بها فانها  
جائزة واذا كان هذا جازا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من  
الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يحفظوا قبل اسلامهم وادواها  
بمده كذا في الكفاية البغدادية \* وكذلك المعتوه اى وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبي  
ولا جنون فيشبهه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا  
تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل باعته فوق النقصان بالصباذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ  
ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى \* وآتينا الحكم صبيا \* فكان خبره اولى بالرمد من خبر الصبي \*  
وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اى القاصر ما يقارنه  
ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد اعلاه ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر الخبر  
مع انه في القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقم البلوغ مقامه تيسيرا الى  
آخر ما ذكرنا \* وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسير له قوله (واما الضبط) فكذا  
ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الا ضبط الذى يعمل بكلماته ويحفظ الخبر سماعه كما يحق  
سماعه بان يصرف همه اليه ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه وقد بينه الشيخ في آخر هذا الفصل  
\* ثم فهمه اى فهم الكلام ملتبس سماعه الذى اريد به معنى الغوى او الغوى والشرعى جميعا  
ثم حفظه ببذل الجهد ودله اى حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه \* ثم  
انثبات عليه اى على الحفظ بمحافظه حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بذكره وبذا كره  
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان \* على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على  
نفسه اى لا انساه ولا يسامح في حفظ الحديث بل يسي الظن بنفسه وبذا كره دائما مقدر ا فى  
نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذا الجزم سوء الظن \* ولهذا كان ابن مسعود رضى الله  
عنه اذ روى حديثا اخذه الهر وجعلت فرائضه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه فى اعلى  
درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة \* الى حين ادائه متعلق بقوله ثم انثبات عليه واما فسر  
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك  
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبره وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه  
الاداء كالتحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان  
تفسيره سماع الكلام  
كما يحق سماعه ثم فهمه  
بمعناه الذى اريد به  
ثم حفظه ببذل  
الجهد ودله ثم الثبات  
عليه بمحافظه حدوده  
مراقبته بمذاكرته  
على اساءة الظن  
بنفسه الى حين ادائه

( باعتبار )

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا وللهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطبة  
 في الصلح ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمّل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا  
 قال شمس الأئمة رحمه الله قوله ( وهو ) اي الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي الضبط  
 نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه للفقوى مثل ان يعلم ان قوله عليه  
 السلام \* الخنطة بالخنطة مثل بمثل \* بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الخنطة بالخنطة  
 وعلى تقدير النصب بيع الخنطة بالخنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة \* والثاني ان يضم الى  
 هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة  
 متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام \* لا يقضى القاضى وهو  
 غضبان \* متعلقة بشغل القلب \* وهذا اي ضبط الحديث بمعناه اللغوى والشعرى اكل النوعين  
 اي الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشبح والناقص اعد لابن مروان ولهذا قال بعده والمطلق  
 من الضبط يتناول الكامل اي الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما  
 بينا فى النقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط  
 الراوى فقه الحديث بما يقع خلل فى النقل بان يقصر فى اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤثر من  
 عن مثله اذا كان فقيها \* ولهذا اي ولاشترط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته \*  
 خلقته بان كان سهو ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه \* او مسامحة اي مساهلة لعدم اهتمامه  
 بشأن الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى \* والمجازفة التكلم من غير  
 خبرة وتيقظ فارسى معرب \* ولهذا اي ولاشترط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه  
 اي لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لقوات كمال الضبط  
 فى الاول ووجوده فى الثانى \* وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثار روى له عن  
 ابن عباس رضى الله عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو ونقلت  
 لجابر ان ابن شهاب اخبرنى عن زيد بن الاصم ان النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها  
 كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة زيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل زيد  
 بن الاصم البوال على عقبه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لانعراض رواية الفقيه وليس  
 ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه \* وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب  
 الشافعى فقد ذكر فى المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا  
 الترجيح اعمى يعتبر فى خبرين مرويين بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان  
 الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراءه على ظاهره  
 بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز  
 بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذى سمعه فر بما كان ذلك القدر وحده سبب الضلال \* وكذا  
 اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك  
 الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف \* وكذا ذكر فى القواطع ايضا قبيح ان قول

وهو نوعان ضبط  
 المتن بصيغته ومعناه  
 لغة والثاني ان يضم  
 الى هذه الجملة ضبط  
 معناه فقها وشريعة  
 وهذا اكهما والمطلق  
 من الضبط يتناول  
 الكامل ولهذا لم يكن  
 خبر من اشتدت  
 غفلته خلقته او مسامحة  
 ومجازفة حجة لعدم  
 القسم الاول من الضبط  
 ولهذا قصرت  
 رواية من لم يعرف  
 بالفقه عند معارضة  
 من عرف بالفقه فى باب  
 الترجيح وهو  
 مذهبنا فى الترجيح  
 ولا يلزم عليه ان نقل  
 القرآن عن لا ضبط له  
 جعل حجة

لان نقله في الاصل انما ثبت بقومهم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على

الشخ وهو مذهبا في الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لانعرفه من لا ضبط له اي لا يضبط المعنى الشرعي ولا الاعوى \* لان نقله في الاصل اي اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اي الخلق وكذلك في كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتحريف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تعالى عليهم فيقبل \* ولان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تباللفظ ولذلك حرم على الخائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة تتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل في ضبط النظم سواء صح العقل عن الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمعنى فصح النقل من يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله \* بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذا استفرغ الوسع بذل الطاقة ايضا \* ولو فعل ذلك في السنة اي بذل مجهوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان حجة ايضا \* وهو معنى ما ذكر في المعتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالاعجمي لا يرد لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمي ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معاني الكلام التي يفتقر اليها في الاستدلال \* ثم قد زدرى السامع بنفسه اي يستخفها ويستحقرها \* الى ان تصدى لاقامة الشريعة اي يتعرض لها على ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لساننا سأل ولسانها نك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون \* قيل هذا اشارة منه الى زهني ابى بكر وعمر رضي الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضي الله عنه \* وقيل هذا منه اشارة الى حاصل صغره وجهله \* وانما قصد بهذا التحديث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم على رضى الله عنه قال ملائ هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط \* فلذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة السامع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والام يحازف في الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة مبالاته فيرد خبره \* ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر الصحابة وادومهم صحبة وكان اقايم رواية \* وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم بمعنى في تقليد الرواية \* ولما قيل لزيد بن ارقم اتروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد \* ولهذا قلت روايات ابى حنيفة رجه الله حتى قال بعض الطاغين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الأئمة رجه الله

الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الخائض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن من لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة لانه لا يعدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينهى الى المجلس وقده مضى صدر من الكلام فرميا يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد زدرى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما لقي اليه ثم يفضي به فضل الله تعالى الى ان تصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

( قوله )

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٣٩٩ ﴾ طريق عدل المجادة وجائر للبنيات وهي نوحان ايضا

قاصر وكامل اما  
القاصر فثابت منه  
بظواهر الاسلام  
واعتدال العقل لان  
الاصل حالة الاستقامة  
لكن هذا الاصل لا  
يفارقه هوى يضلّه  
ويصدّه عن الاستقامة  
وليس لكمال الا  
ستقامة حديد رك مدام  
لانها بتقدير الله تعالى  
ومشيته يتفاوت  
فاعتبر في ذلك مالا  
يؤدى الى الحرج  
والمشقة وتضييع  
حدود الشريعة وهو  
رجحان جهة الدين  
والعقل على طريق  
الهوى والشهوة فقيل  
من ارتكب كبيرة  
قطعت عدالته وصار  
متهما بالكذب واذا  
اصر على مادون  
الكبيرة كان مثلها في  
وقوع التهمة وجرح  
العدالة فاما من ابتلى  
بشيء من غير الكبائر  
من غير اصرار فعدل  
كامل العدالة وخبره  
حجة في اقامة الشريعة  
والمطلق من العدالة  
ينصرف الى اكل

قوله (اما العدالة فكذا) \* هي في لغة عبارة عن ضد الجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب  
فعله وترك ما يجب تركه وعن الاستقامة يقال لان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق \*  
ويقال للمجادة طريق عادل لاستقامتها \* وجائر للبنيات بضم الباء وقبح النون وهي الطرق  
الحادثة من الجادة بغير حق \* وهي في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين  
\* وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له \* وفسرها البعض بانها عبارة عن  
اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي رحمه الله هي عبارة عن استقامة  
السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة  
جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب \*  
اما القاصر فثابت من ادنى من العدالة على تأويل المذكور \* بظواهر الاسلام واعتدال العقل  
مع السلامة عن فسق ظاهر فان من انصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة  
ويزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة \* وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان  
هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل  
والهوى ما زايله الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون  
وجه كالمعتوه والصبي عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم  
من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجابا لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل  
العقل على الهوى فيتبرجج الصدق في خبره \* لا يفارقه هوى يضلّه قال تعالى \* ولا تتبع الهوى  
فيضلك عن سبيل الله \* وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثاني كانه قال والكمال  
من الاستقامة بالاتزجار عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مدام اي غايته \* فاعتبر في ذلك  
اي في كمال الاستقامة مالا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اي احكامها فاشترط  
الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته  
وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل  
لانه حصل الخروج عن الحد المحدوده شرعا لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان  
غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشترط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ  
الانادرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل  
عقوا \* واضطربت كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي  
صلى الله عليه وسلم انه قال \* الكبائر تسع \* الاشرار بالله \* وقتل النفس المؤمنة \* وقذف  
المحصنة \* واليمين التمسوس \* والفرار عن الزحف \* والسحر \* واكل مال اليتيم \* وعقوق  
الوالدين المسلمين \* والاحادى الحرم \* اي الظلم في البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم في  
الحرم \* وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه  
اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة \* وذكر الغزالي  
رحمه الله في المستصفي لاختلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب

الوجهين



الكبار بل من الصغار ما يرد به كسرقة بصللة او تطفيف في خبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على  
 ركاكة دينه الى حد يستجرى على الكذب بالاعراض الديونية يرد به كيف و قد شرط في العدالة  
 التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول  
 في الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياسة \*  
 لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالباً فلا يكون قوله موثوقاً \*  
 قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فسادل عنده  
 على جرأته على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين  
 وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحليم ان ذلك له طبع لا يصبر  
 عنه ولو حل على شهادة الزور لم يشهد اصلاً فقوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه  
 ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض \* فهذا  
 يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبار والتحرز عن الصغار والمباحات التي تدل  
 على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغار \* ولهذا  
 اى ولا شرط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق  
 وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالتاً ولا فسقاً ولهذا لم يجز القضاء بشهادة  
 الفاسق ولم يجب بشهادة المستور \* وقال الشافعي رحمه الله للمالم يكن خبر المستور حجة فخبر  
 المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان  
 معرفته بالحديث الذي رواه وثبت ذلك مبنى على معرفة عدالتيه وهى غير معلومة فيكون هو ادنى  
 حالاً من المستور \* وتقدير الكلام للمالم يكن خبر المستور في غير قرون الثلاثة حجة مع انه  
 معلوم الذات كان خبر المجهول من انقرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا يرد اولى بالرد وقد  
 بيناه في الباب المتقدم \* وفي بعض الشروح ان معناه للمالم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول  
 اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف فالاول ان لا  
 يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف \* وفي الحقيقة المجهول والمستور  
 واحداً لان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لعلمية العدالة فيهم وخبر المجهول بعد انقرون  
 الثلاثة مردود لعلمية الفسق \* من الصدر الاول اى منهم ومن هو في معناه من القرنين  
 الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع \* على الشرط  
 الذي قلنا بان شهد الثقات بحجته وعلموا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن  
 يوافق القياس ولا يرد \* وذكر ابو عمرو والدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول  
 اقسام \* احدها المجهول العدالة ظاهراً وباطناً وروايته غير مقبولة عند الجماهير \* والثاني  
 المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض  
 ائمتنا فيقبل روايته بعض من رددوا رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار بنى

فهذا لم يجعل خبر  
 الفاسق والمستور  
 حجة وقال الشافعي  
 رحمه الله للمالم يكن  
 خبر المستور حجة  
 فخبر المجهول اولى  
 والجواب ان خبر  
 المجهول من الصدر  
 الاول مقبول عندنا  
 على الشرط الذي قلنا  
 بشهادة النبي عليه  
 السلام على ذلك القرن  
 بالعدالة واما الايمان  
 والاسلام فان تفسيره  
 التصديق والاقرار  
 بالله سبحانه وتعالى كما  
 هو بصفتيه وقبول  
 شرايعه واحكامه  
 وهو نوعان ظاهر  
 بنشوء بين المسلمين  
 وثبوت حكم الاسلام  
 بغيره من الوالدين  
 وثابت بالبيان بان  
 يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالرأوي ولان رواية الاخبار تكون عندهم يتعذر عليه معرفة العدالة في  
الباطن فاقصر فيها على معرفتها في الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب  
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنية في  
حقهم \* والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول  
العين ومن روى عنه عدلان وعينه قد ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادي  
قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له  
حكم العدالة بروايتها عنه قوله ( واما الايمان والاسلام ) فكذا هما ههنا عبارتان  
عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقبل تفسيرهما \* وذكر في التأويلات ان الايمان  
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا  
كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات \* وعن بعض المشايخ ان الايمان  
تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان \* وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اي  
يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل  
الوحدانية والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالهية وباسمائه  
الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى فائب  
عن الحس والفاث يعرف بالصفات والاسماء \* ويضم اليها ايضا التصديق والاقرار بلائكته  
وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خير منه وشره من الله عز وجل ويسائر ما يجب  
الايمان به ظاهر بنشوء بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال  
نشأت في بنى فلان نشأ او نشوا اذا شبت فيهم \* وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو  
ويصف جميع ما وجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير  
العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان  
مسلمنا حقيقة \* الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر  
الوصف على سبيل الاجال لا يكتفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبانه على  
التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الاترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف  
من هو لا يكون مؤمنا \* فقال الشيخ ما ذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه  
لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدر على بيان تفسير  
صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشرط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج  
وهو ان يصدق ويقر اجالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي للتبوت الايمان حقيقة  
ولهذا اي ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجالا فلنا الواجب لا يستوصف المؤمن فيقال  
اتؤمن بان الله تعالى واحدا لا شريك له قادر عالم حي سميع بصير مر يد خالق الى آخر اوصافه  
التي يجب ذكرها في الايمان \* او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وانما  
جاءه محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يصاب منه حقيقة الوصف \*

الا ان هذا كمال يتعذر  
شرطه لان معرفة  
الخلق باوصافه على  
التفسير متفاوتة وانما  
شرط الكمال بما  
لا حرج فيه وهو ان  
يثبت التصديق و  
الاقرار بما قلنا اجالا  
وان عجز عن بيانه  
وتفسيره ولهذا قلنا  
ان الواجب ان  
يستوصف المؤمن  
فيقال هو كذا فاذا قال  
نعم فقد ظهر كمال اسلامه  
الاترى ان النبي عليه  
السلام استوصف  
فيما روى عنه عن ذكر  
الجل دون التفسير  
وكان ذلك دأبه صلى  
الله تعالى عليه وسلم  
والمطلق من هذا يقع  
على الكمال ايضا بذلك  
امرنا بالكتاب والسنة  
قال الله تعالى يا ايها  
الذين آمنوا اذ جاءكم  
المؤمنات مهاجرات  
فاستخوهن الله اعلم  
بايمانهن وكان النبي  
عليه السلام يتمن  
الاعراب بعد  
دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقده ما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيفاف الابدليل ذلك الاعتقاد \* ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال \* اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله \* فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم \* وحين سأل جبريل عليهما السلام عن الايمان والاسلام تعلميا للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال \* والمطلق من هذا يقع على الكمال ايضا يعنى لا يكتفى في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجالا كفى سائر الشروط \* ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن \* اى اختروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيفاف بعد ان سمعن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيفاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الخرج \* واما السنة فهى ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله ( الان تظهر اماراته ) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكمال يعنى لا يكتفى في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيفاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط الاستيفاف \* وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة واتباء الزكوة واكل ذبيحتها فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحدثين المذكورين في الكتاب \* فاما من استوصف فيجهل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رجلا لله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبوية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانته من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة \* قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا بما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه \* قال شمس الامثمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظنى بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلانكاح بينهما حينئذ قوله ( فاذا ثبت هذه الجملة ) وهى ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاعمى والمحدود فى القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الان تظهر اماراته  
فوجب التسليم له كما قال  
النبي عليه السلام اذا  
رايتم الرجل يعتاد  
الجماعة فاشهدوا له  
بالايمان وقال النبي  
عليه السلام من صلى  
صلواتنا واستقبل  
قبلتنا واكل ذبيحتنا  
فاشهدوا له بالايمان  
فاما من استوصف  
فجهل فليس بمؤمن  
كذلك قال محمد  
في الجامع الكبير  
في الصغيرة بين ابوين  
مسلمين اذ لم تصف  
الايمان حتى ادركت  
فلم تصفه انها تبين من  
زوجها واذا ثبت هذه  
الجملة كان الاعمى  
والمحدود فى القذف  
والمرأة والعبد من  
اهل الرواية وكان  
خبرهم حجة بخلاف  
الشهادات فى حقوق  
الناس لانها تقتصر الى  
تمييز الدين بعدم العمى  
والى ولاية كاملة  
متعدية بعدم الرق  
وتقتصر بالانوثة  
ويحد القذف على  
ما عرف

توقفت على معان اخر لا تشترط في الخبر \* اما الاعبى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان  
 الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود  
 به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعبى بالاستدلال  
 وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التمييز  
 فكان الاعبى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييز زائد واما العبد والمرأة والمحدود في القذف  
 فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى  
 والشهادة بهذه المثابة \* وبالرق تعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنقص لان الولاية تستفاد من  
 المالكية \* والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تنصالح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيه ولهذا  
 اقيمت شهادة اثنين منهن مقام شهادة رجل واحد \* وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد  
 القذف ايضا وان لم تعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود في القذف فلفوات الولاية  
 اول نقصانها ردت شهادة هؤلاء \* فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين \*  
 احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع قد انزمت باعتقاده ان الخبر عنه مفترض  
 الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق في الخبر شابه ذلك المسموع من هو مفترض الطاعة فيلزمه  
 العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه  
 الامانة \* لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار  
 تقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه \* او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى  
 انقضاء عليه بعد اقامة اليانة بل يلزمه تقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه  
 الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء  
 بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة  
 وبيان هذا ان قوله عليه السلام \* لا صلوة الا بقرأة ليس في ظاهره الزام شئ على احد بل فيه  
 بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالبرة والثاني ان  
 حكم الخبر يلزم الخبر او لا يتم تعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا  
 جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون في الخبر وهو  
 الشهادة برؤية هلال رمضان \* بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء  
 فلا بد من كمال الولاية \* فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسليم ذلك  
 وبيان الفرق بينه وبين الشهادة \* وقد ثبت رواية الحديث من ابتلى بنهاب البصر من الصحابة  
 مثل عبد الله بن ام مكتوم وعثمان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر واثلة بن  
 الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احدانهم رووا قبل العمى  
 ام بعده \* وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فيما يشكل عليهم  
 من امر الدين فيتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب  
 الولاية لوجهين  
 احدهما ان ما يلزم  
 السامع من خبر الخبر  
 بامور الدين فانما  
 يلزمه بالتزامه طاعة  
 الله ورسوله كما يلزم  
 القاضى الفصل  
 والقضاء والسماع  
 بالتزامه لا بالزام  
 الخصم والثاني ان  
 خبر الخبر فى الدين  
 يلزمه او لا يتم تعدى  
 الى غيره ولا يشترط  
 بمثله قيام الولاية  
 بخلاف الشهادة فى  
 مجلس الحكم

عليه وسلم تأخذون ثلثي دينكم من عائشة وقد كانت رضى الله عنهما من علماء الصحابة رأيا ورواية \*  
وقد صح أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد  
خبره ان مولاه اذنه \* وسلمان رضى الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدرقة فاعتمد خبره وامر  
اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق  
وبعد عتقها \* وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقاه الامة بالقبول من غير تفحص عن  
التاريخ مثل نافع وسالم وعبدالله بن جبير ومحمد بن جبير. فدل ان الاعمى والمملوك والابن  
في ذلك كالصير والحر والذكر \* ثم المحدود في القصد في رواية الحسن عن ابي حنيفة  
رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى \* قالوا لئن لم يرد الله  
الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطى لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون  
الخبر حجة العدالة مطلقة \* وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابابكرة مقبول  
الخبر وام يشغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف  
الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة  
\* ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في  
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر  
عن غيره واحد من اهل العلم منهم احد بن حنبل وابوبكر الحميدى شيخ البخارى \* وذكر  
ابوبكر الصير في شرحه لرسالة الشافعى ان كل من اسقطنا خبره من اهل العقل يكذب  
وجدناه عليه لم نعد لقبوله توبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك  
بما افرقت في الرواية والشهادة \* وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد  
وجب اسقاط ما تقدم من حديثه \* كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث  
قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب  
بيان قسم الانقطاع \* والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين \*

وقد ثبت عن اصحاب  
رسول الله رواية  
الحديث من اتى  
بذهاب البصر وقبول  
رواية النساء والعبد  
ورجوعهم الى قول  
عائشة رضى الله عنها  
وقبول النبي عليه  
الصلوة والسلام خبر  
بريرة وسلمان وغيرهما  
والله اعلم اما المرتبة  
الثانية

تم الجلد الثاني من كشف الاسرار  
ويليه الجلد الثالث

فهرست الجلد الثاني من كشف اليزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	صفحة
١٢٢	٢ جمع القلة والكثرة
١٢٣	٣ الفرق بين الجمع واسم الجنس
١٢٩	٤ اسم الجمع واسم الجنس
١٣١	٥ معنى الطائفة والجماعة
١٣٥	٨ كلمة من تحتل الخصوص وكلمة كل من الاسماء
١٣٩	اللازمة الاضافة
١٤٣	٩ كلمة الجمع وبيان معنى التبديل وهو تفسير
١٥٢	الصفة
١٥٤	١٢ النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص العام
١٦٠	مفني قسمان
١٦٧	٢٠ افادة النكرة النفية العموم
١٧٠	٢١ تفصيل كلمة اى
١٧٣	٢٤ النكرة المفردة
١٧٧	٢٨ اذنى الجمع اثنان او ثثة
١٨١	٢٢ معنى فقد صفت قلوبكما
١٨٣	٢٣ (حكم المشترك والمؤل)
١٨٧	٣٤ الظاهر والنص والمفسر والمحكم
١٨٨	٣٦ بيان حكم النباش والطرار
١٩٠	٤٥ هل يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
١٩٢	٥٩ طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
٢٠٠	الشئين
٢٠٢	٥٩ المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
٢٠٣	المجاز
٢٠٦	٦٠ لا بد في الاستعارة من المستعار عنه والمستعار
٢١٠	له والمستعير والمستعار والامتار وما يقع به
٢١١	الاستعارة
٢١٢	٦٠ تعداد انواع المجاز المرسل
٢٢٢	٧٦ المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢٢٣	الحفية وعندهما بالعكس
٢٣٠	٨٤ القرء حقيقة في الحيز ومجاز في الطهر
٢٣١	٨٥ النكاح في الوطى حقيقة وفي المقدم
	مجاز
	٨٨ التوكيد بالخصوصة يتناول الاقرار
	والانكار
	٩٥ ما يترك به الحقيقة خسة انواع
	١٠٢ حديث اعمال الاعمال بالنيات ورفع عن اذى
	الخطا
	١٠٩ (حروف العطف)

صفحة	صفحة
٣٠٠	٢٣١
العزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب	حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة
وسنة ونقل وتعريف الفرض	وعقوبات محضة وكفارة
والواجب	٢٣٧
٣٠٢	لاعموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
معنى السنة والنفل والفرض	٢٤٣
٣٠٣	الفرق بين المقتضى والمحدوف
حكم الفرض والواجب	٢٤٥
٣٠٤	قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن
لاصلوة الا بفتح الكتاب	امنى الخطاء والنسيان من قبيل المحدوف لا
٣٠٥	المقتضى
السعي في الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند	٢٤٧
الشافعي وتأخير المغرب الى العشاء بالز دلالة	المحدوف عند القاضي الامام ابى زيد من
ليلة النحر	قبيل المحدوف والمقتضى امر شرعى
٣٠٧	ضرورى
الحطيم من البيت والطواف من ورائه	٢٥٢
٣٠٨	الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص
حكم السنة	كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما
٣٠٩	الثابت بإشارة النص فيصلح ان يكون
اطلاق السنة على قول الصحابي	عاما
٣١٠	٢٥٣
السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد وما	(مفهوم الموافقة والمخالفة)
يتعلق بالاذان والاقامة	٢٥٣
٣١١	مفهوم اللقب
تعريف النفل وحكمه	٢٥٦
٣١٥	مفهوم الصفة
حكم المكره على كلمة الكفر	٢٦١
٣١٦	ومن الوجوه الفاسدة القرآن في النظم يوجب
قصة مسلية الكذاب	القران في الحكم
٣١٧	٢٦٦
الامر بالمعروف اذا خاف القتل ومبارزة	ومن ذلك اختصاص العام بسببه
الغازي والمكره على ائتلاف مال الغير	٢٦٦
٣١٩	وما يختص بالسبب على اربعة اوجه
الصوم والافطار في السفر	٢٦٦
٣٢٠	اجمع الصحابة والتابعون على اجراء النصوص
العزيمة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعي	الواردة باسباب على عمومها وامثلة
بالعكس	ذلك
٣٢٢	٢٧١
المكره على شرب الخمر واكل الميتة او المضطر	ومن الوجوه الفاسدة ان الشافعي جعل
اليهما	التعليق بالشرط موجب لعدم
٣٢٤	٢٧٢
قصر الصلوة في السفر رخصة	بحث طول الحرمة
٣٢٨	٢٨٦
(باب حكم الامر والنهي في احدا دهما اى	تعريف المطلق والمقيد
الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده)	٢٨٦
٣٣٧	جعل المطلق على المقيد في حادثة واحدة
من مجد على شئ نجس لا تقصد صلوته عند	عند الشافعي
ابى يوسف رحمه الله	٢٨٨
٣٣٩	ما يتعد بالكفارات واعداد الركعات
(باب بيان اسباب الشرايع)	وظائف الطهارات
٣٣٩	٢٨٩
اختلاف الائمة فيمن ترك القراءة في بعض	وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابدا
الركعات	٢٩٥
٣٤٠	ما يتعلق بصدقة الفطر
بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب	٢٩٧
وووجوب الاداء	كفارة العين غير متتابع عند الشافعي بخلاف
٣٤٢	الظهار والتل
نفس الوجوب بالسبب وووجوب الاداء	٢٩٨
بالخطاب	(باب العزيمة والرخصة)
٣٤٣	٣٠٠
انما يعرف بالسبب باضافة الحكم اليه كقولك	اولوا العزم من الرمل سعة
صلوة الظهر وصوم الشهر وفتح البيت وحد	
الشرب وكفارة القتل :	

صفحة	صفحة
باطل يؤدي الى الكفر	٢٤٥ بيان سبب وجوب الايمان
٣٦٣ بيان ترجمة حال زرادشت الامين	٣٤٧ الفرق بين العلة والسبب
٣٦٧ منكر المتواتر ومخالفه كافر	٣٤٧ الوقت سبب لوجوب الصلوة
٣٦٨ الخبر المشهور	٣٤٨ سبب وجوب الزكاة النصاب
٣٧٠ خبر الواحد	٣٤٩ سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
٣٧١ الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل	٣٥٠ سبب وجوب صدقة الفطر رأس يونه
٣٧٣ بيان من بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم	٣٥٢ سبب وجوب الحج البيت
الى الاطراف من الاصحاب رضى الله عنهم	٣٥٣ سبب وجوب العمرة الارض النامية
٣٧٥ الخبر الواحد يفيد علم طمانينة	٣٥٤ سبب وجوب الخراج الارض النامية
٣٧٧ الراوى الذى جعل خبره حجة ضربان معروف	٣٥٥ سبب وجوب الطهارة فى الصلوة
ومجهول	٣٥٦ اسباب الحدود والعقوبات مانسب اليه من
٣٧٨ اما المعروف	قتل وزنا وسرقة
٣٨٤ اما المجهول	٣٥٦ سبب الكفارات مانسب اليه من الفطر وقتل
٣٨٨ المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة	الخالطى
وخبر الواحد علم غالب الراى والمستنكر منه	٣٥٨ سبب المعاملات تعلق البقاء المقذور بتعاطيها
يفيد الظن والظن لا يفيد من الحق شيئا	وعمد المتقدمين سبب وجوب العبادات نعم
٣٩٢ (باب بيان شرائط الراوى وهى اربعة العقل	الله تعالى
والضبط والاسلام والعدالة)	٣٥٩ سبب وجوب الايمان والصلوة والزكاة والحج
٣٩٤ تعريف العقل	٣٥٩ سبب بيان اقسام السنة
٣٩٦ اما الضبط	٣٦٠ باب المتواتر
٣٩٩ اما العدالة	٣٦٣ النول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول



كشفت الأسماء  
عن أصول فخر الإسلام البردوي

تأليف  
الإمام علاء الدين: عبد العزيز بن أحمد البخاري  
المتوفى سنة ٥٧٣هـ

الجزء الثالث

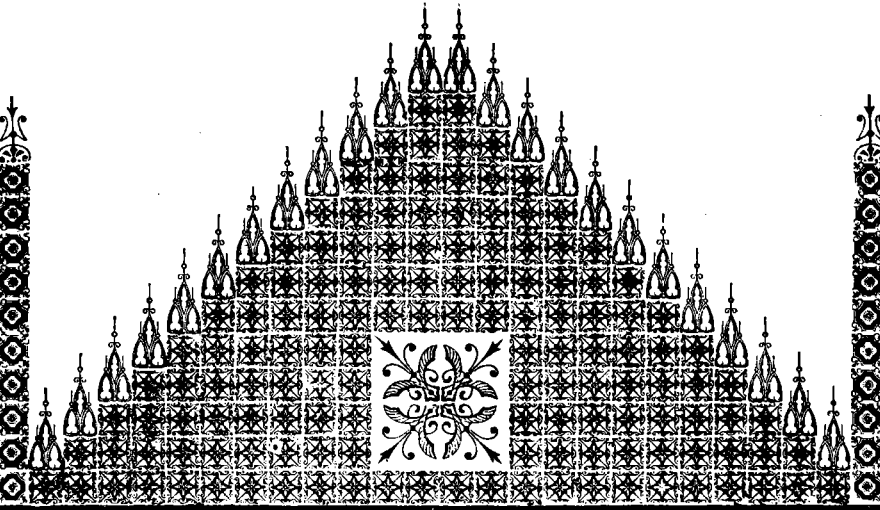
دار الكتاب العربي  
بيروت - لبنان

باب بيان قسم

الانقطاع

وهو نومان \* ظاهر  
وباطن \* اما الظاهر  
فالمرسل من الاخبار  
وذلك اربعة انواع  
ما رسله الصحابي  
والثاني ما رسله  
القرن الثاني والثالث  
ما رسله العدل في كل  
عصر والرابع ما  
ارسل من وجه  
واتصل من وجه آخر

اما القسم الاول  
فمقبول بالايجاع  
وتفسير ذلك ان من  
الصحابة من كان من  
الفتيان نلت صحبته  
فكان يروى عن غيره  
من الصحابة فاذا  
اطلق الرواية فقال  
قال رسول الله عليه  
السلام كان ذلك منه  
مقبولا وان احتمل  
الارسال لان من ثبتت  
صحبه لم يحمله حديثه  
الا على سماعه بنفسه  
الان يصرح بالرواية  
عن غيره واما ارساله  
القرن الثاني والثالث  
فحجة عندنا وهو  
فوق المسند كذلك



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسل لعدم تقيده بذكر  
الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه \* وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة  
التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن  
المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم \* فان ترك الراوي  
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا  
عندهم \* هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل  
عندهم \* قال ابو عمرو وعثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة  
انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان  
فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل  
المأخذ من حيث اللفظ وبحيث فوجدت له قولهم امر عضيل اي مستعلق شديد ولا التفات  
في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى \* والكل يسمى ارسالا عند  
الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول  
بالايجاع فانه حكي عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول \* وحكي  
عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله  
كذا في المعتمد \* واما ارساله القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى  
الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين \* وعند اهل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث  
لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ  
يقبل وذلك بان يتأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي  
او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه علة من جهالة

ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان ثبت اتصاله من وجه آخر ( او غيرها )

ولهذا قبلت مراسل سعيد بن المسيب لاني ﴿ ٣ ﴾ وجدتها مسانيد وحكى اصحاب مالك بن انس عنه انه كان

يقبل المراسيل ويعمل  
بها مثل قولنا احتج  
المخالف بان الجهل  
بالراوى جهل  
بصفاته التي بها يصح  
روايته لكننا نقول  
لابأس بالارسال  
استدلالا بعمل  
الصحابة والمعنى  
المعقول اما عمل  
الصحابة فان ابهريرة  
لما روى ان النبي صلى  
الله عليه وسلم قال من  
اصبح جنبا فلا صوم  
له فردت ما يشة رضى  
الله عنها قال سمعته من  
الفضل بن عباس فدل  
ذلك على انه كان معروفا  
عندهم ولما روى ابن  
عباس ان النبي عليه  
السلام قال لا ربوا الا  
في النسب فمورض  
في ذلك ربوا النقد  
قال سمعته من اسامة  
بن زيد وقال البراء بن  
عازب رضى الله عنه  
ما كل ما يحدث سمعناه  
من رسول الله عليه  
السلام وانما حدثنا  
عنه لكننا لانكذب  
واما المعنى فهو ان

او غيرها واشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرطان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله  
بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى \* قال ولهذا اي وثبتت  
الاتصال بوجه اخر قبلت مراسل سعيد بن المسيب لاني اتبعتهما فوجدتها مسانيدوا كثر  
مارواه مراسلا انما سمعته عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه \* والمذكور في كتبهم قال وا قبل  
مراسل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب  
قبول مراسيله ولا يستطيع ان اقول ان الحججة ثبتت به كسبوتها بالمتصل \* وفي المغرب  
المراسيل اسم جمع للمرسل كالنا كير للمنكر \* وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها  
للاشباع كافي الدراهم والصابير يف تسمك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار  
اوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلية  
انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل  
العلم به ولا بوصافه فحقيق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون  
حجة \* بوضحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم  
لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته \* ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له  
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند  
انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند  
المروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكننا قبلناها تقليدا لاعلمنا \* وكيف يجعل  
رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد روى حديثا وقديما عن لم يحمدا في الرواية امره \*  
قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره  
في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا ا كذب من جابر وروى الشافعي  
عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد ريار افضيا ورضى بالكذب ايضا \* وروى مالك بن انس  
رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو من تكلموا فيه \* وروى ابو يوسف ومحمد  
عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين \* وارسل الزهري فقيل له  
من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله  
تعديلا للمروى عنه \* بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان تأمل فيه  
فان سكنت نفسه الى قوله قبله والابتفحص عنه \* وبان الناس تكلفوا لحفظ اسانيد في باب  
الاخبار فلو كانت الحججة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع  
الناس على ما لا يفيد \* وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول \* اما الاجماع فن وجهين  
احدهما اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس  
رضى الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث اضعف سنة كذا ذكر القرظالى  
\* واذ كر شمس الائمة الا بضعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسب حيث قال  
حدثني به اسامة بن زيد \* وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مازال يلبي حتى رمى جرة العقبة

كلامنا في ارسال من لو اسنده عن غيره قبل اسنده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى

فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس \* وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة \* وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب \* وحديث البراء مذکور فيه ايضا \* ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم \* ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسدت سائر الجسد الا وهي القلب \* ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلها ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله ( فان قيل ) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم ( قلنا ) لافرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين \* مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة \* وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة \* ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة \* وابي العالية والحسن من اهل البصرة \* ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق \* وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلوا \* وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر \* وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتن \* وقال الاعمش قلت لبراهيم اذارويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو النبي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد \* ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار امانا كان باعتبار سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كما اسندوا الاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلها ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا ووضع الحجج بترك الاسناد مع علمهم ان الحجج لا تقوم بدونها فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كما اسندوا وما قيل انهم ارسلوا ليطالب ذلك في المسانيد فاسد لانه امانا يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكرها والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطالب ذلك في المسروعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم \* والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجج لا تقوم بدونها فليس في تركها الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم ائتمروا واذلك ليطالب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا \* وذكر الشيخ في شرح التوقيم انا اجمعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجاعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجاع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة \* والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاؤا الكتب

والمعاد من الامران  
العدل اذا وضع له  
الطريق واستبان له  
الاسناد طوى الامر  
وعزم عليه فقال قال  
رسول الله عليه السلام  
واذا لم يتضح له الامر  
نسبه الى من سمعه لتحمله  
ما تحمله عنه فعمد  
اصحاب ظاهر الحديث  
فردوا اقوى الامرين  
وفيه تعطيل كثير  
من السنين

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم ينزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقرروا عليه فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله \* واما المعنى فاذكر في الكتاب وهو ظاهر \* والاسناد في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدى بكلمة عن \* عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبي عليه السلام فعمد بفتح الميم اي قصدي قال عدت للشيء اعمد عدا اذا قصدت له اي تعدت وهو تقيض الخطاء \* اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا وهذا تشييع عليهم فانهم سمو انفسهم اصحاب الحديث وانتصبا لحياسة الاحاديث والعمل بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه فكان هذا تعطيل لاسنن وتضييعا لها لاحفظها لها واحاطة بها \* ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض نصابه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب \* والحاصل ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه \* وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان \* وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى من لا يعرف عدالته ولان نفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بحجة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا \* فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثه عن جماعة من الثقات فحيث يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة \* واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا اخترناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت بالتنصيص فوق ما ثبتت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي لتعديل لان الراوى ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهه وهو المروى عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه \* وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن الجرح وحين فكذلك الا انهم نهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبس الامر على المروى له وتحميله على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا  
عن المشهور لان  
هذا ضرب مزينة  
للمراسيل بالاجتهاد  
فلم يجز النسخ بمثله  
بخلاف المتواتر  
والمشهور فاما قوله  
ان الجهالة تسا في  
شروط الحجية فقلط  
لان الذي ارسل اذا  
كان ثقة تقبل اسناده  
لم يتهم بالغفلة عن حال  
المرسل سكت عن ذكره  
وانما علينا تقليد من  
عرفنا عدالته لا  
معرفة ما ابهه

كأينا \* وما ذكرنا من الاحتمالات الاخرى ليس بمناع بدليل ان العننة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان قال روى فلان عن فلان فيقول فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوي غير عدل عند المروي له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا \* وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابله وان لم يكن حجة فافترا انه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة كذا في المعتمد \* واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كانشمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم قوله (الاترى انه اذا اتى على من اسند اليه خبر او لم يعرفه) يحتمل وجهين \* احدهما ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده الراوي جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا \* وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخير والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا اهتم المروي عنه واثني عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لاثمهم صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له ايضا \* ولكن هذا لا يصح الزامه عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ ردالمختلف الى المختلف وسيأتي بيانه \* او يكون الزامه على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لاثمهم ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه \* ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابراهيم من اسماعيل ومن لا يثمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالنسبية \* وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف \* فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمى المروي عنه ولم يعد له وبقي مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوي عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كالموقف هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صل الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى الخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروي عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الاترى انه اذا اتى  
على من اسند اليه  
خبر او لم يعرفه بما  
يقع لنا العلم به صحت  
روايته فكذلك هذا

\* وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة \* قلنا فأنته من وجهين \* احدهما انه اذا اسند امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم أكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى خصه وخبرته اقوى من طمأننته الى خبرة غيره وهذا يقتضى ترجيح المسند على المرسل \* والثاني انه قد يشبهه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره \* قال شمس الأئمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكليف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة قوله ( واما ارسال من دون هؤلاء ) اي دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه \* قال الشيخ ابوالحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون \* وقال عيسى بن ابان لا يقبل الامراسيل من كان من أئمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم \* وقال ابوبكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفسو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة بعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في العمدة اقال الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لالانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرنا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله قوله ( الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده ) بالاضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فيثبت يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة \* وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ \* واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازي رحمه الله قوله ( واما الفصل الاخير ) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر \* وهو على وجهين اما ان اسنده هذا المرسل او غيره \* ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه انما لم يذ كر الراوي لضعف فيه فستره والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث \* وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروي عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فاذا كرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطل فنوعان

انقطاع بالمعارضة وانقطاع لتقصان وقصور في الناقل اما الاول فانما ﴿ ٨ ﴾ يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئاً

انه سمعه مسنداً متصلاً فارسله اعتماداً عليه ثم ذكره فاسنده ثانياً او كان ذا كرا للاسناد فاسنده  
 ثم نسي من يروى عنه فارسله ثانياً فلا يقدح ارساله في اسنده ولكن انما يقبل اسنده عندهم  
 اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم  
 مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضاً اليه اشير في المعتمد \*  
 واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم  
 الحديث \* ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلًا وبهضهم متصلًا مثل حديث \* لانكاح  
 الابوي \* رواه اسرائيل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن  
 ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً هكذا متصلاً \* ورواه  
 سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا  
 قد اختلف فيه فيكي الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه  
 للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ \* فاذا كان من ارسله احفظ من وصله فالحكم لمن  
 ارسله لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته \* ومنهم من قال من اسند حديثاً قد ارسله  
 الحافظ فارسلهم له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته \* ومنهم من قال الحكم من اسنده  
 اذا كان ضابطاً عدلاً يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحداً او جماعة قال  
 وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو  
 الذي ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم  
 على الصحابي او رفعه واحداً في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما  
 زاده الثقة من الوصل والرفع \* فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكت عن تسميته المروي  
 عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل  
 يغلب الجرح للمعرف \* ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال  
 من ارسله ما يقتضي ان لا يقبل اسنده من يسنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسلًا  
 او نسي المروي عنه كما ذكرنا من اسنده سمعه مسنداً فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر \* ولان  
 المسند مثبت والمرسل ساكت واو كان نافيًا مثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه قوله  
 (انقطاع بالمعارضة) وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه للمعارضه  
 ما هو فوقه سقط حكمه لان الغلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لتقصان  
 وقصور في الناقل بقوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضببط  
 والعقل \* شيئاً من ذلك اي بما يعرض عليه وهو الاصول \* وذلك اي الانقطاع المعنوي  
 الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضاً كالانقطاع الظاهر \* السنة المعروفة اي  
 المشهورة او المتواترة \* مخالفاً للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفاً لقولهم لصار  
 مثل الخبر المشهور بموافقته على ما بينا قوله (ويستوى في ذلك الخاص والعام) اعلم  
 ان خبر الواحد اذا ورد مخالفاً لمقتضى العقل \* فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

من ذلك كان مردوداً  
 منقطعاً وذلك اربعة  
 اوجه ايضاً مخالفاً  
 كتاب الله والثاني ما  
 خالف السنة المعروفة  
 والثالث ما شذ من  
 الحديث فيما اشهر من  
 الحوادث وعم به  
 البلوى فورد مخالفاً  
 للجماعة والرابع ان  
 يعرض عنه الأئمة من  
 اصحاب النبي عليه  
 السلام اما الاول  
 فلان الكتاب ثابت  
 يقين فلا يترك بما فيه  
 شبهة ويستوى في  
 ذلك الخاص والعام  
 والنص والظاهر  
 حتى ان العام من  
 الكتاب لا يخص بخبر  
 الواحد عندنا خلافاً  
 للشافعي رحمه الله ولا  
 يزداد على الكتاب  
 بخبر الواحد عندنا  
 ولا يترك الظاهر من  
 الكتاب ولا ينسخ  
 بخبر الواحد وان كان  
 نصاً لان المتن اصل  
 والمعنى فرع له والتمسك  
 من الكتاب فوق المتن  
 من السنة لثبوت ثبوتها  
 بلا شبهة فيه فوجب  
 الترجيح به قبل المصير  
 الى المعنى



التأويل الصحيح \* وان لم يمكن تأويله الابتساف لم يقبل لانه لو جاز التأويل مع التسف  
 لبطل التناقض من الكلام كله \* ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام  
 لم يقله الاحكاية عن الغير او مع زيادة او نقصان \* وان كان مخالفا لنص الكتاب او السنة  
 المتواترة او للاجاع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين  
 القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي \* فان خالف خبر الواحد عموم  
 الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله  
 على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به \* واليه اشار الشيخ بقوله  
 ويستوى في ذلك اى في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر  
 حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى \* ومن دخله كان آتانا \* لا يخص بقوله عليه السلام  
 \* الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم \* ولا يترك ظاهر قوله تعالى \* وليطوفوا بالبيت العتيق \*  
 بقوله عليه السلام \* الطواف بالبيت صلوة \* وشرطه شرط الصلوة \* ولا ظاهر قوله تعالى  
 \* فاغسلوا وجوهكم \* الآية بحديث التسمية على ما مر بيانه \* وعندنا شافعي وعامة الاصوليين  
 يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب  
 اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها عندهم  
 \* وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما فادت  
 عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها  
 به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند  
 فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول \* والاوجه انه لا يجوز عندهم  
 ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة  
 فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم و ارادة المجاز من الظاهر ولكن  
 لاشبهة في ثبوت معنهما اى نظمهما و عبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت معنهما  
 جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في  
 اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتناصل والمعنى فرخه فلا بد من ان يؤثر الشبهة  
 المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه  
 بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر \* و اذا كان كذلك لا يجوز ترجيح  
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى  
 بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز \* فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى \* يوصيكم الله في  
 اولادكم \* بقوله عليه السلام \* لا ميراث لقاتل \* وقوله تعالى \* ولكم نصف ما ترك زواجكم ولهن  
 الربع مما تركتم \* بقوله عليه السلام \* لا توارث اهل مليون شتى \* وقوله تعالى \* واحل لكم  
 ما وراء ذلكم \* بقوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة على عمتها \* في شواهد لها كثيرة فثبت ان  
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز \* قلنا هذا حديث مشهورة يجوز الزيادة بثملها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به  
وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه \* والدليل على عدم الجواز ان عمرو عابشة واسامة رضى الله  
عنهم رووا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى \* اسكنوهن من حيث سكنتم من  
وجدكم \* حتى قال رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام  
كذبت حفظت ام نسيت \* قوله ( وقد قال النبي عليه السلام تكثركم الاحاديث ) الحديث  
\* اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن  
ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن  
ثوبان فكان مقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث  
وضعمه الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب  
ايضا وهو قوله تعالى \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* فيكون الاحتجاج به  
ساقطا على ما يقتضيه ظاهره \* والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري نورد  
هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بابراده دليلا  
على صحته ولم يلفت الى طعن غير بعد \* ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب  
انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما  
ثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذاروى لكم عنى حديث  
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما عطاكم الرسول من الغنمة  
فأقبلوه وما نهاكم عنه اى عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول \*  
وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال \* ما حدثتم عنى  
مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر \* وانما يعرف ذلك  
بالعرض على الكتاب \* ون ذلك اى ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر  
الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل انطعى لا  
يجوز رفعه بالدليل الظنى لاشتراط الممانعة في النسخ \* واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا  
وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل \* ويقبل فيما  
ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه  
يترك \* مثال الاول حديث حل وتروك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل  
به ولا يقبل اصلا \* ومثال الثانى خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في  
الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدى الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على  
وجه يتحقق القصد بنيتها في العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ  
الكتاب \* ومن اراد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع  
\* فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها  
وفي الخبر عارض \* او استحباب الحال الذى ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبي عليه  
السلام تكثركم  
الاحاديث من بعدى  
فاذاروى لكم عنى  
حديث فاعرضوه  
على كتاب الله تعالى  
فما وافق كتاب الله  
تعالى فاقبلوه وما خالفه  
فردوه فلذلك نقول  
انه لا يقبل خبر  
الواحد في نسخ  
الكتاب ويقبل فيما  
ليس من كتاب الله  
على وجه لا ينسخه  
ومن رد اخبار  
الاحاد فقد ابطال  
الحجة فوقع في العمل  
بالشبهة وهو القياس  
او استحباب الحال  
الذى ليس بحجة اصلا  
ومن عمل بالاحاد على  
مخالفة الكتاب  
ونسخه فقد ابطال  
اليقين والاول قبح  
باب الجهل والاحاد  
والثانى قبح باب  
البدعة وانما سواء  
السبيل فيما قاله اصحابنا  
في تنزيل كل نزلته

ومثال هذا مس الذكر  
انه يخالف الكتاب  
لان الله تعالى مدح  
المتطهرين بالاستنجاء  
بقوله تعالى فيه رجال  
يحبون ان يتطهروا  
والمستنجي بمس ذكره  
وهو بمنزلة البول  
عند من جعله حدثا  
ومثل حديث فاطمة  
بنت قيس الذي روينا  
في النفقة انه يخالف  
الكتاب وهو قوله  
تعالى اسكنوهن من  
حيث سكنتم من وجد  
كم الاية ومعناه وانفقوا  
عليهن من وجدكم وقد  
قلنا ان الظاهر من  
الكتاب احق من نص  
الآحاد وكذلك مما  
خالف الكتاب من  
السنن ايضا حديث  
القضاء بالشاهد واليمين  
لان الله تعالى قال  
واستشهدوا شهيدين  
من رجالكم ثم فسر  
ذلك بنوعين برجلين  
بقوله من رجالكم  
وبقوله فرجل وامراً  
تان ومثل هذا انما يذكر  
لقصر الحكم عليه

عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبمضمهر رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب في الحوادث  
فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا \* فقد ابطال اليقين بمعنى بما فيه شبهة والاول فصح باب  
الجهل والاحاد لان ترك الحجمة والاختبالشبهة او بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأه  
الجهل \* والثاني وهو العمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فصح باب البدعة لان  
السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لاندع  
كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس  
الذكر فانه يخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى \* فيه رجال  
يحبون ان يتطهروا \* فانه نزل فيه على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الاية  
مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال \* يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى  
عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعندنا نأط \* فقالوا يا رسول الله تتبع \* الغائط الاحجار  
الثلاثة ثم تتبع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام \* فيه رجال يحبون ان يتطهروا \* والاستنجاء بالماء  
لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من اتطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان  
يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كما هو  
توضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر \* ولكنهم يقولون نحن لانجعل تطهرا عن الحدث ليكون  
المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة  
استحقق المدح لباختيار الطهارة عن الحدث اذا لكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول  
بالمس كما لو فسا اور عف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب \* واجيب عنه بانه  
تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا  
لا يكون تطهرا من كل وجه \* ولا يخلمو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اي  
وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله  
في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس  
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد  
ويمين الطالب وهو ذهب على وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث  
لمخالفة الكتاب من وجوه \* احدها ان الله تعالى قال \* واستشهدوا \* امر بالاستشهاد الاحياء  
الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجملا ثم فسر بنوعين برجلين  
وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضى ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب  
بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل كل  
طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما يريد من المأ كقول بقوله كل \* وكذا  
لو قال تفقه من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالتفقه عليهما حتى لا يكون التفقه  
على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا على صفقتك او خالدا لم يكن  
استشهاد غيرهما من الأمور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

يصير المذكور بياناً للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بنجر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به \* وانا بما انه تعالى قال \* ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا \* نص على ادنى ما يفتى به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وائس وراء الادنى شى يفتى به الرتبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى بمعنى في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الرتبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب \* وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره \* وقرن في بيوتكن \* فلو كان عين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين وان كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد كما موجودا بانضمام عين المدعى اليه يتمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلاً من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ايسر بحجة \* وكان ذلك اى لانتقال من اليهود وهو استشهاد الرجال الى غير اليهود وهو استشهاد النساء بياناً على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شى اخر يصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ما ذكر في الكتاب \* ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لانه طرقا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله \* ولئن سلمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق الفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب \* وان يقول على الوجه الثاني لادلالة هذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه \* ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله \* والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها \* وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الريب كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى \* اقسط عند الله واقوم للشهادة \* لا يتقوله واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفاً للكتاب من هذا الوجه ايضا ثم أكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين \* احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه نقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وصار ذلك بياناً على الاستقصاء وقال في اية اخرى او آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد ان يترك المعهود ويأمر بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فلما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعى ليست بحجة وامثال هذا كثير ومثله خبر المصراة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهدا كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره \* يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم \* اي عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واولا ترتيب كذا فسره ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لالاى شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار و ايسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة \* والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارباب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه \* فيقسمان بالله ان ارتبتم لانشترى به ثمنا \* الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذا اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكافي القسامة على مذهب البعض فاما عين الشاهد فلا صل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة \* واما شال هذا اي نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغربية كثيرة مثل خبر تروك التسمية وخبر وجوب المتنجي الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر بيانه قوله (وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا) اي ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اي الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اضعف \* وذلك اي مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه \* وفي رواية على من انكر \* وبيان المخالفة من وجهين \* احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق \* والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيوا قسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينيا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا \* كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انه فوله فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر يعنى المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للخضرمي حين امتنع عن استحلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضى الحصر ولو كانت يمين المدعى مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف قوله ( ومثل حديث سعد ) الى اخره \* بيع الرطب بالتمر كيلا بكيلا يجوز عند ابى حنيفة ولا يجوز عند ابى يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال \* اتقص اذا جف \* قالوا نعم قال \* فلا اذا \* قال النبي عليه السلام افسد البيع واشار بقوله اتقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمرة كما لا يجوز المقلى بغير المقلى لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلى \* واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام \* التمر بالتمر مثل بمثل \* فانه يستدعى الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس للتمره الخارجة من التحل من حين يقع على ان يدرك وما يتردد عليهما من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الآدمي لا يتبدل باختلاف احواله \* والدليل عليه ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى وقيل وما يزهى فقال ان يجر او يصفى فسماء تمر او هو بغيره وقال شاعرهم \* شعر \* وما العيش الا نومه وتشرق وتمر على رأس الخيل وماء \* والمراد الرطب \* وكذا لو اوصى برطب على رأس الخيل فليس قيل ان يموت الموصى لا يبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس ابطلت كما لو اوصى بعنب فصار زبيب قبل الموت \* وكذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالاً وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في بابي الحال فلا فكان اعتبار اعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص \* واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام \* جيدها ورد بها سواء \* واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشترط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يبنى على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية بغير المقلية والخطئة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يبنى على ما هو ثابت باصل الحلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردى \* واما الجواب عن الحديث فن وجهين \* احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضى اشترط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال بيوسه

ومثل حديث سعد بن وقاص رضى الله عنه في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الاخر جاز العقد فالنقييد باشرط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال  
 بوسنهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن لنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو  
 معنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسخه للمشهور \* والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة  
 مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف \* والباقي باعتبار جودة  
 متعلقة بالزيادة اي اشترطت تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر  
 لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر \* وذلك لان التمر فضل جودة على الرطب  
 من حيث الادخار من غير انقاص ولكن لان تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان للتمر ان كان  
 فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما  
 الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا للاعتبار شرعا انما  
 المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت  
 بالحديث المشهور \* وقوله ليست من المقدر محتمل ان يكون احتراز عن فوات المماثلة باعتبار القلي  
 فان بالقلي ينفخ الحبات اذا كانت رطبة وتصير اذا قلت يابسة فلا تساوى المقلية في الدخول  
 في الكيل غير المقلية باعتبار الانفاخ والصحور وهذا التفاوت يرجع الى القدر فيجوز ان يؤثر  
 في منع الجواز وذكري في مختصر التقييم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلاثة \* احدها  
 وجوب المماثلة شرط للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص \* والثاني انه يدل على تحريم  
 فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات \* والثالث الفضل الذي يعدم به المماثلة وخبر الواحد  
 يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار ووجب حرمة  
 فضل لا يعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم  
 المماثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل وهو غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه  
 الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه  
 عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخاو من ان يكون تمرا اوله يكن  
 فان كان تمرا اجاز العقد لقوله عليه السلام \* التمر بالتمر مثل بمثل \* وان لم يكن تمرا اجاز ايضا لقوله عليه  
 السلام \* اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم \* فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على  
 زيد ابي عياش وهو من لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك  
 كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط  
 ولكن رد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعه اغير المقلية كيلا يكيل  
 لقوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثل بمثل \* وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله  
 عليه السلام \* اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم \* والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام  
 في الاسرار وشمس الأئمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع  
 الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كافي الحنطة المقلية \* معناه يجوز ان يكون الرطب  
 قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا الفوات وصف اليوسعة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة مماثلة هي ناسخة  
 للمشهور باعتبار جودة  
 ليست من المقدر

عند صيرورته تمرا كالخنطة المقلية ليست عين الخنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات عنها بالقلى وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الخنطة فيها وكذا الخنطة مع الدقيق واذا كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا او لا قوله (الان) اى لكن ابا يوسف ومحمدا عملا به اى بحديث سعد جواب عما يقال انهما وافقا باخنيفة رجهم الله في ان خبر الواحد يرد بمخالفته المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما انما عملا به لانهما يسلمتا مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والرطب ليس بتمر عادة اى عرفا بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا فاكل رطبا وحلف لا يأكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل به \* واجيب عنه بان قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة والى لافدام اخرى فيتعيد اليمين بالوصف كما لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار فعدى حريقتي بحال قيام النكاح لانه يدعو الى المنع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف الداعي اختلفت اليمين كذا هي هنا الا ترى انه لو حلف لا يأكل هذا الرطب وهو تمر انعقدت يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كالتبيين انه عنب اليه اشير في مختلفات المصنف رجه الله \* قال شمس الأئمة رجه الله بعد بيان القسمين في هذين النوعين من الانقاد للحديث علم كثير وصيانة للدين بليفة فان اصل الاهواء والبدع انما يظهر من قبل ترك عرض اخبار الآحاد على الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في انصافها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع انها لا توجب علم اليقين ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التابع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما لا يمكن تجاوز العمل به احتاج الى القياس ليحمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استحباب الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتحالباب الاحاد وجعل ما هو غير متيقن به اصلا ثم يخرج ما فيه التيقن عليه يكون فتحالباب الاهواء والبدع وكل واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علما ونا رجهم الله من ازال كل حجة منزلة فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الاحاد دما كان منه موافقا لكتاب او المشهور قبلوه او جوا العمل به وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة واجب من العمل بانعريف بخلافه وما لم يجدوا في شئ من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة اليه قوله (واما القسم الثالث) فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى اى فيما يس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم \* وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضوا الله عنهم

الان ابا يوسف ومحمدا رجهما الله عملا به على ان اسم التمر لا يتناول الرطب في العادة كما في اليمين واما القسم الثالث فلان الحادثة اذا اشتهرت وخصي الحديث كان ذلك دلالة على السهولان الحادثة اذا اشتهرت استحتم ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة الا ترى انه كيف اشتهر في الخلف فاذا شد الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعا



فانهم علموا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبر  
 اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فاتهنا ومثل  
 رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين \* وبان خبر  
 العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس  
 يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى \* واحتج من لم يقبله بان العادة  
 تقتضى استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكرك لو كان ما ينقض به  
 الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقى الى عدد يحصل به  
 التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته لتلايفى الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور  
 به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والسكاح والطلاق وغيرها ولم يشتهر علمنا  
 انه سهو او منسوخ \* الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين  
 لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته \* ولهذا لم تقبل شهادة  
 الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة \* ولم يقبل قول  
 الصبي فيما يدعى من اتفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر  
 يكذبه في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة بعدان  
 لا يستفيض مثله فكذا هذا \* بوضحه اننا لم نقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة  
 على رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا  
 لنقل نقلا مستفيضاً وحين لم ينقل دلالة غير ثابت \* ولكن الخلفين يقولون لا يلزم من  
 عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهرة في الصلوة وافراد الاقامة  
 وتبتيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وامة تفاصيل  
 الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة \* والسرفه ان الله تعالى لم يكلف الرسول  
 صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوزله رد الخلق الى  
 خبر الواحد في البعض كما جوزله ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان  
 يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء  
 الستة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضى مصلحة الخلق ان يزدوا فيه الى  
 خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه \* واجيب عنه بان  
 الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا ما ترك  
 كل واحد من القلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم في حرب  
 او بآء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من  
 مائة الف ولم يثق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر القربري لكن العوارض لا تعتبر  
 في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لاننا ندع  
 الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيته اظاهرا \* وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث  
 الجهر بالتسمية ومثل  
 حديث مس الذكر  
 وما شبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم \* وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له \* وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهاار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهاار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشره فانه شاذ لانفرادها بروايتها مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* ولا يقال قدر روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار \* لاننا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على ما بيننا ابو جعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الآثار فلا ينتفي الشذوذ بها وما شبه ذلك مثل خبر الوضوء تمامسته النار وخبر الوضوء من جل الجنابة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اي من النوع الاول من الانقطاع الباطن \* وقد تقرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وحالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت وصح سندُه فخلافا للصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره فان قوله تعالى \* وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم \* وقوله عز وجل \* وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض \* ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عنايتهم بغيرهم بما افترقا الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعدهم او منسوخ \* ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تقرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله لحديث اذا ثبتت عدالة رواته \* وذلك اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير فلان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الشريعة فعارضهم يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك ان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيادة لان استعمال الراى والاعراض عن النص غير سابق وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء لان الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا اليه وكذلك اختلفوا في زكوة العسبي ولم يرجعوا الى قوله ابتغوا في اموال اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وزيد وعائشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي \* وذهب علي وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا \* وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطلقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ \* وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اخلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضى الله عنهم الى انه لازمة في ماله كما هو مذهبنا \* وذهب عبد الله بن عمرو وعائشة رضى الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي \* وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* اتقوا في اموال اليتامى خيرا كيلانا كلها الصدقة \* وفي رواية \* كيلانا كلها الزكوة \* وفي رواية \* من ولي يتيمه مال فليخبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة \* ولو كان ثابتا لجزت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهرا اكثر من شهرة الفتوى ولو رجع المصنوع عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه من يف \* واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتون القرائة بالحمد لله رب العالمين \* وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم \* وفي رواية رابعة ولم يجهرا احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم \* وحديث مس الذكركه معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامه تطلقتان وهدتها حيثننا مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه ما اول بان ايقاع الطلاق الى الرجال \* وحديث عمرو ومحمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام \* نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الاتفاق في قوله تعالى هو معارض قناهم ينفقون \* بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا يأكل ما دون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر بصير مزيفا بالوجهين الاولين اى مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كنفيدل راجح بصير زيفانى مقابلة نفد فوة بيلد آخر وبصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلانا كلها الزكوة  
فهذا انقطاع باطن  
معنوى اعرض عنه  
الخصم وتمسك بظاهر  
الانقطاع كما هو دأبه

تهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه \* فهذا الى النوع الاول  
من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة \* انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر  
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا عرض  
عنه الخضم اى الشافعي حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع \* وتمسك بظاهر  
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما  
هو دأبه اى عادته في بناء الاحكام على الظواهر قوله ( واما القسم الاخر ) بفتح الخاء  
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان في الناقل فاربعة انواع \* احدها خبر  
المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه \* وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى  
صدرت عنه كبيرة او واطب على صغيرة على ما قيل \* وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل  
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل \* والرابع على لفظ اسم المفعول من  
التغفيل وهو الذى لا فطنة له \* وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين \* والمساهل وهو الذى  
لا يأخذ في الامور بالحزم \* وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه \* والرابع خبر صاحب الهوى  
وهو المخطئ في الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق \* واما خبر المستور فقد  
قال اى محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء  
والصلوة ولم يجدهما الا في اناء اخبره رجل انه قدز وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان  
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر  
الرواية \* وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحهما الله المستور في هذا الخبر كالعدل وهو  
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذالم يطعن الخضم لثبوت عدالتهم  
ظاهرا بقوله عليه السلام \* المسلمون عدول بعضهم على بعض \* وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه  
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى  
ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب  
الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبدى ان لم تدخل الدار  
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى  
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوت ظاهرا ليزول العتق كذا في المبسوط \* وهذا اى  
كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون  
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية في اخباره عن نجاسة الماء لا غير  
الا في الصدر الاول اى في القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة  
اصلا فيهم على ما قلنا في المجهول بينهم في الباب المتقدم \* وذكر شمس الاثر رحمه الله ما يدل  
على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحهما الله ان  
المستور بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد في  
الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

واما القسم الاخر  
فانواع اربعة خبر  
المستور وخبر الفاسق  
وخبر الصبي العاقل  
والمعتوه والغفل  
والمساهل وخبر  
صاحب الهوى اما  
خبر المستور فقد قال  
في كتاب الاستحسان  
انه مثل الفاسق فيما  
يخبر من نجاسة الماء  
وفي رواية الحسن  
هو مثل العدل وهذه  
الرواية بناء على  
القضاء بظاهر العدالة  
والصحيح ما حكاه محمد  
ان المستور كالفاسق  
لا يكون خبره حجة  
حتى يظهر عدالته  
وهذا بلا خلاف في  
باب الحديث احتياطا  
الا في الصدر الاول  
على ما قلنا في المجهول  
واما خبر الفاسق

في الفاسق اذا خبر  
بجمل او حرمة ان  
السامع يحكم رايه فيه  
لان ذلك امر خاص  
لا يستقيم طلبه وتلقيه  
من جهة العدول  
فوجب التحري  
في خبره فاما هنا فلا  
ضرورة في المصير  
الى روايته وفي العدول  
كثرة وبهم غيبة الا ان  
الضرورة في حل  
الطعام والشراب غير  
لازمة لان العمل  
بالاصل ممكن وهو ان  
الماء طاهر في الاصل  
فليجعل الفسق هدرا  
بخلاف خبر الفاسق  
في الهدايا وجه  
والوكالات ونحوها  
لان الضرورة ثم  
لازمة وفيه آخر  
نذكره في باب محل  
الخبر ان شاء الله تعالى  
واما الصبي  
والمعتوه فقد ذكر محمد  
رحمه الله في كتاب  
الاستحسان بعد ذكر  
العدل والفسق  
والكافر وكذلك  
الصبي والمعتوه اذا  
عقلا ما يقولان

كلا لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان  
النبي صلى الله عليه وسلم قال \* لا تحدثوا عن لانعملون بشهادته \* ولان في رواية الحديث معنى  
الانزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملازم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوى  
\* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام \* المسلمون عدول \* الا كفاء به لانه  
معارض بقوله عليه السلام \* يفشو الكذب \* ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع  
ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل  
كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يتناوله الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم  
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر راي السامع انه صادق  
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا خبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة  
فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك هنا \* فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين  
اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير  
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه للملم يمنع  
العقل والدين عن ارتكاب محذور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة  
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الراى  
\* لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما  
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم به بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه  
التحري اى تحكيم الراى للضرورة \* فاما هنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير  
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة  
الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق \* وذكر في المبسوط بعد بيان  
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رايه فان كان  
اكبر رايه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما بينى على الاحتياط كالتيمم وان  
اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به ولا يتيمم (فان قيل) كان ينبغي  
ان يتيمم احتياط للمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضىء والتيمم  
احتياط لتعارض الادلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص  
وفي الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في  
خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه \* واستدل بحديث عمر رضى الله  
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا  
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا نخبرنا عن شئ فلو لا ان خبره  
عد خيرا مانها عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر  
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل ففرغنا انه ما بقى هذا الدليل لاحاجة  
الى احتياط آخر \* ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي فقال الان الضرورة اي لكن الضرورة غير لازمة الى آخره \* وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن وهوان الطعام والشراب حلال في الاصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقنا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اي باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلت ببيع هذا الشيء او وكلني به \* ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمه بسكون الهاء لازمة لان كل من يعث هدية لا يجد عدلا يعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل \* وفيه اي في الفرق وجه اخر وهوان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكر الرأي وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله ( قال بعضهم ) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اثناء اخبره رجل انه قدروه وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان \* فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفًا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفًا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا \* وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا السبب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات \* والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر واحد وهو ابن اربع عشرة سنة فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين \* وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور \* والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفًا على الابد من غير ضرورة \* لما قلنا يعني في اول باب تفسير الشروطين خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه \* لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انها مثل الكافر لا يقوم حجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف ثبتت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره \* وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي مجوزة بمعنى تصرفها جازئ الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزماً ولو كان ملزماً ابتداء لم يحتاج الى انضمام رأيه اليه \* وانما قلنا انها متعدية بمعنى اوجبنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه \* بمنزلة خبر الكافر فانه ملزمه بوجوب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزماً على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام فكذا الصبي \* بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل الرواية الى آخره وذلك لانه عاقل بالغ مخاطب مساو للحرف في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بخبره بل يلزمه او لا يتم تعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الاتزام وما فيه الاتزام يساوى العبد الحرفيه لكونه مخاطباً وقوله الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجية بخبرهما او بقوله فكيف ثبت متعدية ملزمة \* ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صفرهم ونقلوها في كبرهم دون صفرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صفرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بيناه من قبل \* والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روى ايضاً ان الذى اتاهم انس رضى الله عنه فيعمل على انهما جازاً وانهم اعتمدوا على رواية اليسالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر باغياً يومئذ فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون باغياً الا ان النبي عليه السلام رده في القتال لضعف بنيتة يومئذ لانه كان صغيراً كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قوله ( وقال محمد ) الى آخره \* فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن التجاسة في خبر الفاسق ولم يوجب في خبر الكافر قال في الخبر التجاسة الماء لا يعمل الخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذ وقع في قلبه صدقه ثم تيمم به كان ذلك احب اليه وان تيمم من غير اراقه وصلى لا يجوز صلواته والفاسق اذ اخبر بتجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم تيمم فان تيمم ولم يريق الماء جازت صلواته ولو توضأ به وصلى من غير ان يتييم لا يجوز صلواته فوجب الاحتراز عن التجاسة في مسألة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقه ولم يجوز التوضي به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلاً اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به \* وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحرى اصلاً في خبر الفاسق فان التحرى هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هدر ابل جعل التحرى فيه اصلاً ولم يجعل الاحتياط اى التحرى اصلاً في خبر الكافر حيث لم يجعل بخبره اصلاً وذكر الشيخ في بعض نصابه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رحمه الله قال اخبره عدل بتجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع شبهة فليقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرناه بالاراقة ولو وجود اصل الوجوب اوجبنا التيمم \* وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة  
تحملوا في صفرهم  
ونقلوا في كبرهم وقد  
قال محمد في الكافر  
يخبر بتجاسة الماء انه  
لا يعمل بخبره ويتوضأ  
به فان تيمم وارق الماء  
فهو احب الى وفي  
الفاسق جعل  
الاحتياط اصلاً

ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق ﴿ ٢٤ ﴾ شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله ( ويجب ان يكون كذلك ) اي يجب ان يكون شان الكافر في رواية الحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما نسخت من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الاراقة ثم التيمم هناك \* ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتا بين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام \* فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا ارافة لاحتمال كون الماء طاهرا او كون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين \* فان ارافة ثم تيمم فهو افضل اي الاراقة ثم التيمم افضل من التوضي \* به لاحتمال ان يكون صادقا اذا كفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي \* به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في ارافة ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين \* وقوله اذا وقع في قلبه صدقه يتوضأ به في مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسئلة الفاسق فاه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره يتوضأ بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله ( وكذلك الصبي والمعتوه ) اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكره وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر \* وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبره هو لاء فسدونا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها \* ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب \* او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لتقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب \* وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث \* ( واما )

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فوفهما حتى ان تقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه صدق بيقين من غير ارافة الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراق ثم تيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاماتهم الغفلة وليس بشيء ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فاما معنى به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة ( واما )



واما المغفل الشديد الغفلة اى قويا وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال \*  
 فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجم  
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجم جانب الكذب باعتبار الفسق \* ولا يقال ينبغي ان يقبل  
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن يقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة \*  
 لانا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على  
 حسب ظنه \* وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الا عند قاضى انقضاء من المعتزلة فانه  
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الابعراض فاذا لم يترجم غفلة  
 الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد  
 الطهارة \* ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح  
 ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجمه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق  
 الطهارة برجمها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها \* فاما تهمة الغفلة اى  
 وهما بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره  
 فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية  
 والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه \* والمسائل المجازف الذى لا يبالي من السهو  
 والغلط ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به \* وقيل المسائل هو الذى لا يصرف اهتمامه  
 الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط \* والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ  
 حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى  
 ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشريعة واحترزه عما يبيح في الشرع من الشهوات  
 وذلك لان الهوى مما يندم عليه الشخص ويهان به ونفس اللذائذ بالشهوات قد كان موجودا  
 في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لا بد من هذا القيد  
 \* واعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كغفلة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى  
 الكافر المتأول \* ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول \* واختلف في القسم  
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته  
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متخرجاً معظماً للدين غير عالم بكفره يحصل ظن  
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل \* وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس  
 باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متأولاً لا يمنع من المعصية غير عالم بكفره لان جعله  
 اهلا لهما فان كل كافر متأول اذا يهود لا يعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتزوير  
 النصراني فلا يفت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكر الغزالي في المستصفي  
 \* واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضى ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته  
 وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى \*  
 اقصى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى  
 فان اصحابنا رحمهم الله  
 عملوا بشها دتهم

بالنوع ولم يكن عنرا كجهله بكفره و برقها \* وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لثمة الكذب فانه لما تماطى محظه و ردينه مع علمه بحرمة دل ذلك على جرأته على الكذب فيدفع في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لانه لو في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او يخرج من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة \* الا الخطاوية توهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا باعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط \* وذكر في التهذيب لمحي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطاوية فانهم يرون الكذب كفرا فربما يسمع من توافقه في الاعتقاد ان لي على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان اقر فلان بكذا اورأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل \* وهو معنى قوله الام من تدين بتصديق المدعى اي اعتقد ذلك \* اذا كان يتحمل بخلته او ينسب الى ملته يقال فلان يتحمل مذهب كذا اي ينسب اليه ويتدين به والخلة الملة \* والاستثناء متعلق بمخزوف يعني فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذي تدين بكذا \* وكذلك اي وكن تدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اي من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فر بما قدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب يعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة قوله ( فاما في باب السنن ) الى آخره \* هذا الذي ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جنابة فتقبل روايته كما قبل شهادته \* وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب \* وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري من أئمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عندنا كثر اهل الحديث اذا كانوا في اصدان فقد حدث محمد بن اسماعيل البخاري في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسي و كان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن حذيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته المنهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخاري ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهي وجبر بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النصب وانفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن

الا الخطاوية لان صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك بصدقه عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الامن يتدين بتصديق المدعى اذا كان يتحمل بخلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطاوية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كما هم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى القول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث

موسى وقد اشتهر عنهما انقلوا \* فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكروا الحسين البصرى ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لا من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين \* قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل **ك**ثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح \* وذكروا اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا التوهم الكذب كالكبرامة فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه \* فثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله ( واما المرتبة الثالثة ) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

## ﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب الفناء لزومها في جواب اما لكن المشايخ قدر تكوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى \* ثم خبر الواحد لما يفيد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما **ك**ان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب قوله ( فمثل عامة شرائع العبادات ) اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لان اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور \* وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا في ابتداء نصاب الفصلان والحجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول \* ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس \* ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة البداية لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما ثبت ما هو مبنى عليها اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والحكاية رضى الله عنهم كانوا تقبلون اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل \* وما شاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالمشراوى ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات \* وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حقا لله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والثاني ماهو عقوبة من حقوقه والثالث

من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فمثل عامة شرائع العبادات وما شاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه

فبهاجحة لان العبادة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد \* على ماقلنا اي بشرط رعاية ماقلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شئ اخر \* وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا تقبل فيها الا رواية العدلين \* استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد له غيره \* وابوبكر رضي الله عنه لم يقبل خبر القسيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عبر بخبر ابي موسى رضي الله عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول \* اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا لم يؤذنه فلينصرف \* حتى روى معه ابوسعيد الخدري رضي الله عنه \* واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى \* والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بخل رواه بلال رضي الله عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بخبر رواه جل ابن مالك في الجنين وبخبر عبد الرحمن رضي الله عنه في الجوس \* وعمل على رضي الله عنه بخبر المقدر في المذى وعملوا جميعا بخبر مايشة رضي الله عنها في النقاء الختانيين \* ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد وجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصيرة وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا \* واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فليقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتهار \* وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فليقيام تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لئلا يشترط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي لانهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضي الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروعي في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله (فاما القسم الثاني) الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا \* وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الأئمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين \* تسمك الفريق الاول بان الحدود شرع عملي من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتتحقق الشبهة في البيئات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها ثبتت بدلالة النص فان الرجم في حق غير ما عزت ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فمرنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب \* واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما في القسم الثاني فان ابا يوسف قال فيما روى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخي انه لا يجوز ذلك كوجه القول الاول وان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في اقامة الحدود كما في البيئات في مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يميز كما لم يميز بالقياس فاما البيئية فانما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الا ترى ان باحنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواط بالقياس ولا بالخبر الغريب من الاحاد

(شبهة)

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبيانات فيجوز بالنص الموجب  
 للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى \* فاستشهدوا عليهن اربعة منكم \* وقد انعقد الاجماع  
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال  
 خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي  
 مرتقيرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت  
 بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذي يخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه  
 السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفي ذمته \* وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر  
 رضی الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق  
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة \* فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس  
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتي بيانه ان شاء الله  
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به \* قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما  
 تجب بمقدرة مكيفة بحسب كل جنابة ولا يدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها بخلاف  
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله \* ثم استوضح القول  
 الاخير واكد بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رجه الله لم يوجب الحد في الواطاة بالقياس يعني على  
 الزنا بجماع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه  
 ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام \* اقتلو الفاعل والمفعول به \* وقوله عليه السلام \* ارجوا  
 الاعلى والاسفل \* واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضی الله عنهم  
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الواطاة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث)  
 وهو الذي فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد \* وهو  
 احتراز عما لا يطالع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا  
 يطالع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط  
 لفظ الشهادة \* وقيام الاهلية بالولاية يعني يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على  
 نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة  
 والضبط \* لا فيها اى في هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية  
 ودليل عليه \* قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى  
 \* لتركبوها وزينة \* وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد \* بيانه ان هذه الحقوق لما كانت  
 من قبيل الالتزامات لا بد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام  
 من باب الولاية اذا الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير اوابى والالتزام بهذه المثابة فاذا لا بد من ان  
 يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالتزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا شرطنا  
 الاهلية بالولاية \* ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط  
 العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث  
 فلا يثبت الابلغظ  
 الشهادة والعدد عند  
 الامكان وقيام الاهلية  
 بالولاية منع سائر  
 شرائط الاخبار لما  
 فيها من محض الالتزام  
 وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير والاشغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشروع العددي ولفظ الشهادة تو كيد الخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في أداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشهادة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا \* وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول المثني اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يعيل الى الواحد عادة وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله \* وذكر ان القاضي الامام في التقويم ان اشراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته في التوكيد على غيره من عين او شهادة ثم ضرب احتياط زيادة العدد \* وذكر الشيخ في بعض مصنفاة انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتساج الى زيادة توكيد فيه فشرط الشروع العددي توكيدا بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاعتوى في الصدق فاحتجج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا فالذم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة توكيدا لا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام \* لا صلوة الا بقراءة \* ليس في صيغة لفظ الراوي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزوم كل سامع موجبه بامر الله تعالى \* والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما يقض بها \* فتبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم الاول \* ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا \* وقوله لا يخاف متعلق بتوكيدها \* وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لهما لا يخاف فيما من كذا يعني المجوز لتأ كيد احتمال التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة للحقوق المعصومة \* وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع \* وذلك بما يطول ذكره اى مثال هذا انقسم كثير \* والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس يتفعمون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام \* الا لا تصوموا \* الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحربة وسائر شرائط الشهادة \* ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا اثنتين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

لا يخاف فيما من وجوه  
التزوير والتلبيس  
صيانة للحقوق  
المعصومة وذلك ما  
يطول ذكره والشهادة  
بهلال الفطر من هذا  
القسم واما القسم  
الرابع فثبتت باخبار  
الاحاد بشرط التميز  
دون العدالة وذلك  
مثل الوكالات والمضا  
ربات والرسالات في  
الهدايا والاذن في التجا  
رات وما اشبه ذلك  
وقبل فيها خبر الصبي  
والكافر ولهذا قلنا  
في الفاسق اذا اخبر  
رجلان فلانا وملكك  
بكذا

على ماروي ابن سماعة عن محمد رحمه الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلثين يوما  
 وهذا فطر بشهادة الواحد \* لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل بحكم  
 الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ  
 رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى  
 استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انهم لا يفطرون وان اكلوا  
 العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع  
 في قلبه) اي في قلب السامع صدق الخبر \* حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر  
 فان رسول الله صل الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري  
 من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا  
 ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعمدون خبر كل من  
 يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \*  
 ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم  
 بجمارية لرجل ورأى اخر يبيعها مدعيها للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا بأس بان يصدقه  
 على ذلك ويشترها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان  
 اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا  
 ذكر شمس الائمة ايضا فقل في هذه المسئلة ان سألنا ابي داود فقال اني قد اشترتها منه او وهبها لي  
 او تصدق بها علي او وكنتي ببيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترها منه  
 ويأطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا  
 انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يندفع له ان يعرض لشيء من ذلك  
 لان اكبر الرأي فيما اتوقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم  
 الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا  
 يترآى تناقضا فوجه التفصي عنه \* قلنا ذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير  
 في الرجل رأى جمارية الغير في يد اخر يبيعها واخبرها بالبيع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يتاعها  
 ويأطأها ولم يذكر تحكيم الرأي \* فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون  
 المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرها لهذا فيكون معناه وسعه ان يتاعها اذا كان اكبر رأيه انه  
 صادق \* ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها  
 فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسعه ان يشترها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب  
 والمذكور في الجامع وسعه ان يتاعها ويأطأها فيحمل على الرخصة \* ويجوز ان يكون في المسئلة  
 روايتان هذا حاصل كلامه فتخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان  
 المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياط واستحبابا والمذكور ههنا على  
 احدي الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى \* فاما نخرجه على الوجه الاول فالذكر كورا ولا

فوقع في قلبه صدقه  
 حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل واجراءه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعنى  
لواجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء  
اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة  
ما ذكره ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات  
لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه بحكم رأيه في الفاسق  
بخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل عييز وسقوط  
اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين \* احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط  
العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجحد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان  
ويمكن ليعتبه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما يشرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت  
المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف \* بخلاف القسم الاول  
فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في الدول الذين تلقوا  
نقل الاخبار كثرة وقد يمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذ لم يصح الخبر عنده  
وهو القياس الصحيح وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن  
فيه على ما مر تقريره \* وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقا فله  
ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره  
فاعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا  
وجب الثبوت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات  
فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني  
وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم غير ملزم اى ليس فيه شئ من  
معنى الالتزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهم ذلك فلا  
يشترط فيه ما شرط للالتزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليرجح جانب الصدق في الخبر  
فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لا كيد الالتزام فيما تحققت فيه منازعة  
وخصوصة فلا وجه لاشتراطهما عند المسئلة وانقطاع الالتزام \* ثم الوجه الاول يدل على  
سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف  
المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه لان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها  
في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم اما نشأ من جهة كونه  
ملزما وهذا القسم خلا عن معنى الالتزام فهذه قاعدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور)  
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه  
باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا خبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا خبر بنجاسته  
وليس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق  
العباد وكذا الحل والحرمة واذ كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزما  
من وجهه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فحين اعتبار العدالة \* قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احد  
هما عموم الضرورة  
الداعية الى سقوط  
شرط العدالة والثاني  
ان الخبر غير ملزم فلم  
يشترط شرط الالتزام  
بخلاف امور الدين  
مثل طهارة الماء  
ونجاسته



اذالم يجعل تحكيم الرأى شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم وحل  
 ما ذكر ههنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحل المذكور ههنا على ظاهره  
 فلا استواء للموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله  
 (ولهذا الاصل) وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل  
 شهادة الواحد بالرضاع \* في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا  
 من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع \*  
 وبالحرية اى في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حر الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل  
 وامرأتين \* وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى  
 عن عثمان رضى الله عنه لحديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجهات  
 امرأة سوداء واخبرتها انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض  
 عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال \* فارقها اذا \* فقال انها سوداء يارسول الله قال كيف  
 وقد قيل وفي بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما \* وحينئذ في ذلك حديث  
 عمر رضى الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة  
 تقوم لا بطلان الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجفة فيه  
 الا بشاهدين كالتق والطلاق \* وهو معنى قوله لما فيه اى في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول  
 شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد \* وحديث عقبة دليلنا فان  
 رسواله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل  
 ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطاً على  
 وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا \*  
 وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا  
 لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى  
 لو قال لغيره كل طعامى هذا او توضع على هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع  
 قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة تجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط  
 ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بائعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر دينى وقول  
 الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة تثبت حكماً للملك وزواله لا مقصود حتى لو قال  
 لاخر طأ جاريتى هذه فذاذنتك فيه او قالت له ذلك حره في نفسها لم يحل له الوطى لعدم  
 ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذى يبتنى عليه \* ولان  
 في الوطى معنى الالتزام على الغير لان المنكوحه يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراس والملاوكة  
 يلزمها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص  
 فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يطل بثبوت الحرمة بل هو امر دينى  
 وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولان ما فيه الالتزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل  
 شهادة الواحد  
 بالرضاع في النكاح  
 وفي الملك اليمين  
 وبالحرية لما فيه من الزام  
 حق العباد ولهذا لم  
 يقبل خبر الواحد  
 العدل في موضع  
 المنازعة لحاجتنا الى  
 الالتزام وقلنا  
 في موضع المسألة

من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الازمام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الازمام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها لخلوه عن معنى الازمام \* وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان \* فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم أراها في آخر بيدها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدفته الجارية بذلك والرجل البايع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه \* ولو لم يقبل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فاخذتها منه لم يذبح ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان المخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فبعمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثانى اخبر عن حال منازعة بينهما في غضب الاول منه واستردادها منه فلا يكون خبره حجة فان قال انه كان ظلمنى وغصبنى ثم رجعت عن ظلمه فاقولى بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهى اقرار له بها ودفعها اليه \* وكذلك ان قال خاصمته الى القاضى فقضى لى بالينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لى بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضى او ان القاضى دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستسما لقضاء القاضى \* وان قال قضى لى بها فبمحمد فى قضاءه فاخذتها لم يذبح لانه ان يشترها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الازمام \* ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقول بالحشب فقال اقتلوني بالسيف يا ثم ولو قال لا تقتلوني بالحشب لا يا ثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب بالصبر على قتله يا ثم ولو قال لا تقدمونى على ابني لا يا ثم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود \* ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر الخبر فى الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او خنته \* او الموت والطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلاثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها وللمرأة التزوج بزوجة آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس فى الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة \* بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اورده قائمة عند العقد من الرجل او المرأة لان فى الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصرح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله ( والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم ) الرابع لاختلاف ان خبر الواحد يقبل فى هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل فى آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غضب منى هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال ناب فرده على قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق فى اثبات الاذن للعبد ولهذا قبلنا خبر المخبر فى الرضاع الطارى على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز غير ملزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام \* اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله \* فقال نعم فقال عليه السلام \* الله اكبر يكفي المسلم من احدهم \* فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته \* ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة \* ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط \* وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانقاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره \* ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتب فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم \* فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص \* وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة \* وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك \* والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابي حنيفة رحمه الله في النوادر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كالهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر قوله ( واما القسم الخامس ) وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وجر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسياق بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بهما لسنذكره \* ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكلا اورسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك اورب المال او الامام او الاب وكتك بان تخبر فلانا بالعزل والجر ونحوهما وارسلتك الى فلان اتبلغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا الوكيل في هذه الصورة كالرسل وان اختلفا في غير هاتين في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما \* وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا \* فاما اذا خبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كالوكان الخبر واحدا وقال بعضهم لا تشترط العدالة في المثني \* وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا جر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه العبد \* فالفريق الاول قالوا معناه رجلان عدل اورجل عدل فان قوله عدل يصلح لثنا الواحد والمثني

واما القسم الخامس  
فمثل عزل الوكيل  
وجر المأذون ووقوع  
العلم للبكر البالغة  
بانكاح وليها اذا  
سكنت ووقوع العلم  
بفسخ الشركة  
والمضاربة ووجوب  
الشرايع على المسلم  
الذي لم يهاجر ففي  
هذا كله اذا كان  
المبلغ وكلا اورسولا  
ممن اليه الابلاغ لم  
يشترط فيه العدالة  
لانه قائم مقام غيره  
واذا خبره فضولي  
بنفسه مبتدئا فان  
ابا حنيفة قال لا يقبل  
فيه الا خبر الواحد  
العدل وفي الاثني  
كذلك عند بعضهم  
وقال بعضهم لا يشترط  
العدالة في المثني  
ولفظ الكتاب في  
الاثني محتمل قال حتى  
يخبره رجل واحد  
عدل اورجلان ولم  
يشترط العدالة فيهما  
نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام \* لانكاح الابولى وشاهدى عدل \* ولم يقل عدلين \* ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة \* والفريق الثاني قالوا القيد المذكور يختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العددا قوى فان القاضي لو قضى بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت العدالة بدون العددين ثبت الخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة \* ثم لا بد لاشتراط العددا والعدالة من تكذيب الخبر له ولا بد لثبوت الخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة فاذا اخبر بالعزل مثل رجل عدل او رجلا عدلان او غير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر \* وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لا ينزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينزل اذا ظهر صدقه \* وان صدقه ينزل بالاجماع \* وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى يفرد الموكل بعزله اما اذا يتعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلا ينزل وان اخبره بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني از العددا والعدالة شرط عنده. ويحتمل ان يكون سائر شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة والعددا لعدم سائر الشرائط \* وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط تقنيا واثباتا \* واما عندهما فان الكل سواء اى القسم الخامس والرابع سواء ثبت العزل والحجر بقول كل ميمز كالتوكيل والاذن \* لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع \* وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار \* فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدى الى الحرج وتقويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق بالمعاملات \* ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها والجائزة على خلافها \* لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر \* ثم فسر ذلك الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقدي يعنى في الوكيل فانه اذا انفرد يقتصر الشراء عليه ويلزم عليه عهده او فساد عمل يعنى في الحجر على العبد فانه كان نافذا التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات \*

(ومن)

ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله او العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة فاما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل ومن وجهه يشبه سائر المعاملات لان الذى يفسخ يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها بين المنزلتين بخلاف الخبر اذا كان رسولا لما قلنا وفي شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد الجمة والعدد اثر في التوكيد بلا اشكال والله اعلم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والخبر  
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية  
المنع من التصرف كاله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشراب في المسلم الذي لم بهاجر لانه  
من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها  
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع  
والتزامه او امره لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذتها من اصلين ثم شبه الالتزام  
بوجوب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطها فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر  
توفير اعلى الشبهين حظهما قال شمس الأئمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي  
حنيفة رحمه الله اذا نشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره  
بالجزو والعزل ويلزمها النكاح اذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكنت بعد العلم وخبر  
الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما  
بخلاف الرسول فان عبارته كعبارته المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلمها مجرد لا يستعمله  
في الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولي فتكلف لاحاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج  
اليه ايضا لان معه ذليلا يعتمد عليه للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلها شرطنا العدالة في الخبر في هذا  
القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة متحققة وهي غير موجودة ههنا وذكر شمس  
الأئمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اشتمل في دار الحرب  
اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره ففهم من يقول ينبغي ان لا يجب  
القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق \* واكثرهم على انه على  
الخلاف كالجزو والعزل \* قالوا والصحح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول  
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام \* نضر الله امرأ سمع منا قاله فوعاها كما سمعها  
ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر \* لا تبليغ الشاهد الغائب \* وخبر الرسول بمنزلة كلام  
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك  
لا يظهر حجبان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به  
حق فثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله ( والتز  
كية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله ) يعني في حق سقوط شرط العدد لاني  
حق سقوط شرط العدالة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكى الواحد  
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله  
الله \* وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم  
المترجم والمزكى واحد في جميع الاحكام \* ولهذا عد شمس الأئمة رحمه الله التزكية من القسم  
الاول على قولهما هو واضح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لان من حقوق  
العباد \* وقال محمد هو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم  
الرابع عند ابي حنيفة  
وابي يوسف رحمه الله  
والله وقال محمد هو من  
جنس القسم الثالث  
على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المذكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا كما يكون من الالزام فيشترط العدد لثبوتها في القلب الا ترى انه يعتبر فيما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس والمعنى الزجر عن الشهادة بالبطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتي بالشهود فلا احتمال المواضعة والتبليس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكي فيختاره القاضي فيعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة \* ولكنهما قالوا المذكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العددي فيه شرطا كافي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما يخص به الشهادة واذ لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه في العدد او لي لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان ياتزم شيئا وكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم بذلك بنفسه ثم تعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كافي رواية الاخبار ولكن رجلا او رجل وامرأتان او ثقي لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط \* وذكروا في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عند هما لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنته او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل . ولا صح وتشرط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والافلا \* وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية سرا تزكية العبد والمرأة والمحدوف في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبره مؤلف مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة لما قلنا \* ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوي فلا شك ان عند هم لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجوده معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوي بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية \* ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوي والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة \* ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوي الحاقا للتعديل الذي هو شرط بشرطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالمحقق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان قسم الرابع وهو الخبر ﴾

قوله ( اما الطرف الذي هو طرف السامع ) وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس السامع يدل عليه اذا السامع انما يتحقق من جهة المبلغ \* والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذ اصح

( السامع )

﴿ باب بيان القسم الرابع ﴾  
 مع من اقسام السنة  
 وهو الخبر هذا الباب  
 قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه فاما نفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عريضة ورخصة اما الطرف الذي هو طرف السامع فان العريضة في ذلك ما يكون من جنس السامع الذي لا شبهة فيه ورخصة ما ليس فيه اسماع اما السامع الذي هو عريضة فاربعة اقسام قسمان في نهاية العريضة واحدهما احق من صاحبه وقسمان آخران يختلفان القسمين الاولين هما من باب العريضة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة بالرخصة

السمع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب  
 يديه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذا لا يستقيم اقامة لفظ السامع مقام التبليغ هناك لان نقل  
 الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون ههنا لفظ  
 السامع دون التبليغ \* وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه  
 العزيمة في ذلك اى في السماع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة \* بوضعه ما ذكر  
 شمس الأئمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف  
 السماع نوعان عزيمة وورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره  
 فثبت ان الصحيح ما ذكرنا قوله ( اما القسمان الاولان ) الى آخره \* اذا قال الشيخ حدثني  
 فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له  
 الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول \* وقيل  
 ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله  
 ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى  
 التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني  
 ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره \* واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول  
 نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول  
 في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب \* وان قرئ  
 عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا تكبير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب  
 على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول  
 والعمل بالظن واجب \* وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر  
 لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر  
 الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين  
 او بيع او نحوهما فلم يقرب ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به  
 فكذا هذا \* وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على  
 الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا للمجاز تقريره عليها ولكن سكوته على  
 الانكار مع القدرة عليه فسقائلا فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت  
 فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ  
 عليه او حدثني واخبرني قرأته عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني واخبرني مطلقا او سمعت  
 فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصرى وجاعة الى انه لا يجوز لانه يشعر  
 بالنطق اذا خبر والحديث والمسموع نطق كلاهما ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني  
 او حدثني او سمعت كذبا اذا علم تصریح قول السامع او بقرينة خالية انه يريد القراءة على  
 الشيخ دون سماع حديثه \* ولا يقال امساك عن التكبير جار مجرى اباحته ان يحدث عنه \*

اما القسمان الاولان  
 فما يقرأ عليك من  
 كتاب او حفظ وانت  
 تسمعه وما تقرأ عليه  
 من كتاب او حفظ  
 وهو يسمع فتقوله  
 اهو كما قرأت عليك  
 فيقول نعم

لانهم يقولون باباحته لم يجز لهم التحدث عنه اذ لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته \*  
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا  
 السكوت قد افاد العلم بان هذا السموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا  
 وايضا فلان نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة اما  
 لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني اولانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز  
 شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ خبرني وحدثني ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار  
 في افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذ اجاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف  
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كما لمجاز الغالب واذ اثبت ذلك  
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات \* فمما يقرأ عليك اي الحديث او المبلغ  
 وهو من قبيل قوله تعالى \* انا انزلناه في ليلة القدر \* اعلى المنزلتين اي ارفع واحوط الاترى  
 انهاى المنزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على  
 الصحابة لان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كانت قراءة الحديث تشبه فعل  
 النبي عليه السلام وانه ابعدهم السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى \* وهو المطلق من  
 الحديث والمشافهة اي مطلق قولك حدثني فلان بكذا او شافهني به يدل على ان التكلم  
 صدر عنه وانت تسمع لاعلى العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف فدل ان  
 الوجه الاول اكل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول تقول حدثني وفي  
 انقسم الثاني خبرني لان الاخبار اعم قوله (كان مأمونا عن السهو) اي عن التقرير  
 عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه  
 السلام اولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير  
 عليه فكانت قراءة الحديث وقراءة غيره سواء \* وما كان يكتب دليل اخر اي ولانه  
 عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته  
 اولى \* فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب \* فهما سواء اي قراءة الحديث  
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى  
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة الحديث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولانه يتحدث به  
 حقيقة \* لان اللغة لا يفصل اي لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ  
 ذكر اقراره عليك او تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء  
 \* الاترى انهما اي الوجهين سواء في اداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد تشهد  
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في اثبات الحق ويجاب حكم على القاضي مع ان  
 باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية \* وقوله وما قلناه احوط بشير  
 الى ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني لانه لم يسبق الا ذكر  
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا

قال عامة اهل الحديث  
 ان القسم الاول على  
 المنزلتين الاترى انها  
 طريقة الرسول عليه  
 السلام وهو المطلق  
 من الحديث المشافهة  
 وقال ابو حنيفة  
 ان ذلك كان احق  
 من رسول الله  
 عليه السلام لانه كان  
 مأمونا عن السهو  
 وما كان يكتب وكلامنا  
 فحين يجرى عليه  
 السهو ويقرأ من  
 المكتوب دون  
 المحفوظ وهما  
 في المشافهة سواء  
 لان اللغة لا يفصل  
 بين بيان التكلم بنفسه  
 وبين ان يقرأ عليه  
 فيستفهم فيقول نعم  
 الاترى انهما سواء  
 في اداء الشهادات  
 وهذا لان نعم  
 كلمة وضعت  
 للاعادة اختصارا على  
 مامر والمختصر لغة  
 مثل المشيع سواء وما  
 قلناه احوط



لان رعاية الطالب اشدة عادة وطبيعة فلا يؤمن ﴿ ٤١ ﴾ على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانت هلى

قرائتك اشدة اعتماداً  
منك على قرائته وانما  
يبقى احتمال الغفلة  
منه عن ما قرأه عليه  
وهذا هو من ترك  
شئ من المتن والسند  
حتى ان الرواية اذا  
كانت عن حفظ كان  
ذلك الوجه احق  
كافتم واما الوجهان  
الآخران فاحدهما  
الكتاب والثاني  
الرسالة اما الكتاب  
فعلى رسم الكتب  
ويقول فيه حدثنا  
فلان الى ان يذكر  
متن الحديث ثم يقول  
فاذا بلغك كتابي هذا  
وفهمته فحدث به عنى  
لهذا الاسناد وهذا  
من الغائب مثل  
الخطاب الا ترى ان  
الرسول صلى الله  
عليه وسلم كان يرى  
الكتاب تبليغا يقوم  
به الحجة وكتاب الله  
تعالى اصل الدين  
وكذلك الرسالة على  
هذا الوجه الا ترى  
ان تبلغ الرسول عليه

اللفظ لا يتقوله بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واطنه تصديقه قال ابو حنيفة  
رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجم على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه  
كان هو اشدة عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجم هذا الجانب  
فلا يقل من المساواة \* اشدة عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره  
ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذمه اكثر  
ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأ لفلة  
رعايته اذ هو لا يحتاط في امر غيره كما يحتاط الغير في امر نفسه \* وقوله وانما يبقى احتمال  
الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قديتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث  
عن بعض ما قرأ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط  
ما يسمع منه \* فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي  
لا يمكن التجرس عنه عادة اهون من ترك شئ في المتن او السند ولا بد من تحمّل احد  
الامرئين فيحتمل اسرهما \* وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في  
ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عنداكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على  
الشيخ ما يقرأ كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه  
او فوقة فقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه  
وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهم ساءوا \* وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب  
معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب  
البحارى وغيرهم قوله ( واما الكتاب فعلى رسم الكتب ) وذلك بان يكون محتوما بختم  
معروف ، عنوانا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدء بالتسمية  
ثم بانشاء ثم بالمقصود \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم فان كان الكتاب على جهة الكتب  
مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب بالحجة صحيحة وكان فيه  
اخبرنى فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عنى بهذا  
الاسناد حملته الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره \*  
ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل  
السماع في جواز الرواية به بالاتفاق \* والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير  
من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتاني ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من  
الشافعيين \* واتى ذلك قوم اخرون منهم القاضى الماوردى لانه لم يتحمل منه شيئا  
لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة  
اشعارا بمعنى الاجازة فهى وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر  
ابو عمرو قوله ( وكذلك ) اى وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية \* على هذا الوجه اى  
على الوجه الذى ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى

السلام كان الارسال ( كشف ) ( ٦ ) ( ثالث ) ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالحجة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويدكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد \* وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا \* اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعناق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب \* واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قد اختلفت والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدها بالمشافهة وعدوا مخافهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة \* وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان ثبتا بالجملة اى بالينة التى تثبت بمنزلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضى الى القاضى \* وعندما اهمل الحديث لاحاجة الى الينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله ( والختم في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا ) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الأئمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من المحدثين \* وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجهور اهل المشرق \* وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ ولم يتلفظ الا بقوله نعم \* والجواب ما تقدم ان المختصر والطول من الكلام سواء وكلمة نعم تضمن اعادة ما في السؤال اذ كان هذا تحديثا واخبارا \* وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا \* قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا \* وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيعملون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويعملون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرنى تقيده انه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب \* وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن على البلخى في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة الواضحة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزوائد فبين قال ان كنت فلانا او حدثت به انه يقع على المكاملة مشافهة وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى اننا نقول اخبرنا الله وانباونا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كتبنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فبين حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحدث بذلك واما الرخصة فالاسماع فيه

المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة  
 نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الأئمة الكبار المحققين من المتقدمين والتأخرين فلا فرق بين  
 حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والافتان والاحتياط على وجهه سواء قرأ  
 المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كانه سمع جيد او قرار منه بالسموع  
 كالصك والاشهاد \* قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني واخبرنا واخبرني ولم اسمع  
 فهما شيئا رتضيه الا اني احسب ان خبرنا واخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى  
 في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائدا الى ما هو الاجازة  
 ان يقول المحدث غيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين  
 اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب  
 تعيين المسموع من غيره وسأيتك بيان انواعها \* والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده  
 الى المستحيز ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى  
 عنى هذا كايوجه الاحتياط \* والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير  
 معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدتها  
 بعض المحدثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة \* واختلف في الاجازة فابطلها  
 جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاصبهاني وابو نصر الوايلي السجزي والشافعي  
 في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندی عنه وغيرهم  
 لان ظاهرها اباحة الحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له  
 ذلك ولا غيره ان يستبجح الكذب اذا ابجج \* وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر  
 من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه  
 ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى  
 الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدنا ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لامن  
 العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله  
 ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في الحصول والمعتمد \*  
 والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يستامه المال من الماشية والحرف يقال استجرت فلانا  
 فاجازني اذا سلك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه  
 اياه فعلى هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعده به بغير حرف جر من غير  
 حاجة الى ذكر لفظ الرواية \* ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن  
 والاباحة وذلك هو المعروف فنقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزت له  
 مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره \* ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان  
 المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجاز به روايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صححت الاجازة  
 عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف  
 على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجمع

وهو الاجازة والمناولة  
 وكل ذلك على  
 وجهين اما ان يكون  
 المجاز له عالما بما  
 في الكتاب او جاهلا  
 به فان كان عالما به قد  
 نظرفيه وفهم ما فيه  
 فقال له المجيز ان فلانا  
 قد حدثنا بما في هذا  
 الكتاب على ما فهمته  
 باسا نيده هذه فانا  
 احديثك منه واجزت  
 لك الحديث به فيصح  
 الاجازة على هذا  
 الوجه اذا كان المستحيز  
 مأمويا بالضبط والفهم

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذار واية الخبر \* ثم المستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو  
الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة في الباب \* ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني  
بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب  
والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه  
ما قلنا \* هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الأئمة رحمه  
الله ان الاحوط ان يقول اجازي فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني  
فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد \* وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني \*  
قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لابل الحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول  
حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب والحديث لابل الاجازة \*  
وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهم باصرح  
نطق الشيخ وهم امن غير نطق منه كذب بخلاف المقيدين بحدثني واخبرني اجازة \* وهذا  
بناء على ان الاخبار كالحديث عندهم كما ذكره صاحب المتمد \* وذهب البعض الى امتناع المقيدين  
ايضا احتياطا \* ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بشديد والقراءة على  
الشيخ بقوله اخبرنا \* وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر  
مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان \* وفيما يأخذ منه  
لفظا مع غيره حدثنا فلان \* وفيما قرأه على الحديث بنفسه اخبرني فلان \* وفيما قرأ عليه وهو حاضر  
اخبرنا فلان \* وفيما عرض على الحديث واجاز له روايته شفاها انبأني فلان \* وفيما كتب اليه  
ولم يشافهه بالاجازة كتب الي فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه  
اضافة فعل الحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازي فلان او انبأني اجازة  
والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه \* وذكر في رسالة ابي الوفاء ان في الرواية بالاجازة  
تقول اجازي فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان  
اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ شيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه  
لم يتلفظ له بالاخبار والتحدث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اي لم يعلم المحازله في الكتاب فان كان  
الكتاب محتملا لازيادة والقصان غير مأمون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا  
عن التغيير غير محتمل لازيادة والقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة  
ومحمد ويحل ويصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم  
في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة  
الشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمته قبل وان لم يعرفوا  
ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يجزمها ان يقف  
عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما  
بما فيه \* وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك  
ان يقول اجازي فلان  
ويجوز ان يقول  
حدثني او اخبرني  
والاولى ان يقول  
اجازي ويجوز اخبرني  
لان ذلك دون المشافهة  
واذا لم يعلم بما فيه  
بطلت الاجازة عند ابي  
حنيفة ومحمد رجهما  
الله وصح في قياس  
قول ابي يوسف رحمه  
الله واصل ذلك في  
كتاب القاضي الى  
القاضي والرسائل  
ان علم ما فيهما شرط  
لصحة الشهاد عندهما  
خلافا لابي يوسف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فللسر كتاب اخر على  
 حدة فاما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الاعلى ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط \*  
 وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد ويشهد شاهدين بان هذه رسالتى  
 الى فلان فيشترط علم مافى الكتاب عندهما خلا فلا يبي يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما  
 جوز ذلك) اى الاشهاد بدون علم مافى الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضى  
 الى القاضى على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به  
 \* حتى لم يجوز اى الاشهاد بدون علم مافى الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على  
 سر يكتم من الشهود فشرط علم مافى الصحة الاشهاد \* وفي نكاح مختلفات القاضى الفنى رحمه  
 الله اجمعوا فى الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد مافى الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان  
 الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على مافى الصك من غير قراءة الحدود \* وذاكر فى  
 التقوم والغنية الاختلاف فى الصك ايضا \* وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز  
 فى الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اى يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم  
 مافى الكتاب عنده ايضا فى باب الحديث كفاى الصكوك لانفاء الضرورة وهى اشتمال الكتاب  
 على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة \* ويحتمل  
 الجواز بالضرورة اى يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم مافى الكتاب كما جاز الاشهاد فى  
 كتاب القاضى بالضرورة وهى ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير  
 ليتصل الاسناد وينبى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني فى الناس فى امور الدين  
 وربما لا يتيسر لاطالب القراءة على المحدث وفى اشترط العلم بما فى الكتاب نوع تنفير فجوزت  
 الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة \* وذكر ابو عمرو والدمشقي فى  
 كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص  
 يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها \* وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس  
 الوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفى  
 شيء معين لا يشكك اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة)  
 اى المناولة التى وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة فى جميع ما تقدم من الاحكام  
 ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها التاكيد للاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد  
 كذا فى عامة نسخ اصول الفقه \* وذاكر فى العتمد المناولة ان يشير الانسان الى  
 كتاب يعرف مافيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت مافى هذا الكتاب فيكون  
 بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثنى فلان او اخبرنى فلان  
 وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قاله حدث عنى بما فى هذا الجزء ولم يقل قد سمعته  
 فانه لا يكون محدثا به وانما اجازته التحدث به عنه فليس له ان يتحدث به عنه لانه يكون  
 بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته \* وذاكر ابو عمرو والدمشقي ان المناولة على

وانما جوز ذلك ابو  
 يوسف فيما كان من باب  
 الاسرار فى العادة  
 حتى لا يجوز فى  
 الصكوك وكذلك  
 المناولة مع الاجازة  
 مثل الاجازة المفردة  
 سواء فيحتمل ان لا  
 يجوز فى هذا الباب  
 ويحتمل الجواز  
 بالضرورة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق \* ولها صور \* منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ثم تملكه اياه او يقول خذوه وانسخه وقابل به ثم رده الى اونحو هذا \* ومنها ان يحث الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فيه فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المناولة \* وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة وبيحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقنادة وابى العالىة وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منخط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة \* قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اتوا في الحلال والحرام فلم يردده سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي والبويطى والمزنى واحمد بن حنبل وابى المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب \* ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجزاله رواية ذلك عنه اذا نظر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقه لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة \* ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزينة على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القيم والحديث يرون لذلك مزينة معتبرة \* ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فنأوليه واجرلى روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجمعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة \* فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع برأتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا \* والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها واعلمها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابى نصر بن الصباغ وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله ( وانما يجوز عنده ) اى انما يجوز الرواية من غير علم ما فى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا  
امن الزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تفقدان فكذا هنا \* والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابناء اكثر احكامه عليها \* وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بحجة تحتل الامامة فيها قبل ان نصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجزله ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز \* وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كلو وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام \* اطلبوا العلم ولو بالعين \* فلو جوزت الاجازة بدون علم لوجب للناس عن التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدونه \* وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهادا فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل في طلبه وانقطع عنه \* وفتح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة \* وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه \* وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتي بيانه \* فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسيق جليسه لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا \* ونين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو والدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث \* فقال الاجازة انواع \* اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلاني او ما شملت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع \* والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا ويجاب العمل بما روي بها \* والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكل احد اولمن ادرك زمانى وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب \* ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتأخرين \* قال ابو عمرو ولم نرو ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى  
حذيفة ومحمد رجهما  
الله ويحتمل ان يكون  
قول ابى يوسف مثله  
ايضالا ان السنة اصل  
في الدين وامرها  
عظيم وخطبها جسيم  
وفي تصحيح الاجازة  
من غير علم ومعرفة  
رفع الابتلاء وحسم  
لباب المجاهدة وفتح  
لباب التقصير والبدعة

فروى بها ولا عن الشرزمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد  
 بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتمالها \* والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول  
 مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب  
 او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعرفة  
 بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لافائدة لها \* والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول  
 اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود  
 بان قال اجزت لفلان لمن يولد له او اجزت لك ولولدك ولعمرك ما تسالوا كان ذلك اقرب  
 الى الجواز \* وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم ببناء  
 على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابده \* والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم  
 الاخبار حمله بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان  
 الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه  
 في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له \* وهذا ايضا واجب بطلان الاجازة للطفل الصغير  
 الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير  
 هل يعتبر في صحتها سنه او تميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له  
 ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز لغائب عنه  
 ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة الميز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح  
 للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان  
 يسألوا عن مبلغ اسماهم وحال تميزهم ولم ترهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا  
 لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع  
 السبيل الى بقاء الاسناد \* والسادس اجازة مالم يسمه المميز ليرويه المجاز له اذا جملة المميز بعد ذلك  
 والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا  
 يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى  
 ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها \* والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي  
 واجزت لك رواية ما جيز لي روايته ومنع ذلك بعض من لا يعقده من المتأخرين اعتبارا بامتناع  
 توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك)  
 اى وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفته بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جاس مجلس  
 السماع \* وهو يشغل اى يغفل عنه بسبب نظر في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله  
 ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهرى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ  
 الامام المحقق جمال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه  
 فاشتبه لفظيو ما قبل انظر وافى تلك النسخة العتيقة فنظر وافادها شرح الطحاوى يستمع صاحبه  
 عليه صحيح البخارى \* فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحمن بن على

وانما ذلك نظير سماع  
 الصبي الذى ليس  
 من اهل التحمل وذلك  
 امر يتركه لا طريق  
 تقوم به الحجية فكذلك  
 ههنا واما من جلس  
 مجلس السماع وهو  
 يشتغل عنه بنظر في  
 كتاب غير الذى يقرأ  
 او يخطب لم او يعرض  
 عنه باهو ولعب او  
 يغفل عنه بنوم وكسل  
 فلا ضبط له ولا امانة  
 وتحاف عليه ان يحرم  
 خطه والعياذ بالله ولا  
 يقوم الحجية بمثله ولا  
 يتصل الاسناد بخبره  
 الا ما يقع من ضرورة  
 فانه عفو وصاحبه  
 معذور



في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولما شرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتمظيم والاكرام \* قال ولقيت من شايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يدبت في موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والاتباط والكلام مثلاً بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمن يكون مكشراً بهذاراً صاحب هذيان ووقوع في اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا يمن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعماض منه من الكلام ويحتاج اليه مراراً للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ وبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعي انه كذا سمعه دفاعاً عن نفسه قال وهذا امر الاحتيال والنزاهة فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر يقن واعرف فهو اجبن واخوف ومن كان فيه اجمل وانغر فهو فيه اغفل واجسر \* وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمجازاة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلماً بالفاة اقلاً غير متظاهر بالفسق والخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخف غير متمم بروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البيهقي ان الاحاديث التي قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ثمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شئ منها على جبههم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها من جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والجملة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث سلسلاً بحديثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفاً لنا المصطفى صلى الله عليه وسلم \* وقوله الا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتمل ويعرض ويفعل من حيث المعنى اى الاشغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفو الان مواضع الضرورة مستثناءة عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر في طرف السماع قسماً آخر لم يذكره في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع \* فقال واذا صح السماع اى حصل امامقراءة الحديث او بقراءة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة \* وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ \* وذلك اى الحفظ نوحان ايضاً

قف

واذا صح السماع  
وجب الحفظ الى  
وقت الاداء وذلك  
نوحان ايضاً

كالسماع والتبليغ فان كل واحد قسمان \* تام اي كامل \* ومادون التام عند المقابلة به يعني قصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذي كان وجوده في ذلك الزمان فاما في زماننا فاقسم الثاني الذي انقلب عنه بما اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه \* اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من غير واسطة الحفظ من غير واسطة الخط اي من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكري بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه \* وكانوا لا يكتبون اي الصحابة رضی الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اي طريقة مرضية \* في الكتاب اي في كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابج لهم الكتاب اي الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في الحديث \* قيدوا العلم بالكتاب \* اي بالكتابة وذكر ابو عمرو وجه الله ان الصحابة رضی الله عنهم كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث ففكرها عمرو وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضی الله عنهم \* فالجدة للفريق الاول ماروي ابو سعيد الخدري رضی الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليس محمدا \* اخرجه مسلم في صحيحه والجملة للفريق الثاني حديث ابى شاة البجلي في التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبه عام قح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم \* اكتبوا ابى شاة \* ولله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه محافظة الاتكال على الكتاب \* او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في الاعصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الانداس \* وهذا تامليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لقد فقد العصمة عن النسيان تامليل للمجموع اي صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبي عليه السلام \* وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثاني \* وهذا اي الذي نشرع فيه

### باب الكتابة والخط

\* وهما واحد \* وهذا اي هذا القسم او هذا الباب يتصل باب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة \* وهو نوعان اي الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له \* وما لم يكن كذلك \* لان المقصود هو الذكري فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكير او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معقولانه لواعترافه في حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاجتراز عنه الا بمرحج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكري وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا ما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

(واما)

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا افضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم فقد العصمة من النسيان

### باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل الذي انقلب عزيمة وما يكون اماما لا يفيد تذكره اما الذي يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خطر جل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن

\* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل \* سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله \* وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لابي رضى الله عنه \* هلاذكرتني \* واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره \* قوله تعالى \* سنقرئك فلا تنسى \* اي نملك القرآن ونجعلك قارئه فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب \* وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسىك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى \* ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك \* وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لا عطيتك كل ماسأت الا ان اشاء ان امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله ( واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا ) بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحنيفة رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اي بمثل هذا الخط الذي لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظره لان الكتاب للقلب كالمرأة للعين وانما يعتبر المرأة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه \* ومعنى كون الخط اماما ان الراوي اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ \* وذكر ابو الحسين في المعتمد اذا روى الراوي الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نهجه او حدثه به وتذكر الفاظ قرأه ووقتها ولم يتذكر جازت الرواية والاخذ به لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في الكتاب او سمعه منه \* وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامر بنحوه على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شك \* وان لم يتذكر سماعه في الكتاب ولا قرأه ولكن يقبل على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له ان يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله يجوز له الرواية ويجب العمل به لان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام نحو كتابه لعمر وبن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله ( وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول ) اي تحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع \* فيما يجد القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة \* وما يكون في الاحاديث كديوانه \* وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة \* والعزيمة اي الاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتفي بالقضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ  
لرسول الله عليه  
السلام مع قوله تعالى  
سنقرئك فلا تنسى الا  
ما شاء الله واما اذا كان  
الخط اماما لا يذكره  
شيئا فان اباحنيفة كان  
يقول لا يحل الرواية  
بمثله بحال لان الخط  
للقلب بمنزلة المرأة للعين  
والمرأة اذا لم تغد للعين  
دركا كان عدما فالخط  
اذا لم يفد للقلب ذكرا  
كان هدر او انما يدخل  
الخط في ثلاثة فصول فيما  
يجد القاضي في ديوانه  
بما لا يذكره وما يكون  
في السنن والاحاديث  
وما يكون في الصكوك  
وروى بشر بن الوليد  
عن ابى حنيفة  
رحمهما الله عن ابى  
يوسف انه لم يعمل به  
في ذلك كله وروى  
عن ابى يوسف انه  
يعمل به في ديوان  
القاضي وروى ابن  
رستم عن محمد انه يعمل  
بالخط في الكل  
والعزيمة في هذا كله  
ما قاله ابو حنيفة

ولهذا قلت رواياته والرخصة فيما انفصرت الكتابة للحفظ عن بقوه بلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع  
ما يكون بخطه موثقا بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخطه معروف ﴿ ٥٢ ﴾ لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخطه مجهول

والاعلم والخط يشبه الخط شبهها لا يمكن التمييز بينهما في صورة الخط لا يستفيد علما من غير  
تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبار  
تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور  
دون المعاني الا ترى انا لا نقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها  
يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها وامنعنا فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح  
والطلاق والعساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه \* والرخصة فيما اقالة يعني ما قاله  
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ما قاله ليس بفساد ايضا بل هو رخصة  
والرخصة مجال في هذا الباب فان اشترط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد  
سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من  
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة للحفظ  
اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة \* ويجوز ان يكون اللام لا ماقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها  
الحفظ والتذكر عزيمة \* الضمير في بيده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع اليه الضمير في بخطه  
\* وذلك كله ثلاثة انواع اي جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع \* واما ابو  
يوسف فقد عمل به اي بالخط الذي لا يفيد تذكرا \* في ديوان القاضي \* الديوان الجريدة  
من دون الكتب اذا جدها لانها قطع من القرائيس مجموعة \* ويروي ان عمر رضي الله عنه  
اول من دون الدواوين اي رتب الجرائد للولاية والقضاة اذا كان تحت بيده اي محفوظا بيده  
مختما وبخطه سواء كان بخطه او بخطه معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل  
حاشية ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان  
الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلوم يجره الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الخرج  
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قطرة محتوما بخطه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر  
انه حق وانه لم يصل اليه يده غيره ولا زيادة فيه والقاضي ما مورب اتباع الظاهر فجازله العمل به  
وانما يحصل التذكير \* وعمل به اي بالخط من غير تذكير في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط  
وهو ان يكون تحت بيده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا للتذكر الصححة الرواية  
لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث \* لان التزوير في باب ديوان القاضي غالب \* لما اتصل اي  
لا اتصاله واما مصدرية يعني ديوان القاضي يتعلق بالظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي  
ما تطلبه عند الظالم \* واما في باب الحديث فان العمل به اي بالخط جائز وان لم يكن في بيده اذا كان  
خطا معروفا ما مونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه  
من امور الدين ولا يعمد بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه يد امين مثل  
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه \* فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكير  
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة امام  
يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكير لوقوع

وذلك كله ثلاثة انواع  
في الحديث والصكوك  
وديوان القاضي اما  
ابو يوسف فقد عمل  
به في ديوان القاضي  
اذا كان تحت بيده  
للا من هن التزوير  
وعمل به في الاحاديث  
ان كان لهذا الشرط  
واما اذا لم يكن في بيده  
لم يحل العمل به  
في الديوان لان  
التزوير في باب غالب  
لما يتصل بالظالم  
وحقوق الناس واما  
في باب الحديث فان  
العمل به جائز اذا كان  
خطا معروفا لا يخاف  
عليه التبديل في غالب  
العادة ويؤمن فيه  
الغلط لان التبديل  
فيه غير متعارف  
والمحفوظ بيد الامين  
مثل المحفوظ بيده  
واما في الصكوك  
فلا يحل العمل به  
لانه تحت يد الخصم  
الا ان يكون في يد  
الشاهد وكذلك قول  
محمد رحمه الله الا  
في الصكوك فانه يجوز  
العمل به وان لم يكن  
في بيده استحسانا لوسعة

في بيده استحسانا لوسعة على الناس اذا احاط علمان به خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر (الامن)

الامن حيثئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي \* وكذلك قول محمد اى ومثل قول  
ابى يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه جوز العمل فيها  
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجرى فيه التبديل والتغيير فانه لو ثبت ثبت  
بالخط والخط فلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرة خلق  
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادراً والنادر لاحكامه ولا اعتبار لتوهم التغيير فانه  
اثراً يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله ( يبق فصل) يعنى يبق فصل  
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتاباً بخط ابيه او بخط رجل الى آخره  
\* قال ابوالوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا  
احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع  
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويحب ان يرويه عنه او يورده  
في كتابه ورواياته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره  
او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه \* ثم الفرق بين هذا  
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع  
الغير \* وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان  
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه  
ولو بعث اليه كتابا حله ان يروى ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك \* والاصح انه لا يزيد  
على قوله وجدت بخط ابى او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في  
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله \* وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي  
مشهورة في ايدي الناس لا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئاً منها وكان متقناً في ذلك ان يقول  
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة  
الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي  
ذكرنا بعد ان يكون اصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان \* وذكر الغزالي  
رحمه الله في المستصفي اذا رأى مكتوباً بخط ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى  
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا \* نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوباً  
في كتاب بخط فلان انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقبل قوله  
ولكن لا يروى عنه مالم يستطه على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجלוوس لرواية  
الحديث \* اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلاً فرأى فيه حديثاً  
فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلداً فعليه ان يسأل المجتهد \* وان كان  
مجتهداً فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة يقول عدل جازله  
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات  
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بمحتوا دون ان يسميها

بقى فصل وهو ما  
يحدث بخط ابيه او  
بخط رجل معروف  
في كتاب معروف  
فيجوز ان يقول و  
جدت بخط ابى او بخط  
فلان لا يزيد عليه فاما  
الخط المجهول فعلى  
وجهين اما ان يكون  
مفرداً وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم  
 سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف  
 فان شك في شئ فليترك الرواية فاذا كان في مسوعاته من الزهري مثلا حديث واحد شك في انه  
 سمعه من الزهري ام لا لم يجز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري  
 شهادة عليه ولا تجوز الا عن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقرز يدام عمرو  
 لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم  
 يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شئ من تلك الاحاديث عنه اذا من حديث الا ويمكن  
 ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن  
 \* وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على  
 غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق  
 لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم  
 الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا يسئل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة  
 قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموما الى جماعة) يحتمل  
 ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل  
 الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان  
 او على الشيخ فلان فلان بن فلان و فلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع  
 فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروى لاتقاء تهمة  
 التزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واظهر كذبه  
 اذا نسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا \* ويجوز  
 ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجدته مكتوبا بخط لا يعرف  
 كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط \* ويؤيد هذا الوجه ما ذكر  
 الشيخ في بعض مصنفاته فيما ظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحل له  
 ان يروى الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة  
 لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب قلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفردا فقد  
 تمكنت فيه شبهة فلا يحل \* قال شمس الائمة رجه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة و  
 القضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشترط  
 العلم منصوص عليه قال تعالى \* الامن شهد بالحق وهم يعلمون \* وقال عليه السلام \* اذا  
 رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع \* والنسبة تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموما  
 الى جماعة لا يتوهم  
 التزوير في مثله والنسبة  
 تامة يقع بها التعريف  
 فيكون كال معروف والله  
 اعلم واما طرف التبليغ  
 فقسمان ايضا عزيمة  
 ورخصة اما العزيمة  
 فالتمسك باللفظ السموع  
 واما الرخصة فالنقل  
 الى اللفظ بخيار الناقل  
 وهذا

﴿ باب شرط نقل  
 المتون ﴾

قال بعض اهل الحديث  
 لا رخصة في هذا  
 الباب واظنه اختيار  
 ثعلب من ائمة اللغة  
 قالوا لان النبي صلى  
 الله عليه وسلم

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

\* المتون جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث  
 \* واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعرا مثلا ثم انشده باسمه يقال هذا شعر فلان وان كان

( ماقرأه )

ما يقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ السمع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة \* وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام \* ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولي فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجواز بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجاعة من التابعين وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحابنا \* وتمسكوا في ذلك \* بالنص وهو قوله عليه السلام \* نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداءها كما سمعها \* حث على الاداء كما سمع وذلك بمرعاة اللفظ السمع \* ومعنى قوله عليه السلام \* نضر الله امرأ \* حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد في جاهه وقدره بين خلقه \* ويروى نضر بالتشديد اي نعمه \* وبالقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى الحديث فان اللسان متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* قرب حامل فقهه الى غير فقيهه ورب حامل فقهه الى من هو افقه منه \* ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه في آية او خبر لقوا ائمة لم يتنبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع قوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وكان اوضح العرب لسانا واحسنا بايانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر جاز تبديل لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا تواترت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتا فاحشا بحيث لا يبق بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة \* ونقل عن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققتها وجدت كل لفظه منها مخصصة بشئ لا يشار كما صاحبته فاهيه فن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزبوع عن المراد والذهاب عنه \* ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر في قوله واطنه اي اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المنفرد باستخراج هذا الدليل \* والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التفسير \* وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لاني تجويزه على العموم \* بما روى يعقوب بن سليمان اللبثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا اباؤنا واهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ  
سمع مني مقالة فوعاها  
واداءها كما سمعها ولانه  
صلى الله عليه وسلم  
مخصوص بجوامع  
الكلم سابق في  
الفصاحة والبيان فلا  
يؤمن في النقل  
التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم \* اذالم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس \* كذا رأيت بخط الامام الحافظ ابى رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية \* وبتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم \* مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا نزرع خفافا ثلاثة ايام ولياليها الحديث \* وما روى ابو محذورة رضى الله عنه انه عليه السلام امره بالترجيع \* وما روى عامر بن سعيد عن ابي قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ وسماء فويسقا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة وورخص في العرايا \* وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع اثمار حتى تهى \* وما روى ابو هريرة رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم بن حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا ما عانى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا \* وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة باللفظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد وما بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له \* قد نكحرت واسعا \* وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا \* ومثل ما روى في الحديث الذي رواه مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى قرب حامل فقه لا فقهه مكان غير فقيهه وابتكر عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجاما منهم على الجواز \* وما روى عن ابن مسعود وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اونحو امته او قريبا منه وابتكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجاما على الجواز ايضا \* وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك بوجوب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ \* وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا لتفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية \* فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التفسير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة \* قلنا لان سقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا ينقلون او امره ونواهيها الى البلاد بلغتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق \* ولما قلنا ان يقول جواز التفسير بلفظ اخر لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذا العجمي لا يفهم اللفظ العربي الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز وام يجوز

وقال جامعة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونها ناعن كذا و معروف عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا و نحو امته قريبا منه وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم من السنة غير معجز وانما النظم لمعناه بخلاف القرآن



والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿ ٥٧ ﴾ يحتمل الجواز ويشكل او مشترك لا يعمل به الا بتأويل

ونجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلام التي اختص بهار رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه او تبت جوامع الكلام فى خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصير بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة ثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت فى كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك بركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كالوابة الصوم فى حق المسافر والافطار والوابة الصبر على القتل فى حق المكروه على الكفر من اجراء كلمة الكفر \* واما القسم الثانى وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والنقح \* من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ معنى اذا لم يكن قهيا ربما ينقله الى عبارة لا تكون فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات ما يقطع احتمال

نقله بالمعنى بالاتفاق فثبت ان اعتبار العقل بالتفسير لا يصح \* وبان اعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود فى باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بل غاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح ادائها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والشهد وسائر ماتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى \* وهو معنى قول الشيخ وهذا لان الظن من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن معجزا لا يكون مقصودا قوله ( والسنة فى هذا الباب ) اى فى العقل بالمعنى \* ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لا يحتمل النسخ فى ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام \* من دخل دار ابي سفيان فهو آمن \* كذا ذكر الشيخ فى شرح التوقيم قال الغزالي رحمه الله انما جاز العقل بالمعنى عند جاهر الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ماروى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة والاستطاعة . كان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها \* جوامع الكلام هى الالفاظ اليسيرة التى تجمع المعانى الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بهار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرى انه قال \* فضلت بست اعطيت جوامع الكلام ونصرت بالرعب واحلت لى اغنائهم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختمت لى النبيون \* وانما ثبت ذلك اى الترخيص بركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ماروى عن النبي عليه السلام انه قال لى رضى الله عنه \* يابى ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فردت ان هون على امتى فرد الى الثانية اقرأ على حرف فردت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف \* وتمام الحديث فى المصابيح \* غير ان ذلك اى الترخيص الذى ثبت فى كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهى التى لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل او لا مشروعا ولم يبق له اولوابة بل ساوى الاحرف الباقية فى قرآنية واحراز الثواب وسائر الاحكام لان يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة \* وهذه اى الرخصة النابتة فى نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كالوابة الصوم فى حق المسافر والافطار والوابة الصبر على القتل فى حق المكروه على الكفر من اجراء كلمة الكفر \* واما القسم الثانى وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والنقح \* من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ معنى اذا لم يكن قهيا ربما ينقله الى عبارة لا تكون فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات ما يقطع احتمال

قده الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لا يؤمن عليه ان ينقله الى مالا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيد عموما فيحمل معانيه فقها وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم \* مثاله قوله عليه السلام \* من بدل دينه فاقلده \* فوجبه العموم لان كلمة من تناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذا لاثني الصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلوا لم يكن للناقل معرفة بالفقهر بما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى \* وقوله عليه السلام \* لا وضو لمن لم يسم \* فان وجبه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلوا لم يكن الناقل بالمعنى فقهرا بما ينقله بلفظ لا يبق في هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضو لمن لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى \* ولعله اى الناقل يريد عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع النقلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى \* واما القسم الثالث وهو المشكل والمشارك فلا يخل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام \* الطلاق بالرجال \* فان معناه ايجاد الطلاق او استتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام \* المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم \* فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يخل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لالفاظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكذلك بما كان في وسعه \* وذلك مثل قوله عليه السلام \* الخراج بالضمان \* اى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لبيات الغربيين \* وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان دمه ونسله \* قوله عليه السلام \* الغرم بازاء الغم \* العجماء جبار \* لا ضرر ولا اضرار في الاسلام \* البيعة على المدعى واليمين على من انكر \* ومن مشايخنا من ايفصل بين الجوامع وغيرها يعنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم الامة وفقه الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر \* لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه غوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب \* قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال \* اوتيت جوامع الكلم \* اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون وديالى غيره ما سمعه منه ييقن واذا نقله الى عبارته تام تأمن القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في الظم الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل للمران المحتمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمثابه ما انسد عيننا باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمان قد يقصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى وبعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

(باب تقسيم الخبر من طريق المعنى) وهو خمسة ﴿ ٥٩ ﴾ اقسام ما هو صدق لاشبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو التواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما لو وجب وقفه فلم يقم به الحجية وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم

كما سمها \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلام فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لانالم نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما يجوزناه فيما لا يحتمل الاوجهها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيماله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال \* واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئن سلمنا ان التأدية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى القابلة فلانسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

#### ﴿ باب تقسيم الخبر من حيث المعنى ﴾

الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والتكبير من راوى الحديث ونوع اخر مالحقه ذلك

\* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني \* وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ التواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان اقوة امر معنوى لا صورى قوله ( وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما لو وجب وقفه ) اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة ويمنعه عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

#### ﴿ باب ما يلحقه التكبير من قبل رواية ﴾

من جهة غير الراوى وهذا

\* التكبير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه \* وفي الصحاح التكبير والانكار تعبير المنكر فكان المروى عنه بالطعن والتكذيب بغير المنكر الذى ارتكبه الراوى على زعمه قوله ( اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه ) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين \* اما ان انكره المروى عنه انكارا جاحدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ونحو ذلك \* ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل وانقرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يتقدح ذلك في عدالتهمما لتيقن بمدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كيبنتين متكافيتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهمما وقادته

﴿ باب ما يلحقه التكبير

من قبل الراوى ﴾

وهذا النوع اربعة

اقسام ما انكره

صريحا والثانى ان

يعمل بخلافه قبل

ان يبلغه او بعد ما بلغه

اولا يعرف تاريخه

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يتمتع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقل بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلاف (٦٠) فهما في شاهدين شهداء على القاضي بقضية

وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روى في حديث ذى اليمين ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال اقصر الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابي بكر وعمر احق ما يقول ذو اليمين فقالا نعم تقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والجهة لقول الثاني ما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تدكر حبيبي كما في ابل فاجنبت فتمسكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول \* وذكروا القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوي انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسبه فلا يسقط رواية الراوي بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واجد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه الاول وهو يختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالموايتكر \* وما قيل ان على قياس قول علمنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوي الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعدنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له الزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها الزوج بزواج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها وهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله \* واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان تكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليمين قال يا رسول الله انقضت الصلوة ام نسيت فقال \* كل ذلك ام يكن \* فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال \* احق ما يقوله ذو اليمين \* فقالا نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى اليمين ثم امرته حديثه حتى عمل بقول الناس ابو بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واطن الشيخ \* قال الواقدي اسم ذى اليمين عمرو بن عبدود وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله \* وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم بدر \* وقال القتيبي ذوالشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذى اليمين واسم ذواليمين غير عبد عمرو \* وقال القتيبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا \* وقيل لقبه الخزاق \* وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذا النسيان قدير وشيء الغيرة ثم ينسى بعد مدة فلا يتركه اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان معه دق في حق نفسه ولا يبطل ما ترجم من جهة الصدق في خبر الراوي بعد ان نسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فقل الراوي الرواية \* وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فبينة على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال اما كان بكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا ناقدينا ان خبر ( ولم ) الواحد يرد بالكذب العادة فكذب الراوي وعليه مداره اولى وحديث ذى اليمين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمبدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التوقيم \* واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اماناً كذا في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجتبت فتمكت في التراب اي تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلاً لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو مارواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك \* وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريباً في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصرح راجح على الدلالة \* وحققة المعنى في الخبر انما يكون حجة ومعمولاً به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وانكار الراوي يقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضاً بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا تثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة \* وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مفلاً ورواية المغفل لا تقبل \* وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل الراوي ان يعمل به ولا يحمل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه \* واما حديث ذى اليمين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكيره ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليدهم للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء \* او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلبه اعترض فيعرف عن غيره \* وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوي الاصل ينظر في نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عاداته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلاً بذلك الخبر رده وقليد نسي الانسان شيئاً ضبطه نسياناً لا يتذكر بالتذكير والامور تنبئ على الظواهر لعل النواذر كذا في التوقيم قوله (والحاكي يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروي عنه يعني كذا توهم نسيان الاصل بعد المعرفة توهم نسيان الفرع وغلظه فان الانسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضه لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما \* يدل عليه ان الانسان كما علم بسماعه عن امر يقين يعلم بترك الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التوقيم ايضا \* لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار وجوده والخصوم قد سلوا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذي وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطأ والحاكي يحتمل  
النسيان بان سمع غيره  
فنسيه وهما في  
الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيثئذ  
 لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المارضة \* وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى  
 الفرع اما ان يكون جاز ما بالرواية او لا يكون فان كان جاز ما فالاصل اما ان يكون جاز ما بالانكار  
 او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضوا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على  
 الظن انى رويته او الاغلب انى ماروته او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان  
 يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جاز ما وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن  
 انى سمعته منك فان جزم الاصل بأبى ماروته تهلك تعين الرد \* وان قال اظن انى ماروته تلك تعارضا  
 والاصل العدم \* وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه بقوله \* والضابط انه اذا كان قول  
 الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذ ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح قوله  
 (ومثال ذلك) اى مثال الحديث الذى انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل بن  
 ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان  
 عبد العزيز بن محمد الدر اوردى قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم  
 يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عنى \* فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار  
 سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهل حدثني ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك  
 بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه  
 ما يدل على وجوب العمل به \* غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان  
 حدثني الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث  
 عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهرى عن عروة  
 عن عايشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: «ما امرأة تكلمت  
 نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل» الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم  
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريح \* فلما رده المروى عنه  
 وهو الزهرى لم يقم به الحجية عند ابي حنيفة وابي يوسف \* ويجوز ان يكون قول محمد  
 رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كادل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضى  
 بقضية وهو الظاهر \* ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولى  
 لاحاديث اخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هى  
 التى تنكح نفسها \* وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خالمب وولى  
 وشاهد اعدل \* وقوله عليه السلام \* لا نكاح الا بولى \* ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما  
 غير ممول بها معارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال \* الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها واذنها صامتا \*  
 \* وما روى عن على رضى الله عنه ان امرأة تزوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فخصموها  
 الى على فجاز النكاح \* وقوله عليه السلام \* ليس للولى مع الثيب امر \* وغيرهما من الاحاديث

السواء ومثال ذلك  
 حديث ربيعة عن  
 سهيل بن ابي صالح  
 فى الشاهدين واليمين  
 ان سهيلا سئل عن  
 رواية ربيعة عنه فلم  
 يعرفه وكان يقول  
 حدثني ربيعة عنى  
 ومثل حديث عايشة  
 رضى الله عنها عن  
 النبي عليه السلام اى  
 امرأة تكلمت نفسها  
 بغير اذن وليها فنكاحها  
 باطل رواه سليمان بن  
 موسى عن الزهرى  
 وسأل ابن جريح عن  
 الزهرى عن هذا  
 الحديث فلم يعرفه فلم  
 يقم به الحجية عند ابي  
 حنيفة وابي يوسف  
 رحمه الله ومثال  
 ذلك ان ابا يوسف انكر  
 مسائل على محمد  
 حكاه عنه فى الجامع  
 الصغير فلم يقبل شهادته  
 على نفسه حين لم يذكر  
 وصحح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط \* ورأيت في نسخة نقلت عن خط الشيخ  
الامام سيف الحق والدين البخارزي رحمه الله ان مدار حديث \* ايما امرأة تكلمت نفسها بغير  
اذن وليها \* على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل \* ثم  
السؤال اذا كان بمعنى الالتباس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى  
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن قال الله تعالى \* ويسألونك عن الجبال  
\* واسألهم عن القرية \* فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الضمير  
في قوله وسأله ابن جريح كوقع في بعض النسخ لوجهه بل الصواب وسأل ابن جريح  
الزهري عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اي مثال انكار المروي عنه في غير الاحاديث  
ماروى ان ابابوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فاصنف محمد كتاب  
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابويوسف رحمه الله فلما عرض على ابي  
يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عن فلما بلغ ذلك  
محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابويوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره  
ولم يعتمد على اخباره عنه \* وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره  
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه وهو الظاهر من  
مذهبه \* واختلف في عدد تلك المسائل فقول هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف  
محمول على الاختلاف العرض وجيهه ما ذكر في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله  
قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه  
لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه \* او بعد البلوغ قبل الرواية \*  
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافاً بين اي لا يخلو من ان يكون مراد من  
الخبر بوجهه او لا يكون \* فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث  
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلف بالحديث ورجع اليه فيعمل  
عليه احساناً للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا  
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم اتهموا عنه حتى نزل  
قوله تعالى \* ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح \* الآية وان كان العمل او الفتوى  
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف يقين \* فان ذلك اي الخلف  
\* جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقابان خالف لاوقوف على انه منسوخ او ليس  
بثابت وهو الظاهر من حاله \* فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس  
بثابت ساقط العمل والاعتبار \* وان كان خلافه باطلاً بان خالف لقلة المبالات وانها من بالحديث  
او لقلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً وكان فاسقاً او ظهر انه كان  
مغفلاً وكلاهما مانع من قبول الرواية \* فان قيل انه انما صار فاسقاً بالخلاف مقتصر على  
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كالومات او جن بعد الرواية \* قلنا قد بلغ الحديث اليها

واما اذا عمل بخلافه  
فان كان قبل روايته  
وقبل ان يبلغه لم يكن  
جرحاً لان الظاهر انه  
تركه بالحديث احساناً  
للظن به واما اذا عمل  
بخلافه بعده مما هو  
خلاف يقين فان ذلك  
جرح فيه لان ذلك  
ان كان حقاً فقد بطل  
الاحتجاج به وان كان  
خلافه باطلاً فقد سقط  
به روايته الا ان يعمل  
بعض ما يحتمل الحديث  
على ما نين ان شاء الله  
تعالى واذا لم يعرف  
تاريخه لم يسقط  
الاحتجاج به لانه حجة  
في الاصل فلا يسقط  
بالشبهة وذلك مثل  
حديث عائشة

بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاستناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحل وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محذور دينه فاذا لم يحترز يظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه \* وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر الموت والجنون عدمهما \* وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل ييقن وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان به الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل \* ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجوهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله ( وذلك مثل حديث عائشة ) اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذى ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصته بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة رضى الله عنها اوترعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتملكن عبد الرحمن امره ا فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امره قضيتيه فقررت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التمليك الذى لا يكون الا عن صحة النكاح وثبوته استحمال ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الآثار \* وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان انعقد بعبارةها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت \* او يقال لما انكحت فقد انعقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى قوله ( ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين ) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبته في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد ان نبى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبير الاولى فعمله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخته فلا يقوم به الحجة \* فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام \* قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

رضى الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اراه يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح



واما عمل الراوى  
بعض محتملاته فرد  
لسائر الوجود ولكنه  
لم يثبت الجرح بهذا  
لان احتمال الكلام لغة  
لا يبطل بتأويله وذلك  
مثل حديث ابن عمر  
التبايعان بالخيار مالم  
يتفرقا وحمله على  
افتراق الابدان  
والحديث محتمل افتراق  
الاقوال وهو معنى  
المشترك لانهما معنيان  
مختلفان والاشراك  
لغة لا يسقط بتأويله  
ومن ذلك حديث ابن  
عباس رضى الله عنه  
من بدل دينه فاقتلوه  
وقال ابن عباس رضى  
الله عنه لا تقتل المرتدة  
فقال الشافعي رحمه  
الله لا يترك عموم  
الحديث بقوله  
وتخصيصه والامتناع  
عن العمل به مثل  
العمل بخلافه لان  
الامتناع حرام مثل  
العمل بخلافه والله  
اعلم بالصواب

الروايات \* اليه اشير في شرح الآثار قوله (واما عمل الراوى ببعض محتملاته) اى محتملات  
الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد  
وجوده فذلك ردمنه لسائر الوجود لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بمعمل الراوى ببعض  
محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وتأويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني  
لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التأمل  
والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه \* وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى  
بعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما \* التبايعان بالخيار مالم يتفرقا \* ليس  
فى الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقوال فان البايع اذا قال  
بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار  
ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد  
رحمه الله \* ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين \* احدهما ان الرجل اذا قال بعت  
عبدى بكذا فلهما مخطب ان يقبل مالم يفارق صاحبه فاذا افتراقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول  
عن ابى يوسف رحمه الله \* والثانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد ان مقاد البيع قبل  
ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث  
رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان  
لا يقبله قام بمشى ثم يرجع وهذا الحديث فى احتمال هذه المعانى المختلفة المذكورة بمنزلة  
المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان للمجتهد ان يحمله  
على وجه آخر بما اتضح له من الدليل \* ومن ذلك اى من هذا القيل حديث ابن عباس  
رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* من بدل دينه فاقتلوه \* اى دين الحق  
فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة  
رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما \* لا تقتل المرتدة \* فلم يعمل الشافعي رحمه الله  
بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره \* وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان  
الشافعي رحمه الله يوافقنا فى هذا الاصل الا انه خالفنا فى حديث خيار المجلس واثبت خيار  
المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لالتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله  
عنه بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة  
وغيرها للتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال \* والامتناع عن العمل  
به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث  
الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام \* والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما  
يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة  
ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعلا بخلافه ولو اشتغل  
بالاكل والشرب فى وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما فى التحقيق واحدا لان

﴿ باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾ وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث ﴿ ٦٦ ﴾ وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا \* ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في انقبيلين \* ورأيت في المعتمد لابي الحسين البصرى انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب التصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده \* وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى \* ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر \* وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حلت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما \* وقيل ان لم يكن اذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب التصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوى وجب التصير اليه والا فلا \* وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم التصير الى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح بان يصلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه

﴿ باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾

قوله ( اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه ) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا \* والقسم الثاني وهو ما يلحقه التكبير من ائمة الحديث \* اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم \* البكر بالبكر جاد مائة وتعريب عام \* اي حدزما غير المحصن بغير المحصن \* وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علمنا به لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا للمحلف لان الحد لا يترك بالارتداد ففرقنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم مبيت الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالايجاع \* وكما نفي عمر رضي الله عنه نضربن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول \* هل من سبيل الى خمر فاشربها \* او من سبيل الى نضربن حجاج \* والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك \* وقال علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا للاسماء فتنة \* وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصية والعداوة اما القسم الاول فمثل ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام فقد حلف عمران لا ينفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناه على

( الصحابة )

الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لاننا تلقينا الدين منهم

فيبعد ان يخفي عليهم فيحمل ذلك على الانتهاج

الحجابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله ( وكذلك لما امتنع عمر ) اذا قنع الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيه بين الغائمين وله ان يدهم احرارا بضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج ولا يقسمها \* وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضى لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها \* ولعلنا نرى ان عمر رضي الله عنه لما قنع السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضيه وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيه مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين اقتحمها نحن ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه \* وانما فعل ذلك بعد ما شورى الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جعلهم فقال اما اني لو تواتر انه من كتاب الله تعالى استغثت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل \* ما افله الله على رسوله من اهل القرى \* الى قوله عز ذكره \* والذين جاؤا من بعدهم \* ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا النبي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ومن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقله بصرهم بقره الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدهوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا \* التطبيق ان يضم المصلى احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع \* ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال \* سنت لكم الركب فخذوا بالركب \* وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب \* وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه \* وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو جريد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما \* لكنه رآه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحظهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب يسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لاتعييننا عليهم بالاخذ بالركب \* الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر  
من القسمة في سواد  
العراق علم ان القسمة  
من رسول الله عليه  
السلام لم يكن حتما  
وقال محمد بن سيرين  
في متعة النساء هم  
شهووا بها وهم نهوا  
عنها وما عن رأيهم  
رغبة ولا في نصيحهم  
تهمة فان قيل ابن  
مسعود لم يعمل باخذ  
الركب بل عمل  
بالتطبيق ولم يوجب  
جرحا قلنا لانه لم  
ينكر الوضع لكنه  
رأى رخصة ورأى  
التطبيق عزيمة  
والعزيمة اولى الا ان  
ذلك رخصة اسقاط  
عندنا

التطبيق مشروعا اصلا \* وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم \* والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه رأى ابنا له يطبق فتناه فقال رأيت عبد الله يفعلها فقال رحم الله ابن ام عبد كتنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه \* ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وعنهنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اي نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي \* ماروي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروي زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذا قبل اعى فوقه في بئر او زيه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال \* من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة \* ثم لم يوجب ما ذكر عن ابي موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به \* على ان الانسليم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العلية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم يتقل عن احد من النقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت \* ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بخلاف بعض الصحابة اذا ما كان العمل على وجه حسن وقداما كان ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لم يرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله ( واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اي \* بهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بمدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين \* وذهب القاضي ابو بكر الباقلائي وجاعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتركية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذا تعال ب مع عدلته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بما وقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا مدلسا بما يوجب الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة \* الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق \* ولعمامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهي القرون الثلاثة التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بمدلتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوي صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا باحتة او لعب بالشرط نج كذلك فجرحه بناء عليه \* وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

ومثال القسم الاخر ماروي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيهما من المزمي الجرح المطلق فهذا اولى واذا فسرهما بما لا يصلح جرحا لم يقبل

مايسؤه فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيظعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل  
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل فثبت انه لا بد فيه من بيان السبب \* بخلاف التعديل  
لان اسبابه لا تنضب ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها \* وقولهم الغالب انه ما خبر الا وهو  
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده \* وكذا قولهم الظاهر  
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك \* قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا  
ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه  
ومن عرفت عدلته في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب  
\* وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري  
قد اخرج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابي  
اويس وعاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم \* واخرج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة  
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح  
لا يثبت الا اذا فسرسبه \* فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها  
ائمة الحديث فيه وقيل تعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان  
ضعيف وفلان ليس بشيء او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشترط  
بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك \* فالجواب ان ذلك وان لم نعمده في اثبات الجرح  
والحكم به فقد اعتمده في ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان  
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم  
نبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين اخرج بهم صاحبنا الصحيحين وغيرهما ممن  
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لا يصلح  
جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاء  
لياخذ كتب استاذه حاد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان  
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الابهاء دقة نظره في دقائق الورع  
والتقوى \* ودمو درجته في العلم والفتوى \* وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا  
حتى صنفوا في طعنه كتباً ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الاشرافا وعلوا \* ورفعة بين الانام  
وسموا \* فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر \* وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر \* وقد  
عرف من له ادنى بصيرة وانصاف \* وجانب التعصب والاعتساف \* ان كل ما قالوه افتراء \*  
ومثله عنه براء \* ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا  
وغصبا بغير رضامالكها واخذها برضاء \* فالاول منتف لان ذلك لا يلبق بحال من هو دونه  
في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يلبق بحاله \* وان اخذها باذن المالك تملكا  
او عارية \* فاما ان روى منها شيئا اولم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل وان روى  
فاما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما اجازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن  
في ابي حنيفة رحمه  
الله انه دس ابنه ليا  
خذ كتب استاذه حاد  
وهذا دلالة اتقانه  
لانه كان لا يستجيز  
الرواية الا عن حفظ  
واتقان ولا يأت من  
الحافظ الزلل وان  
جد حفظه وحسن  
ضبطه فالرجوع الى  
كتب الاستاذ آية  
اتقانه لا جرح فيه

بروایته \* فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح \* والثاني كذلك  
 لانه رواية بطريق الوجدادة وهو طريق مسلوک صحيح على ما مر بيانه \* الاتقان الاحكام  
 \* وان جد حفه اي عظم \* او معنا جده في حفه اي اجتهده بخذف حرف في واسند  
 الفعل الى الحفظ مجازا قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحا عنهم  
 بالتدليس \* التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري \* وهو في اصطلاحهم كتمان انقطاع  
 او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة \* وقيل هو ترك اسم من يروي  
 عنه وذكر اسم من يروي عنه شيخه \* وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما  
 تدليس الاسناد وهو ان يروي عن لقيه ما لم يسمعه موهما انه سمعه منه او عن عاصره ولم يلقه  
 هو موهما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك  
 حدثنا واخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان \* والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروي عن  
 شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف \* ثم قال  
 فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب \* وعن  
 شعبة انه قال لان اذني احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط يحول على المبالغة في  
 الزجر عنه \* والقسم الثاني امره اخف وفيه تضييع للروى عنه وتوعير لطريق معرفته على  
 من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد  
 يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع  
 منه جاعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوي كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثر  
 من ذكر شخص واحد على صورة واحدة \* قال واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع  
 الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل  
 روايته بين السماع اولم يبين \* والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه  
 السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه ومارواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا  
 واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب  
 كثير جدا كفتادة والاعمش وسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب  
 من الابهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام \* وذكر  
 غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف بسقط  
 الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لاحقيقة له وذلك يورث في صدقه  
 \* وان اخبر باسمه اذا استكشف واطاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه  
 ولا يوجب قدح فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص  
 على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قاذح \* قال علي ابن خشرم  
 كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقبل له حدثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم  
 بالتدليس وذلك ان  
 تقول حدثني فلان  
 عن فلان من غير ان  
 يتصل الحديث بقوله  
 حدثنا واخبرنا وسموه  
 غنينة لان هذا يوهم  
 شبهة الارسال  
 وحقيقته ليس بجرح  
 على ما مر شبهته اولى

الزهرى ولا يمن سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى \*  
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروى  
 عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه ماترك ذكره الا لانه عدل ثقة  
 عنده لما ذكرنا فى المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحاً والصحابة كانوا يروون  
 احاديث ويتركون اسامى رواها كما ذكرنا فى المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر  
 لما استجازوا ذلك \* وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى سماه الشيخ تليسا لانه  
 ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث حينئذ لا يقبل  
 لانه خيانة وغش فيدح فى الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ  
 فى الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر \* فالما المعنة التى ذكرها  
 الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند عامةهم هى ليست بتدليس فان اباعرو  
 قد ذكر فى كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس  
 من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره و الصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال  
 والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحح فى تصانيفهم  
 فيها و قبلوه و ادعى ابو عمرو الدوانى المquiry الحافظ اجاع اهل النقل على ذلك \* قال وهذا  
 بشرط ان يكون الذين اضيفت المعنة اليهم قد ثبتت ملاقة بعضهم بعضهم برائهم عن  
 وصمة التدليس فينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك \* وذكر  
 الحكم ابو عبد الله الحافظ فى كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعننة متصلة باجاع  
 اهل النقل اذ لم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى وما لا يصلح جرحا عنهم بالتدليس  
 على من كنى عن الراوى اى ابيهم راوى الاصل وهو المروى عنه \* ولم يسمه اى لم يذكر  
 اسمه الذى عرف به \* ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلانى \*  
 وهو اى قوله ابو سعيد يحمى الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله \* وغير الثقة مثل  
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفى يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي  
 يدلس به موها انه ابو سعيد الخدرى \* ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما  
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان تروك الحديث يروى  
 عنه سفيان الثورى ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى  
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابونعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكناية \*  
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوى وهو غير ثقة والاخر  
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثني الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابا يوسف  
 رحمه الله وانما ابيهم لخشونة وقعت بينهما \* واختلف فى ان التعديل على الابهام من غير  
 تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لا تهمه او من لا تقي به هل يكتبى به ام لا  
 فنجد ابي بكر الصير فى وبعض اصحاب الحديث لا يكتبى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم  
 بالتدليس على من كنى  
 عن الراوى ولم يسمه  
 ولم ينسبه مثل قول  
 سفيان الثورى  
 حدثني ابو سعيد  
 وهو يحمى الثقة  
 وغير الثقة ومثل  
 قول محمد بن الحسن  
 رحمه الله حدثني  
 الثقة من اصحابنا من  
 غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وانما يوافقه لا يكفي \* وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالموسم وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب \* لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه منهما تحتمل ان تكون لاجل صيغته من الطعن الباطل فيه و لاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى \* ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه منهما \* فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجب \* فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعاه عن الكذب فى الرواية ايضا \* والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه فى حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لئلا زال العلة الموجبة للرد فى غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق للعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اختص بها وهو ما شهد به لابنه لئلا زال العلة الموجبة للرد فى غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع \* مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي \* وبانه روى حديثا عن الجحاج نسأله عن رويته فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله \* وذكر فى الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق برويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف \* قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملاها عدلا كما ملئت جورا واذاروا واصحابه قالوا اير المؤمنين فيها والى عدصوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا \* يصلون الصلوة على الصحاب \* مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة \* وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيع بن عبد الرحمن وسعيد بن ابى عمرو وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التى بعد الاختلاط وقبلت الروايات التى قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي بوجوب الطعن عاما فينبغى ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه فى غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس به  
صيانة عن الطعن فيه  
وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله  
ومثل سفيان الثورى مع جلال قدره وتقديره فى العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فانى يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يظعن فيه باطل فيحقق صيغته



في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الثبوت  
وبالشبهة تردا لجهت وينبغي ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت \* او عنه ليس كل من أهم بوجه  
ساقط الحديث مثل الكلبي وعبدالله بن الهبة والحسن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم  
فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبتهم في العلم  
والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن  
كل احد انقطع طريق الرواية وندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد  
فيه ادنى شيء مما يجرح به الامن شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل  
على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقديروى عن هودونه في السن) كرواية  
الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك \* او قرينه اى مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا  
كان مثله فيه \* وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهرى  
عن عمر بن عبدالعزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مديحما \* والثاني ان يروى احدهما عن  
الآخر ولا يروى الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعروهما قرينان \* او هو  
من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن على الصورى وكرواية ابى بكر  
البرقانى عن ابى بكر الخطيب البغدادى \* واعلم ان العلو في الاسناد بعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل  
فيها والنزول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد بعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل  
من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي  
كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التى مر ذكرها  
فالشئخ نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن \* فقال وذلك اى  
ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان  
طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هوفوقه واذا كان كذلك  
صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسنادنازل \* وانما  
يصير هذا اى انذ كوروه الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى  
عن المروى عنه فلم يفسر كبايناه قوله (ومن ذلك) اى ومن انطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا  
على الشريعة ولا يوجب قدحا في المروءة \* لانه اى محمدا \* فقبل له اى لعبدالله \* فيه اى في ابائه عن  
الاستماع يعنى قيل له لم لا تجيبه الى الاستماع الاحاديث \* لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد  
واعتر هذا موسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا  
على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع  
انه قد واهدله الصبر \* وقد يحسن في منزل انقدوة ما يقع في منزل العزلة حتى استحب للمفتى الاخذ  
بالرخص تيسير اعلى العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهر ابدون  
المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يلبق ذلك باهل  
العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزيمة اولى بهم \* وينعكس ذلك مرة اى يحسن في منزل العزلة

وقديروى عن هودونه في السن  
او قرينه او هو  
من اصحابه وذلك  
صحيح عند اهل الفقه  
وعلماء الشريعة وان  
طال سنده فيكنى  
عنه صيانة عن الطعن  
بالباطل وانما يصير  
هذا جرحا اذا  
استفسر فلم يفسر  
ومن ذلك ما لا يعد  
ذنبا في الشريعة  
مثل ما طعن الجاهل  
في محمد بن الحسن  
رحمه الله لانه سأل  
عبدالله بن المبارك  
ان يقرأ عليه احاديث  
سمعتها فابى فقيل له  
فيه فقال لا تجيبني  
اخلاقه لان هذا ان  
صح فليس به بأس  
لان اخلاق الفقهاء  
تخالف اخلاق  
الزهاد لان هؤلاء  
اهل عزلة واولئك  
اهل قدوة وقد يحسن  
في منزل القدوة ما  
يقبح في منزل العزلة  
وينعكس ذلك مرة

وقد قال فيه عبدالله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحمى الله به ﴿ ٧٤ ﴾ دينهم ودينهم فقيل له ومن ذلك اليوم

ما يقبح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من اءور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن المنصور الخلاج من قوله انا الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحانى ما اعظم شأنى وما يحكى عن الشبلى رحمه الله من اتلاف المال والقائه فى البحر \* وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيت يركض على بردون فتركت حديثه \* مع ان ذلك اى الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب فى الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق الا فى نصل او خف او حافر فاقى يجعل ذلك طعنا \* ومن ذلك طعنهم بالصغر \* شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا \* وقال قوم الحد فى السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة \* فقال الشيخ لا يقدر الصغر عند التحمل فى الرواية اذ اثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل \* وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال \* ادوا عن كل حرو و عبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير \* فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدرى رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لامر ان كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعى رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير فى اثبات حق الرجوع للوالد فيما بهب لولده وقد روى انه نحل له ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء \* والصحیح فى نسبة عبدالله العذرى دون العدوى فان ابا على القسائى قال العدوى فى نسبه كما قال احد بن صالح المصرى تصحيف انما هو من بنى عذرة \* وذكر فى المغرب العذرة وجع فى الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى ومن روى العدوى فكأنه نسبه الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا فى معرفة الصحابة لافى نعيم والصحیح هو الاول \* ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدر فى الرواية قدمنا حديث عبدالله ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدرى رضى الله عنهما لانهما اى الحديثين استويا فى الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابي سعيد فى صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يصف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل و الاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستغزه الخفة فيتخبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدر بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة بن صغير العذرى فى صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدرى فى صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا فى الاتصال وهذا اثبت متناه من حديث ابي سعيد

(اضافه)

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ﴿ ٧٥ ﴾ ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه

لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في منزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن منهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن المخدئين في اهل السنة ومثل طعن من يتحمل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما وجوه الطعن على

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجاعة وعند الخالكبي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع \* وحديث ابي سعيد من القسم الاول \* وهذا اي حديث عبد الله اثبت متناهي ادل على المعنى وابعده من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته \* ادوا صدقة الفطر \* الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر من هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع \* وانضاف الى ذلك اي الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر او نثى صغيرا او كبير قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالتواتر والمشهور والغريب والمستنكر في التوقيم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحح الاخبار وسقمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه افتضح عند اهله \* وهذا طعن باطل اعني الطعن بعدم الاعتقاد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها \* واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد فغير متوجه لان ما ذكره امر كافي وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدھا وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخاصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والاكيد لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله \* اذا صح الاتقان سقطت العادة اي اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يكتف اليها بعد قوله ( وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار ) من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه \* ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدبره على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا \* وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولي لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف \* والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد \* وقد ذكرنا بعضه اي بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها

والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه بعد بلوغه اياه ونحوها \* ومن طلبها اي وجوه الطعن على الصفحة \* في مظانها اي مواضعها وهي كتب الجرح والتعديل التي صنفها ائمة الحديث \* ومظنة الشيء \* موضعه وماله الذي يظن كونه فيه قوله ( لا تعارض في انفسها وضعا ولا تناقض ) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا مانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع \* والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان تعارض الدليل \* هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لاجتماعه فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل \* والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض في الكلام في عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى \* لان ذلك اي التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سائم عن المعارضة \* والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به \* وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اي التناقض الذي استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الياسان غير ان يتمكن التعارض في الحكم حقيقة \* فلا بد من بيان هذه الجملة اي التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اي الذي نشرع فيه

( باب المعارضة )

اي باب بيانها قوله ( وهذا الفصل ) اي فصل بيان المعارضة اربعة اقسام في الاصل اي باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت في الحجج الشرعية او في غيرها \* وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس و حمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان و ناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم قوله ( ووركن المعارضة كذا ) ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كفي هذه الصورة فان

( ما فسر )

ومن طلبها في مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تعارض في انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من امارات الفجر الحدت تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا ( باب المعارضة ) واذ اثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل في الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام في الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شرعية امام معنى المعارضة لغة فالمازمة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اي استقبلني بصدوم منع سميت الموانع عوارض

مافسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل \* وانما قيد بتساوي الجنتين  
 ليحقق التقابل والتدافع اذ لمقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجم القوى فالمشهور لا  
 يقابل التواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور \* وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتهما  
 لانهما اذا كانا متفقين يتأكد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض \* وذلك اى اشتراط اتحاد  
 المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشئيين لا يتحقق في محلين وكاجتماع المحل  
 والحرمة في المنكوحه وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين \* ولا  
 في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد المحال ايضا فان اختلافها من قبيل  
 اختلاف المحل واختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز  
 اجتماع الضدين في محل واحد وفي وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع المحل والحرمة في  
 المنكوحه بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد في واحد  
 بالنسبة الى ولده ووالده \* قال شمس الامثله رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما  
 موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجري التعارض  
 بين الآتين والسنتين ولايجرى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر  
 فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله  
 عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكان الرأي  
 من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين \* وقد سمي بعض العلماء  
 التعارض الذي بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سميا متناقضين  
 ويعني به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر \* ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة  
 المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى  
 اذا اردت به برج الحمل \* وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اى له قدرة على  
 الامتناع لا يناقضه قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ماخلى ورأيه وشهوته \* ويندرج  
 فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل  
 والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى في هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس  
 اى في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني \* وكذا اذا قلت زيد اب  
 اى لعمري زيد ليس باب اى لخاله اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد \* او قلت  
 الحجر في الدن مسكراى بالقوة الحجر في الدن ليس مسكراى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان  
 متغايران \* ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه  
 كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغايران \* وكذا اذا قلت الجسم  
 مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان  
 المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما  
 متغايران \* وبالجملة يشترط ان لا يفاير احد الكلامين للآخر في شئ البتة الا في النفي والاثبات

وركن المعارضة  
 تقابل الجنتين على  
 السواء لامرنية  
 لاحدهما في حكمين  
 متضادين فركن كل  
 شئ مايقوم به واما  
 الشرط فاتحاد المحل  
 والوقت مع تضاد  
 الحكم مثل التحليل  
 والتحرير وذلك ان  
 التضاد لا يقع في محلين  
 لجواز اجتماعهما  
 مثل النكاح يوجب  
 الحل في محل والحرمة  
 في غيره وكذلك في  
 وقتين لجواز اجتماعهما  
 في محل واحد  
 في وقتين مثل حرمة  
 الخمر بعد حلها

فينفي احدهما ما يشبه الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله (وحكم المعارضة) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا للمقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذ اتساقا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقطهما فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة \* ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد \* وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات حكم الحادثة \* وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس \* ثم عندهم ان واجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولافان لم يوجد فالى القياس \* ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التوقيم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فالليل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي \* وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري \* ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالجموع اى حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى \* وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما \* وقيل معناه على الترتيب في الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك \* وذكروا في بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي اولافان الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة السماع فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض في الجمع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيجئ بيانه \* فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة رضى الله عنهم على الترتيب في الجمع ان امكن لان الجهل بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول واذا ثبت ان الاصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اخص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة \* وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجملة في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لى سره \* ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحدا او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذي سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل \* وعند بعضهم لا عبرة لكثرة اعدد وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل \* ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى \* فاقرؤا ما ينسر من القرآن \* وقوله عز وجل \* واذا قرىء القرآن فاستمعوا له وانصتوا \* فان الاول بعومد يوجب القراءة على المقدى لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني يبنى وجودها عنه اذا انصت لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيضار الى الحديث وهو قوله عليه السلام \* من كان له امام فقرأه الامام له قرأته \* وقوله عليه السلام في الحديث المعروف \* واذا قرأنا فأنصتوا \* ولا يعارضهما قوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفاتحة الكتاب \* لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف \* ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كمنصون ركعة وسجدة وسجدة فأنصتوا لما تعارضنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله ( او قرأتين ) . مثل قوله تعالى \* وارجلكم \* بالنصب والجر وقوله جل ذكره \* يطهرن بالتشديد والتخفيف \* ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالنسخ ولا يتصور نسخ احدي القرائتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد \* لانا نقول لانسلم تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما تزات القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيالم يمكن الجمع بينهما الا انالم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين ( قوله ) لان القياس لا يصلح ناسخا لى لا يصلح ناسخا لى اصل اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد من ان يكون فرق المنسوخ او مثلا ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص ايضا \* وبيان ذلك اى بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما لشرط التحرى

او قرأتين في آيه او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سابق على مانين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولى الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلما بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعى وهو الاختيار

إذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه \* وهذا عندنا وعند الشافعي  
رحمهما الله يعمل بايهما شاء من غير تحرول هذا صار له في مسألة واحدة قولان واقوال واما  
الروايتان اللتان روينا عن اصحابنا في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما  
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخرى منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله  
صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق  
من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر \* فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين  
الذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام  
الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا \* وتقديره ما ذكر القاضي الامام  
في التوقيم ان النصين لا تعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكننا جهلناه  
والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا واختيار عمل شرعي واما القياسان فية تعارضان على طريق ان  
كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او  
اخطاه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين  
حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحرك في اجناس ما يقع به التكفير فلنا قد بينا  
ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق  
العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس  
لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام  
\* اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في  
ذلك فيعمل بما شهده به قلبه \* ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث  
انهما جتان في العمل بهما ثبت الخيار من غير تحرك في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله  
تعالى واحد صار متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري  
ايهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فلنا يحكم فيه برأيه ويعمل  
بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيم قوله ( فلما تعارض  
القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه ) اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به  
لان ذلك اي القياس \* وضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ  
فان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ  
شرايطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا  
الوجه \* فاما في الحقيقة اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا يلم بضعه الشرع طريقا  
اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه \* الا انه اي لكن القياس لما كان مأجورا  
على عمله اي اجتراده اخطأ الحق او اصاب \* وجب التخيير اي الحكم بالتخيير \* لاعتبار شبهة  
الحق اي بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل \* ووجب العمل بشهادة القلب  
طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

واما تعارض القياسين  
فلم يقع من قبل الجهل  
من كل وجه لان ذلك  
وضع الشرع في حق  
العمل فاما في الحقيقة  
فلا من قبل ان الحق  
في المجتهدات واحد  
يصيبه المجتهد مرة  
ويخطئ اخرى الا  
انه لما كان مأجورا  
على عمله وجب  
التخيير لاعتبار شبهة  
الحقيقة في حق نفس  
العمل بشهادة القلب  
لانه دليل عند  
الضرورة لاختصاص  
القلب بنور الفراسة  
واما فيما يحتمل النسخ  
فجهل محض بلا شبهة



بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر \* لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند الضرورة وهى انقطاع الادلة كافي اشتباها اقبلة وغيره \* والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه \* و في الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يفرس اى يثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصرو منه قوله عليه السلام \* اتقوا فراسة المؤمن \* واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة \* فجهل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ \* بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جمعا قوله (ولان القول بتعارض القياسين) يعنى اذا قلنا بتحقيق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة و حجة يقينا فكان العمل باحدهما على احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالتحتمل لهذه الضرورة \* فاما في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتنا الانائين والثوبين فان المسافر اذا كان معه انا من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم \* لانه اى التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء ولما يمكنه اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضى باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض النصين \* ونظير تعارض القياسين مسألة الثوبين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى فى الذى يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة فى الصلوة وليس للتراب على اتصاله الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له فى حق الشرب فكان مضطرا فى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جازله شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز بوضحه ان فى مسألة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضى بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب وفى مسألة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة فى احدهما ويجزبه وذلك لانه ليس للستر والوثوب خلف ينقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل هو الحال وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذى هو حجة ومثال ذلك ان المسافر اذا كان معه انا فى احدهما ماء نجس وفى الآخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحرى

اصابة الطاهر مأمول ايضا \* وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل  
 بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الخال الذي  
 هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصل في اليه ماشاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له  
 ان يصل عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كالايجوز له الصلوة  
 عريانا اذا وجد ثوبا ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار ان للربيع حكم  
 انكس في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد \* ثم ما ذكرنا من  
 عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسألة الانائين مذهبنا وعند الشافعي زجه الله التحري  
 ويتوضأ بما يقع تحريمه عليه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر  
 قطعاً واما وجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت  
 صفة الطهوية ولانه متى صلى يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجهه  
 ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على  
 اصله فكان الاول اولى \* وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد  
 التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة \* وقوله  
 انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه  
 الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف بمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم ظهور مطلق  
 لا بعدم ظهوره من وجه دون وجه فصار الحرف ان الخضم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت  
 الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة  
 لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثم خلف مشروع بمنع ظهور حجة التحري  
 فثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحري كذا  
 في اشارات الاسرار لابي الفضل \* وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس  
 فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهرا يجب التحري بالاتفاق  
 لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريمه مأهولة \* ثم  
 فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه  
 اشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين \* وان لم يرق اجزاء ايضا لانه عدم  
 آلة الوصول الى الماء الطاهر \* وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخاط المائتين ثم يتيمم وهذا  
 احسن لان بالاراقه ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا يتقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند  
 الضرورة \* وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالانائين جميعا احتياطا لانه  
 يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف  
 من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار  
 يؤمر بالتوضي به مع التيمم احتياطا \* ولسنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما  
 يتيقن بنجاسته ونجاسة اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يظهر

لضرورة الوقوع  
 في العمل بلا دليل  
 وهو الحال

وكذلك من اشتبهت

عليه القبلة ولا دليل

معه اصلا عمل بشهادة

قلبه من غير مجرد

الاختيار لما قلنا ان

الصواب واحد منها

فلم يسقط الابتلاء بل

وجب العمل بشهادة

قلبه واذا عمل بذلك

لم يحز نقضه الا بدليل

فوقه يوجب نقض

الاول حتى لم يحز

نقض حكم امضى

بالاجتهاد بمثله لان

الاول ترجح بالعمل

به ولم ينقض التحرى

باليقين في القبلة لان

اليقين حادث ليس

بمتناقض بمنزلة نص

نزل بخلاف الاجتهاد

او اجاع انعقد بعد

امضاء حكم الاجتهاد

على خلافه واما

العمل به في المستقبل

على خلاف الاول

فوعان ان كان الحكم

المطلوب به يحتمل

الانتقال من جهة الى

جهة حتى انتقل

من بيت المقدس الى

الكعبة وانتقل من

عين الكعبة الى

جهتها فاصح التحرى

دليلا على خلاف الاول

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بمسح ولهذا لو غس  
 الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط قوله  
 (وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسألة الثوبين اى وكما ان صاحب الثوبين يعمل  
 بالتحرى عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان  
 يختار اى جهة شاء من غير تحرى \* لما قلنا يعنى في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد  
 منهما الى من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات  
 الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه \* واولا  
 قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من  
 الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب  
 التحرى لما مر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحرى وجبت  
 عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا يحز به صلوته كما  
 لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان  
 فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله  
 (واذا عمل بذلك) يعنى اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى \* لم يحز  
 نقضه اى نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به  
 ان العمل كان باطلا \* حتى لم يحز نقض حكم امضى اى اتم بالاجتهاد \* بمثله اى باجتهاد  
 مثله \* وقوله لان الاول متصل بقوله لم يحز نقضه الا بدليل فوقه \* لان الاول اى القياس  
 الاول ترجح بالعمل به اى يقوى باتصال العمل به وترجمت جهة الصواب فيه به لان الحكم  
 بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه بجهة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في  
 الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه \* وقوله ولم ينقض التحرى  
 باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولا كنه ينقض بدليل  
 فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحرى بدليل فوقه بان يتقن بانه كان محطسا  
 للقبلة في تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه \* فاجاب بان ذلك اليقين  
 حادث ليس بمتناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق  
 الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكيفية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك  
 في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه  
 لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي  
 صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى \* ما كان  
 لنبى ان يكون له اسرى حتى يسجن في الارض \* ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا  
 بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطالان كان  
 موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما لانه خفي عليه لتقصيره

في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص \* هذا هو الكلام في العمل باحد  
 القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان  
 الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمال الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب  
 العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه \* والافلاي ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا  
 يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل  
 قياس لما يدنا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله  
 تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوز ناله العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى  
 ايضا فاذا كان الحكم بما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لاحالة  
 \* فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتينا بالقياس في  
 الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا  
 لم يعارضه القياس الاول قوله ( وكذلك في سائر المجتهادات ) اي كما يعمل بتبدل التحرى في  
 المستقبل في مسألة القبلة يعمل بتبدل الرأي في المجتهادات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا  
 اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الرأي يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا  
 يظهر به بطلان الماضي كفي النسخ الحقيقي \* وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل  
 بتبدل الرأي في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال  
 الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروحات القابلة للانتقال \* بانه اذا  
 ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع الفسخ مثلا فسخ امرأة خالها لثانتم تغير اجتهاده لزمه نشر مجتهد  
 ولم يجزله امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة \* ولو حكم  
 حاكم بفسخ النكاح بعد ان خالع الزوج فثانتم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد  
 السابق بفسخ النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا وتسلسل  
 واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله ( واما الذي لا يحتمل ) اي لا يحتمل  
 الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته \* حقيقة اي وقع تحربه على ثوب هو  
 في الحقيقة طاهر \* او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما  
 حكم بجواز الصلوة فيه تثبت طهارته تقديرا \* او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما  
 نجس والاخر طاهر كانه حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن  
 انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا  
 لم يجزه ما صلى في الثاني مالم تثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا  
 بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بجماسة الثوب  
 الثاني \* وهذا وصف اي نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان الجماسة متى  
 ثبتت في محل لا يتحول منه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحويله لان الشرع لا يرد بتغير  
 الحقائق فلو قلنا بجماسة التحرى ثانيا كان تحويلا \* فبطل العمل به اي بهذا التحرى الثاني \*

وكذلك في سائر  
 المجتهادات في  
 المشروحات القابلة  
 للانتقال والتعاقب  
 واما الذي لا يحتمله  
 فرجل صلى في  
 ثوب على تحرى  
 طهارته حقيقة او  
 تقديرا ثم تحول رأيه  
 فصلى في ثوب آخر  
 على تحرى ان هذا طاهر  
 وان الاول نجس لم  
 يجز ما صلى في الثاني  
 الا ان يتيقن بطهارته  
 لان التحرى الاول  
 اوجب الحكم بطهارة  
 الاول ونجاسة الثاني  
 وهذا وصف لا يقبل  
 الانتقال من حين الى  
 حين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الاترى انه وان تين الخطأ جازت صلوته فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك التوب الاترى انه لو تدين فيه نجاسة يلزمه الاعداد \* بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه \* وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدر ولا يدري انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله ( ومثال القسم الثاني ) وهو تقرير الاصول عند العجز \* من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لم تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبهها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب \* ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبد الله بن ابي اوفى رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحجر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحر ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحجر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به \* والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم للالاباث ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب \* ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسألة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه \* الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثاني  
من القسم الرابع سؤر  
الحمار والبغل لان  
الدلائل لم تعارضت  
ولم يصلح القياس  
شاهدا لانه لا يصلح  
لنصب الحكم ابتداء  
وجب تقرير  
الاصول فقيل ان  
الماء عرف طاهرا  
فلا يصير نجسا  
بالتعارض

على الآخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم أكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة أيضا فينبغي ان يحكم بنجاسته سورة أيضا \*  
 الا ترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة \* كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قاله \* كل من سمين مالك \* وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف \* او على حال الضرورة على ما روى في بعض الروايات انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم انه قد اصابنا سنة وان سمين ما لنا في الحجر فقال \* كلوا من سمين مالكم \* واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الجتين او اتحاد المحل \* وكذلك ادعواؤهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم في هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب في النجاسة بعله بحرمة الاكل او بسؤر الهرة في الطهارة بعله الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا \* فلاحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الأئمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتوضأ بما افضلت الحجر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحجر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغى ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغى ان يكون نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بما ابقى الاشتباه وسار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهوائيات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة يقين فلا تزول بالشك \* وذ كر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلوانتفت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا لحرمه كسؤر الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا \* بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وآخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد  
 وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقي الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط  
 شيان الطهارة في الماء والنجاسة في العاب فبقي مشكلا \* فان قيل لماوجب تقرير الاصول  
 وقد عرف الماء طاهرا وطهورا يقيين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك \*  
 قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث  
 والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الازالة لحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما  
 به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول  
 بزوال الطهورية \* واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب  
 الجمع بينه وبين التيمم \* فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى  
 الخلف لا غير كما في مسألة الانائين التي مر تقريرها \* قلنا لان استعمال المطهر قد وجب  
 عليه وهذا الماء كان مطهرا يقيين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله  
 بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا \* فاما في مسألة الانائين فاحدهما نجس يقيين كما ان  
 الاخر طاهر يقيين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجسين كما وجب استعمال المطهر وقد  
 عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك  
 سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف \* ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا  
 احترازا عن النجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا  
 لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة واهذا  
 لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به \* وقوله قلنا ان سؤر الحمار  
 طاهر يشير الى ان الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله \*  
 ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا يقيين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر  
 طاهرا غير طهور \* وهو منصوص في غيره ووضع اي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة  
 فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلي فيه اجزته  
 الصلوة وان فحش \* وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلي فيه اجزته  
 وان فحش \* وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غس في الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل  
 وسؤر الحمار وبول مابؤ كل لجمه \* وعند بعضهم الشك في طهارته لان الاعاب ان كان طاهرا  
 كان الماء طاهرا او طهورا مالم يغلظ الاعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان  
 الشك فيهما جعلا وانما لا يتنجس الثوب والعضوبه لان اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر  
 حقيقة \* وكان هذا الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان  
 الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا  
 لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته قوله  
 (وكذلك عرفه) اي كسؤر الحمار عرفه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا ان سؤر الحمار  
 طاهر وهو منصوص  
 عليه في غيره ووضع  
 وكذلك عرفه

وابن الاثان ولم يرزل الحديث به عند التعارض ووجب ﴿ ٨٨ ﴾ ضم التيمم اليه فسمى مشكلا لما قلنا لانه يعنى به الجهل

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معور وياو الحرحرا الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار  
ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه \* وذكري في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام  
فخر الدين رحمه الله وفي لعاب الحمار والبغل وعرفهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة  
رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية  
الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد \* وذكري شمس الائمة الحاوي رحمه الله  
ان عرق الحمار نجس الا انه عفى عنه لكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد  
وهكذا روى عن ابي يوسف رحمه الله وذكري القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر  
في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله (وابن الاثان) اي هو طاهر كسؤره او هو رواية عن  
محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاثان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية  
وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط \* وذكري الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير  
وعن البردوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش \* وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه  
حرام \* وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا \* ذكري في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير  
متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان  
يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه  
شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجب ضم التيمم اليه للاحتياط  
\* لانه يعنى به الجهل اي لان يعنى به هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب  
الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب في الخثي) اي ومثل  
الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال  
الجواب في الخثي المشكل ايضا هو الشخص الذي له مال للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجم به  
احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين ووجب تقرير  
الاصول والعمل بالاحتياط في وضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث  
في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر النصيبين في الميراث اعني نصيب الرجل  
والمرأة ام يكن ثابتا فلا يثبت بالشك وتأخر عن الرجال ويقدم على النساء في الصلوة احتياطا  
ولا يختنه الرجل والمرأة لا يشتهاه حاله بل تشتري امة تختنه من ماله او مال بيت المال على  
ما عرف في كتاب الخثي \* والالف فيه للتأنيث كما في حبلي والبشرى وكان ينبغي ان يقال  
الخثي المشكلة ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا  
الى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامت التأنيث في وصفه وضميره تعليلا للذكورة  
\* وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خثي ورجل خثنائي وخنات قال الشاعر  
\* شعر \* لعمر ك ما الخنات بنو قشير \* بنسوان تلدن ولا رجال \* قوله (وكذلك جوابهم)  
اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته ووجب تقرير الاصول فجعل حيا  
في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث

وكذلك الجواب في الخثي المشكل وكذلك جوابهم في المفقود ومثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعناق في محل منهم يوجب الاختبار لان وراء الابهام محلا يحتمل التصرف فصلاح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار فاذا طلق عينا ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل واذا سرفت ركن المعارضة وشرطها ووجب ان تبنى عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الحجية ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحاً ومن قبل الزمان دلالة امان قبل نفس الحجية فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل الحكم يعارضه الجمل والمتشابه من الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال الدليلين



عن احد لان استحقا فملم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله ( ومثاله ما قلنا ) من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامرأته احديكم اطالق او قال لامتيه احديكمما حرة وما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل عين ثم نسيه بان قال لاحدى امرأتيه انت طالق او لاحدى امتيه انت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما في القياسين وقد كان تعيين المحل ملوكا له شرعا كما بتداء الايقاع فبما شره الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا \* وهو معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف أى بعدما وقع اصل الطلاق او العتاق مبهما بقى شئ اخر يحتمل التصرف اى الاجماع من قبل المالك وهو تعيين المحل \* او معناه بعدما وقع اصل الطلاق مبهما بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محللا لتصرفه \* فصلح المالك اى بقاء المالك في المحل دليلا لولاية الاختيار \* وهو كالتقاسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير \* وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين الحليين لجهله بالمحل الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا \* ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن تحملها الى غير محلها كما في تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن جهة الى مالايس بحجة قوله ( واذا عرفت ركن المعارضة ) يعنى لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الجنتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا \* وجب ان تبني عليه اى على ما عرفت كيفية المحلص عن التعارض على سبيل العدم اى على وجه بعدمه من الاصل بان يقول لانسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الجنتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما بينا فاذا ذكر من بيان حكم المعارضة هو المحلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المحلص منها على سبيل المنع مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى \* ليس كمثل شئ \* محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله عز وجل \* الرحمن على العرش استوى \* لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى في الجنتين \* ولو استدلل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بمموم قوله تعالى \* واحل الله البيع \* لا يكون لخصمه ان يعارضه بقوله عز اسمه \* وحرم الربوا \* لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح \* ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن \* لا يعارضه قوله عليه السلام \* اصلوة الابناحة الكتاب \* ومثل قوله عليه السلام \* البينة على المدعى واليمين على من انكر \* لا يعارضه لا خبر القضاء بشاهد وبين لانتفاء المساواة في الجنتين قوله ( واما الحكم ) فكذا انما يطلب المحلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يثبت احد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة  
لا تحصى واما الحكم  
فان الثابت بهما اذا  
اختلف عند التحقيق  
سقط التعارض مثل  
قوله تعالى ولكن  
يؤاخذكم بما كسبت  
قلوبكم والمراد به  
الغموس وقال  
لا يؤاخذكم الله باللغو  
في ايمانكم ولكن  
يؤاخذكم بما عقدتم  
الايمان والغموس  
داخل في هذا اللغو  
لان المؤاخذة المثبتة  
مطلقة وهى في دار  
الجزاء والمؤاخذة  
المنفية مقيدة بدار  
الابتلاء فصح الجمع  
وبطل التدافع فلا  
يصح ان يحمل البعض  
على البعض ومثاله  
كثير

ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتمايز فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يشته  
الآخر لا يثبت التدافع لا مكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة  
\* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم \* فانه يوجب المؤاخذة في كل  
يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس  
\* وقوله جل جلاله في سورة المائدة \* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم  
الايمان \* يقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو  
لا مؤاخذة فيه والآية سبقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة  
فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذا اللغو اسم للكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة  
ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر والصدق وقد فلت ذلك في الغموس اصلا فكانت  
لغو اى كلاما لا عبرة به من حيث انه لم يعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلية في عموم  
قوله تعالى \* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم \* وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا  
اللغو اى اللغو المذكور في المائدة \* وام يقل داخلية لتأويل الغموس بالخلف واذا كان كذلك يتحقق  
التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا اولى توجب المؤاخذة فيها والثانية  
تنفيها عنها \* فيخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهى المذكورة في قوله  
تعالى \* ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم \* مطلقة والمطلق ينصرف الى التكامل فيكون المراد  
منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خففت للجزاء وللمؤاخذة  
حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فادار ابتلاء يؤخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي  
استدرجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا بسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر  
عنها كما بالصلا حنفا فلا تتم محض مؤاخذة لخلق الله تعالى وانما تتم محض في الآخرة فثبت ان المطلق  
من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة \* والمؤاخذة المنفية وهى المذكورة في سورة  
المائدة في قوله عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اى المراد منها  
نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى \* ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \*  
فيكون الحكم الذى اثبتته احد النصين غير الحكم الذى ينفيه الآخر فلم يتجد محل النفي  
والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع \* ثم الشافعى رحمه الله نفي التعارض بطريق آخر  
فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة  
في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسير الاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على  
كسب القلب الذى هو القصد لا العقد الذى ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه  
على الشئ كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزمتم واعتقدت  
كذا اى قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر \* شعر \* عقدت على قلبى بان نكتم الهوى \*  
فصاح ونادى ننى غير فاعل \* وقوله تعالى \* بما كسبت قلوبكم \* مفسر لا يحتمل الا القصد  
فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلية في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة \* والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين  
 من غير شرط حنث فقال \* ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \* وقال تعالى \* ذلك كفارة  
 ايمانكم اذا حلفتم \* ولم يقل اذا حنثتم ولا يجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس \* فصار  
 حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في الغموس  
 والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لا يبطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بيننا لا يصح ان يحمل  
 البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذه المطلقة على المؤاخذه  
 المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا وحل كلام  
 صاحب الشرع على الافادة ما يمكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة  
 من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعى يسمى  
 عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بحمل الحكم ان كان الكلام  
 واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه  
 ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا \* بوضحه ان الآية قرئت بالتشديد  
 كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف على  
 ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد \* وذكر  
 الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى نفي المؤاخذه عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس  
 والمراد منها المؤاخذه بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها  
 ههنا بالكفارة فكان يانا ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو  
 لا مؤاخذه اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها  
 في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا يجب  
 فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو  
 ليكنه اراده في هذا الفصل \* وقوله لان المؤاخذه تصل بقوله سقط التعارض \* او يتعلق  
 بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين  
 الغموس الا انه يدفع باختلاف الحكم لان المؤاخذه الى آخره قوله (واما الحال) اى دفع  
 التعارض باختلاف الحال فنزل قوله تعالى \* ولا تقربوهن حتى يطهرن \* بالتخفيف والتشديد  
 فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض  
 او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من  
 حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على  
 اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمه الله لان  
 التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين  
 اقتصاره دونها تناف فبمع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان يحمل كل  
 واحدة من القرأتين على حال فيحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فنزل قوله  
 تعالى ولا تقربوهن  
 حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع يقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى  
 الاذى بقوله عز اسمه \* قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض فبعد الانقطاع على اكثر مدة  
 الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدي الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض  
 حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض \* او يؤدي الى منع الزوج عن حقه  
 وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد \* وتحمل القراءة بالتشديد  
 على الانقطاع على ما دون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع يقين لتوهم  
 ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويذر اخرى فلا بد من مؤكد  
 لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه \* وقد اقامت الصحابة رضی الله عنهم الاغتسال  
 مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حلتها  
 على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض \* فان قيل قوله تعالى \* فاذا تطهرن في القراءة يأتى هذا  
 التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كإزعمه لكان ينبغي ان يقرأ في  
 قراءة التخفيف فاذا تطهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرايتين اى  
 حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاغتسال \* قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج  
 الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى \* تطهرن في  
 قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قديجى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتيين  
 بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتعتظيم ولا يراد به صفة تكون  
 باحداث الفعل \* اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله \* وقد نقل عن طاوس  
 ومجاهدان معناه توضان اى صرنا اهلا للصلوة كذا في غير المعانى يلزم بما ذكرتم الجمع بين  
 المعنيين المختلفين \* فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وجعله على انقطاع الدم ان كان بطريق  
 الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان  
 المعنيين اريدا من قوله تعالى \* فاذا تطهرن \* اذ هو ثابت في كل قراءة واردة المعنيين المختلفين من  
 لفظ واحد غير جائزة \* ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد  
 وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين لاننا نقول جميع  
 القراءات المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق  
 ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة \* قلنا لا يلزم الجمع  
 لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاغتسال  
 في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان ادلا بقرابهما في حالة  
 واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد \* وهو نظير  
 قوله تعالى \* من بعد علمهم \* فان الغلب مصدر بمعنى اللزوم على قراءة غلبت على الجهول اى  
 غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم  
 وبالتشديد قرئ  
 ومعناه الاغتسال وهما  
 معنيان متضادان  
 ظاهرا الا ترى ان  
 الحيض لا يجوز ان يمتد  
 الى الاغتسال مع  
 امتداده الى انقطاع  
 الدم لان امتداد الشيء  
 الى غاية واقتصاره  
 دونها معا ضدان لكن  
 التعارض يرتفع  
 باختلاف الحالين بان  
 يحمل الانقطاع على  
 العشرة فهو الانقطاع  
 التام الذى لا ترد فيه  
 ولا يستقيم التراخي  
 الى الاغتسال لما فيه من  
 بطلان التقدير ويحمل  
 الاغتسال على ما دون  
 مدة الانقطاع  
 والتناهي لان ذلك  
 هو المفتقر الى  
 الاغتسال في عدمه  
 التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيفلبون فالعنيان مختلفان  
ولكنه جازا رادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا \* وذكر في شرح التأويلات ان الآية  
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا تمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا  
يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة  
النساء \* هن ناقصات العقل والدين \* ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر  
ستا او سبعا وصفهن جلة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جلتهم بما ذكر فدل ان ذلك هو  
الغالب في جلتين والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي  
عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القرائة بالشديد  
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع في ايام العشرة لا يثبت الا بالاعتسال او ما يقوم مقامه  
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاعتسال ايضا فلذلك قرئ في القرائة بالتخفيف فاذا  
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاعتسال قوله ( وكذلك قوله تعالى ) اى وكما  
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف  
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى \* وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها  
متعارضتان اذا خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب  
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء  
بالمسح فيعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب \* وقوله  
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الجملة على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على  
الرجل على قرائة الخفض لاعلى الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم \* فقال قد  
صح ذلك اى جل قرائة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد  
لما اقيم مقام بشرة القدم لانصالها بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى  
الرجل واردة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام  
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم  
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل \* وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح  
لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخف  
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل واردة الخف ازالة ذلك الوهم \* وما ذكر  
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق  
فاما عندامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية  
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا لكان مغيا الى الكهين كالغسل \* وما قيل يحتمل انه كان  
مغيا الى الكهين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يتخلوا عن ضعف لان النسخ انما  
يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله  
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلقي الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا  
برؤوسكم وارجلكم  
الى الكهين بالخفض  
والنصب متعارضان  
ظاهرا فاذا جلنا  
النصب على ظهور  
القدمين والخفض  
على حال الاستتار  
بالخفين لم يثبت  
التعارض فصح  
ذلك لان الجلد اقيم  
مقام بشرة القدم  
فصار مسحه بمنزلة  
غسل القدم واما  
صريح اختلاف الزمان  
فبان يعرف التاريخ  
فيسقط التعارض  
ويكون آخرهما  
ناسخا

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه \* ثم عندهؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفة على الرأس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى \* فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وقول الشاعر \* قالوا اقترح شيئا نجدلك طبخه \* قلت اطبخوا لي جبة وقيصا \* ولتفاوت بين الفعلان اذ كل واحد منهما اساس العضو بالماء والمتوضى لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلاة اي توضأت وقال تعالى \* فطفق مسحاً بالسوق والاعناق \* اي غسل اعناقها وارجلها غسلها خفيفا في قول ازالة للعبارة عنها لكرامتها عليه \* ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله \* وامسحوا \* فلا يجوز ان يراد به الغسل \* لانا نقول انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه فعطف على الممسوح لا تمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشاف قوله (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال على رضي الله عنهما تعد بابعدا لجلين اي باطول العديتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطا \* وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الاخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى \* واولات الاحمال اجلهن \* عنده حتى دعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما \* والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي العنة ويروى لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل للنسخ ولم يتكره على رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان التأخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالوليين فقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما ابها ابطلان وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض \* وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والآخر الاباحة فقيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما احكام شرعية وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة \* والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاضر اولى لانه احوط \* وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام \* ما جمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال \* وقوله عليه السلام \* دع ما يربك الى ما لا يربك \* ولا يريده جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما ومباحا وانما يريه جواز فعله فيجب تركه \* ولما روى عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتها آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسبها

وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في التوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصصى واولات الاجمال اجلهن تزلت بعد التي في سورة البقرة و اراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك رد اعلى من قال بابعدا لجلين واما الذي ثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الحظر والاباحة ان الحاضر يجعل اخرا ناسخا لالة لانا نعلم انهما وجد في زمانين ولو كان الحاضر اولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا فتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاضر لم يتكرر فكان المتيقن اولى

يحرم عليه وطى<sup>١</sup> جمعهن بالاتفاق ترجيحاً للحرمة \* وما ذكر في الكتاب من كون المحرم  
 ناسخاً \* لانا نعلم انهما وجد في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض  
 الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر متقدماً يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدماً لا يتكرر فكان  
 المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال \* او معناه ان الحاضر  
 ناسخ يقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للإباحة الاصلية او للإباحة العارضة والمبيح محتمل  
 لانه ان تقدم كان مقرراً للإباحة الاصلية لانا نسخها فكان العمل بما هو ناسخ يقين اولى من  
 العمل بالمحتمل قوله ( وهذا ) اى جعل الحاضر ناسخاً للمبيح \* بناء على كذا اختلاف العلماء في  
 الاشياء التي تحتل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة  
 ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعي  
 الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابج له ان يأكل ماشأ  
 من المطعومات واليه اشار محمد بن حنبل في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل  
 الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثم لان اكل الميتة وشرب الخمر  
 يحرم الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة يعارض النهى \* وهو قول ابى على الجبائي  
 وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر \* وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة  
 بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه  
 مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان \* وقالت الاشعرية ومائة اهل الحديث انها على  
 الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول  
 شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة \* قال عبد القاهر البغدادي  
 وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى  
 ثواباً ولا عقاباً \* والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح  
 التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز  
 ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء \*  
 وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والمعنى الجواد لا يمنع ماله  
 عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة  
 لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة \* ووجه القول الثاني ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى  
 على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الاباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على  
 الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير \* ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا يثبت الا  
 بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا اباحة \* ثم  
 الشيخ رحمه الله اختار القول الاول لانه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على  
 معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم  
 بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول  
 من جعل الاباحة  
 اصلاً ولسنا نقول  
 لهذا في اصل الوضع  
 لان البشر لم يتركوا  
 سدى في شئ من  
 الزمان وانما هذا بناء  
 على زمان الفترة  
 قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلابق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اى مهملا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فدانى بالامر والنهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى \* وان من امة الا اخلا فيها نذير \* اى وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر واذ كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليه السلام لان الاباحة والحرمه قد ثبتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقينا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمه في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق \* وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة \* ويؤيده ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاق جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة \* وذكر عبدالقاهر البغدادي وهذا اى الوقف مذهب ابى الحسين الاشعري وضرار وبشر المربسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها اعلى تقدير حصولها \* وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمه ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمه كفعل من لا يدخل تحت الخطاب ما بعد ورود الشرع فالاولى والى الاباحة بالايجاع مالم يظهر دليل الحرمه لان الله تعالى اباح الاموال بقوله \* خلق لكم ما في الارض جميعا \* والانسفس مع الاطراف على الحرمه لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف الانفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن عابشرضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام \* اطعم من مالا تأكلين \* فدل انه كرهه لخرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمه لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله \* اطعموها الاسارى \* وما روى عن عبدالرحمن بن حسنه انه قال نزلنا راضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان القدور لتغلى بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال \* ما هذا \* فقلنا ضباب اصبناها فقال \* ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب في الارض وانا خشى ان يكون هذه فكنفوها \* وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وروى انه اباحه وحرم لحموم الحجر الاهلية وروى انه اباحه



عليه وسلم سئل عن الضب قال \* لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي نعافه فلا احله ولا احرمه \*  
وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وفي الآكلين ابو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فحن  
رجحنا المحرم على المبيح وحننا دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم \* وحرّم لحوم الجر  
الاهلية وروى انه اباحها كباينا في مسألة السور فعلمنا بالحرّم وجعلناه ناسخا للمبيح \*  
وكذلك الضبع اى وكالضب او الحمار الضبع في ان المحرم والمبيح فيه تعارضا \* فالبيح حديث  
جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيد هو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه  
فقال نعم فقيل اشئ سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم \* والمحرم حديث ابن عباس  
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذى ناب من السباع وكل  
ذى مخلب من الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا \* وحديث جابر ان صح فمحمول على الابتداء  
\* وما يجرى مجرى ذلك اى مجرى ما ذكرنا من النظائر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قوله  
(واختلف مشايخنا) الى اخره الدليل المثبت هو الذى يثبت امر ارضا والنافى هو الذى ينفي  
العارض ويبقى الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب \* فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر  
نافى يترجح المثبت عند الشيخ ابى الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت يجبر  
عن حقيقة والنافى اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة  
علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارض يقدم قول الجرح على قول المعدل لانه يجبر عن حقيقة  
والمعدل يجبر معه ادعى الظاهر \* وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخر ان لاشئ  
عليه يترجح المثبت \* ولان المثبت يفيد التأسيس والنافى يفيد التاكيد والتأسيس اولى من  
التاكيد \* وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به  
على صدق الراوى في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان  
ويطلب الترجيح من وجه آخر \* وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعنى ابا حنيفة  
وابا يوسف ومحمد ارحمهم الله في هذا الباب اى في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور  
عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي \* وحاصل ما ذكره هنا من المسائل التي اختلف  
علمهم فيها خمس مسائل احديهما مسألة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحه ثبت  
خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا \* وعند  
الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت  
لها الخيار كالمو ايسرت والزواج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفولها بعد العتق  
\* ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع  
الزيادة عن نفسها \* والاصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقدر وى عروة بن الزبير  
عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ولو كان حرا لماخيرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان

وكذلك الضبع وما  
يجرى مجرى ذلك انا  
نجعل الحاضر ناسخا  
واختلف مشايخنا  
فيما اذا تعارض نصان  
احدهما مثبت والاخر  
نافى مبق على الامر  
الاول فقال الكرخي  
المثبت اولى وقال  
عيسى بن ابان  
يتعارضان وقد  
اختلف عمل اصحابنا  
التقدمين في هذا  
الباب فقدر وى ان  
بريرة اعتقت  
وزوجها حرا وهذا  
مثبت وروى انها  
اعتقت وزوجها عبدا  
وهذا مبق على الامر  
الاول واصحابنا  
اخذوا بالمثبت وروى  
ان النبي عليه السلام  
تزوج ميمونة وهو  
حلال بسرف وروى  
انه تزوجها وهو محرم

واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلى انما اختلفت ﴿ ٩٨ ﴾ في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا

زوجها كان حرا حين عتقت فالص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ اختلف  
ان اليهودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه ثبت امر عارضا وهو الحرية فاصحابنا  
اخذوا بالثبوت في هذه المسئلة \* والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز  
لان الوطى حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع فتعدت  
الحرمة اليه كافي حرمة المصاهرة وكافي شراء الصيد للمحرم \* وعندنا يجوز لان حرمة المرأة  
على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالمس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم  
كشراء الجارية والطيب واللباس \* والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي  
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو  
حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام  
كأن كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام  
وعلاؤنا اخذوا فيها بالنافي \* وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب \*  
وفي الصحاح وسرف اسم موضع \* وعن المسنغمرى سرف على رأس ميل من مكة بها قبر  
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس  
الى سرف \* ويجوز ترك سرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه \* وقوله واتفقت  
الروايات جواب عاقل ابوالحسن ان علمائنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض  
والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالثبوت لالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل  
الاصلى وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا \*  
والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة  
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمسنغمرى \* والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهى  
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله  
لا تقع \* وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابوالعاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم  
بعد ذلك بستين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه  
وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول \* وروى عمرو بن شعيب  
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت  
لانه يدل على امر عارض فاخذ علمائنا بالثبوت دون النافي \* والرابعة مسئلة كتاب  
الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلى والخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر  
عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المثبت \* والخامسة مسئلة تعارض الجرح  
والتعديل بان اخبر مزكاته عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجرح وهو مثبت  
لانه ثبت امر عارض على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هى  
الاصل فهذا بيان اختلاف علمهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب بما يعرف

العمل بالنافي اولى  
من العمل بالثبوت  
وروى ان النبي عليه  
السلام رد ابنته زينب  
رضى الله عنها على  
زوجها بنكاح جديد  
وروى انه ردها  
بالنكاح الاول  
واصحابنا عملوا فيه  
بالثبوت وقالوا في كتاب  
الاستحسان في طعام  
او شراب اخبر رجل  
بجرمة والاخر بحله  
او طهارة الماء ونجاسته  
واستوى الخبران عند  
السامع ان الطهارة  
اولى ولم يعملوا  
بالثبوت وقالوا  
في الجرح والتعديل  
اذا تعارض ان الجرح  
اولى وهو المثبت فلما  
اختلف علمهم لم يكن  
بد من اصل جامع  
وذلك ان نقول ان  
النبي لا يخلو من اوجه  
اما ان يكون بما يعرف  
بدليله او لا يعرف  
بدليله او يشبه حاله  
فان كان من جنس ما  
يعرف بدليله كان مثل  
الاثبات

وذلك مثل ما قال محمد رجه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفي الذى هو مثل الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجى يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة كذب فالقول قول الزوج مع معينه لانه ما قر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة \* بخلاف ما لو قالت انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا حيث بان من امرأته لان ما فى ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما فى الضمير دون ما تكلم به والشئ لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه \* فان شهد الشهود للمرأة انما سمعناه يقول كذا ولم تسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تناقض بين قولهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح حجة للزمام \* وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقبل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود \* وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم ومالم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما \* وذكر فى شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو اثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لانه لم يوارثه غيره \* بوضوح ان قولهم لم يقبل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة فى ضميره لا فى كلامه وذلك لا يصلح ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لاندري قال ذلك او لم يقبل الا انما لم تسمع منه غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان الزيادة فى ضمير لافى كلامه وانما قالوا لم تسمع منه وكلم لم تسمعوا ذلك منه فانما قضى لم يسمع ايضا \* وكذلك فى الطلاق اى ومثل الحكم المذكور فى هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء فى الطلاق او فى الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المرأة الاستثناء فالقول قوله \* فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم تكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله \* وان قالوا لم نسمع منه غير كذا الطلاق كان القول قوله فى ذلك ولم تقبل الشهادة لانه لا ان يظهر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البذل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله فى ذلك كذا فى شرح السير الكبير لشمس الائمة رجه الله \* الدندنة ان تسمع من الرجل نغمة ولا تفهم ما يقول قوله (واما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر المخبر فى مقابلة الاثبات لانه خبر لاعن دليل

لم تسمع الزيادة  
فالقول قوله فان  
شرد شاهدان انا  
سمعناه بقول  
المسيح ابن الله ولم  
تسمع منه غير ذلك  
ولاندري انه قال غير  
ذلك ام لا لم تقبل  
الشهادة وكان القول  
قوله ايضا وان قال  
الشاهد ان نشهد انه  
قال ذلك ولم يقبل غير  
ذلك قبلت الشهادة  
ووقعت الحرمة  
وكذلك فى الطلاق  
اذا ادعى الزوج  
الاستثناء فقد قبلت  
الشهادة على محض  
النفي لان هذا نفي  
طريق العلم به ظاهر  
وذلك ان كلام  
المتكلم انما يسمع  
عيانا فحيث العلم بانه  
زاد عليه شيئا او لم  
يزد لان ما لا يسمع  
فليس بكلام لكنه  
دندنة واذا وضع  
طريق العلم وظهر صار  
مثل الاثبات واماما

لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر المخبر فى مقابلة الاثبات مثل التريكة لان الداعى الى التريكة فى الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه على ما يجرح عدالته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقه فى التريكة

والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امر اشبهه فيجوز ﴿ ١٠٠ ﴾ ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له \* ولان السامع والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضاً للخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضاً للخبر المثبت الداعي الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزمع منه اى من الشاهد على ما تجرح عدلته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدلته عن دليل يوجب العلم بها \* والجرح يعتمد الحقيقة اى الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعانة فصار اولى والقلة قوله وقلا توقف عبارة عن العدم بطريق المجازى لا توقف \* وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب مائة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح اما ان يعين السبب او لا فان عين فاما ان ينفى المعدل ام لا فان نفاها فاما ان ينفىه بطريق يقينى ام لا \* فان عين السبب ونفاها المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجرح رأيتك قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قدر رأيتك حيا بعد ذلك او يقول الجرح رأيتك شرب الخمر طوما بالجمعة ويقول المعدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلاً فهنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ومانفاهما يقينا فوجب تقديمه \* وينبغي ان يكون مذهبا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله ( دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجمة ) وهو كون احدهما نفي والآخر اثباتا يعنى لا يقال احدهما نفي والآخر اثبات والنفي مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات \* وهو ان يحمل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذى لا يعادله فى شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قوة الوهم والغلط \* والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد. ان رسوالله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعنى في عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسوالله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلثا فاته حويط بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم \* ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه \* قالوا لا حاجة لنا فى طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابارع مولاة على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الآثار للطحاوى \* وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم اعرابي بوال على عقبه اتجمعه

ظاهر الجال ووجب السؤال والتأمل فى الخبر فان ثبت انه بنى على الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا خبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثبت فى التعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذى يعرف بدليله لان قيام الاحترام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات فى المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح فى الرواة دون ما يسقط به التعارض فى نفس الحجمة وهو ان يجعل رواية من اخص بالضبط والاعتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضى الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة

( مثل )

فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعادله فى الضبط والاعتقان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري \* قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الاثار والذين رووا  
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن  
جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء تخرج برواياتهم  
وأرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السخيتاني وعبد الله بن ابي  
نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضی الله عنهما ما يوافق رواية ابن  
عباس وروى ذلك عنهما من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق  
رحمهم الله فكل هؤلاء ائمة تخرج برواياتهم فارووا من ذلك اولى بما روى من ليس كمثلهم  
في الضبط والثبت والفقه والامانة \* وما قالوا ان ابارافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف  
بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال فلنا الرسول قد يغيب عند القصد اما الولي فلا  
والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه \* وما روى عن ميمونة رضی الله عنها  
انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغه بعد الحل لان العباس كان  
ينكحها قوله ( وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال ) اى خبر النافي  
في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبدوانه عليه السلام رد زينب  
بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استحباب الحال لاعلى دليل موجب للعلم فان من  
روى انه كان عبد ابني خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت  
للحرية \* ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا  
وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما في الماضي وشاهد ردها فروى انه  
ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لا بتناؤه على دليل موجب للعلم \* مع  
ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اى انها  
كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم تزوجها غيره \* ثم انهم قالوا خبر  
العبودية في حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن  
ابى بكر عن عائشة رضی الله عنها وهى كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوى  
خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى  
لزيادة يقين في المسموع عند عدم الحجاب \* والجواب عنه ان اتيقن فيما قلنا اكثر لا بتناؤه  
على الدليل كاذكرنا لان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا  
جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية  
العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان  
عبدا لم تفثوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اتى خيرتها لان زوجها كان  
عبدا واول قال ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم \*  
وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون  
من كلام عروة فلا يدل ذلك على اتفقاء الخيار عند الحرية \* ومثلة الماء اى النبي في مسألة

وحديث بريرة  
وزينب من القسم  
الذى لا يعرف الابناء  
على ظاهر الحال  
فصار الاثبات اولى  
ومثلة الماء والطعام  
والشراب من جنس  
ما يعرف بدليله لان  
طهارة الماء من  
استقصى المعرفة في  
العلمية مثل النجاسة  
وكذلك الطعام  
واللحم والشراب  
ولما استويا وجب  
الترجيح بالاصل  
لانه لا يصلح علة  
فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم بالخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد في الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر من رواة الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبدالله الجرجاني من اصحابنا و ابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع \* واهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا خبر واحد بطهارة الماء او بجل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثني حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضى الله عنهم الاعتماد على خبر المثني دون الواحد \* ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأى فلا يترجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة و ليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اما ههنا فالخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين \* كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد \* والصحيح ما ذكره الامام شمس الأئمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسيرة ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائمين صار اليه محمد \* وابي ذلك ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهما الله \* قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى \* ولكن اكثرهم لا يعلمون \* وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* وقال \* ما يعلم الا قليل \* و قليل ما هم \* ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يصكون قولنا بخلاف اجاعهم رأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من رجح  
بفضل عدد الرواة  
واستدل بما قال محمد  
رحمه الله في مسائل  
الماء والطعام والشراب  
ان قول الاثنين اولي  
لان القلب يشهد  
بذلك لزية في الصدق  
الا ان هذا خلاف  
السلف فانهم لم  
يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والآخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا فهذا لا يقول به احد \* وذكر في الميزان لا يترجم الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحريية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار \* فقال وكلا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحريية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدن ولم يجب الترجيح لهما في رواية الاخبار حتى كان خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم \* قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى ثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال اعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله (ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد) يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحريية لا يجب في الافراد حتى لا يترجم خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح لهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدن وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدن والمرأتين فيترجم كافي الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة \* كافي مسألة الماء يعني اذا خبره عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لاتتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلنحقق المعارضة بصير الى الترجيح باكبر الراي \* وان خبره باحد الامرين مملوك كان ثقتان وبالاخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولانتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجم قول الحرين نص عليه في المبسوط \* واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء يثبت في الاخبار ايضا \* ثم انهم مالم يسلموا ذلك في العدد لا يتم الا لزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم كلامهم ليم الا لزام \* فقال الان هذا اي ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شئ منها اشتغالهم بالترجم بالذكورة والحريية في الافراد والعدد ولا بالترجم بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجم بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب  
الترجم بالذكورة  
والحريية في باب رواية  
الاخبار ولكنهم  
لا يسلمون هذا الا في  
الافراد فاما في العدد  
فان خبر الحرين اولى  
وكذلك رواية  
الرجلين كافي مسألة  
الماء الان هذا متروك  
باجماع السلف

الثقة \* فامتر جميع خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبد في مسألة الماء فله ظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخير الواحد وخبر المثني في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (وهذه الجعج بجملة) اي الجعج التي مرذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد \* تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الجعج رعاية للمناسبة \* وهذا الذي نشرع فيه

باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح \* قال الله تعالى \* علمه البيان \* اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دينيه ومنفصل به عن سائر الحيوانات \* قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة \* هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضيين ايضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب \* او القران فصل الحق من الباطل \* وقال تعالى \* فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه \* اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقرأ عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اي اظهر معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قرأته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه \* والمراد بهذا اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه \* وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اي متعديا كما بينا وغير متعد كما سنينه \* وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في المثل قديين الصبح لذي عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليعني عليه قوله \* والمراد به اي بالبيان \* في هذا الباب اي فيما نحن بصدده من تقسيم البيان \* وفي هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور \* وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للخطاب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بانا اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف \* ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا \* وقول النبي صلى الله عليه وسلم \* ان من البيان لسحرا \* يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا \* قال الجوهري والبيان الفصاحة والسن ومنه قوله عليه السلام \* ان من البيان لسحرا \* واذا كان كذلك كان جملة بمعنى الاظهار اولى \* ومن جملة بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الجعج بجملة  
يحتل البيان فوجب  
الحاقه بها وهذا

باب البيان

البيان في كلام العرف  
عبارة عن الاظهار  
وقد يستعمل في  
الظهور وقال الله  
تعالى علمه البيان وهذا  
بيان للناس وقال ثم  
ان علينا بيانه والمراد  
بهذا كله الاظهار  
والفصل وقد يستعمل  
هذا مجاوزا وغير  
مجاوز والمراد به في  
اهذا الباب عندنا  
لاظهار دون الظهور



بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأثورا بالبيان للناس قال الله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \* وقد علمنا انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان في حق الناس كما هم قوله ( عليه السلام ان من البيان لسحرا ) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تجيب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم \* ان من البيان لسحرا \* وان من الشعر لحكمة \* قيل معنى تسميته بالسحرا ان بالسحر يستمال القلوب فكنا بالبيان الفصيح يستمال القلوب وكان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين \* والوجه ان يقال السحر في زعمهم هو الايتان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان بمثله مع مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان بمثله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالات النطق فيسمى سحرا \* ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع في الكلام والتكليف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا التكلم ببيانه بصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق \* وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساحر بسحره \* وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله \* وان من الشعر لحكمة \* على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا في شرح السنة \* وذكر في بعض الاصوليين ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه صدر بين يقال بين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهناك ثلاث اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان بطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة \* فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذى هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشئ من الاشكال الى التجلي \* واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا \* وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به \* ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى يجعله بمعنى الظهور وكابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصرى قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد \* ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه \* وعبارة بعضهم هو الادلة التى تبين به

ومنه قول النبي عليه السلام ان من البيان لسحرا اى الاظهار والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهى خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال

الاحكام \* قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره ووضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا  
 ان يقال تم بيانها وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب  
 للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى النجلى ويقال بينه له ولكنهم يتبين \* وعلى هذا  
 بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب  
 استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد \*  
 قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتبنيها  
 لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من  
 حيث انه يفيد العلم بوجود العدل دليل وبيان \* وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي  
 رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القران بيانا لانه  
 ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان الجمل \* و اشار شمس الائمة رحمه الله في فضل  
 بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم  
 الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فيمكن بيانا \* واليه اشار  
 الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار  
 ما صح عندك من هذه التعريفات قوله ( بيان تقرير ) اضافة البيان الى التقرير والتغيير  
 والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي \*  
 و اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب  
 اى بيان هو تقرير وكذا الباقي \* و اضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه  
 اى بيان يحصل بالضرورة \* فهى خمسة اقسام \* اتفق الشيخان على تقسيم البيان على  
 الالوجه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان  
 تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيحوز ان يجعل من  
 اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل  
 متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير  
 حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق  
 صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب  
 الشرع وقطع الحيوة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد  
 فان جميع الاشياء ظاهرة ما لم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه  
 بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل \* وقوله كل حقيقة تحتل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز  
 عن مثل قوله تعالى \* ان الله عليم حكيم \* ان الله بكل شىء عليم \* فانه لا يحتمل المجاز والخصوص  
 \* كان بيان تقرير اى يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره \* وذلك اى بيان  
 التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذاك  
 مثل قول الله تعالى  
 فسجد الملائكة كلهم  
 اجمعون لان اسم الجمع  
 كان عاما يحتمل  
 الخصوص فقرر  
 بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اي شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم  
 فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص \* ومثله اي مثل ما ذكرنا في  
 كونه بيان تقرير قوله تعالى \* ولا طائر يطير بجناحيه \* وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان  
 الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقةه يقال للبريد طائر لاسرعه في مشيه ويقال ايضا فلان  
 يطير بهيمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لا احتمال المجاز \* وذكر في  
 الكشف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من  
 دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا اثم  
 امثالكم محفوفة احوالها غير مهملة امرها والغرض في ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف  
 علمه وسعة سلطانه وتديره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها  
 وما عليها \* يمين على احوالها لا يشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك  
 دون من عداهم من سائر الحيوان \* وذلك اي نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول  
 الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان  
 الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به في الشرع والعرف  
 فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع  
 ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذا الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق  
 من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز \* وكذا قوله انت حر موجه العتق عن  
 الرق في الشرع \* ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل \* ويستعمل في الخلوص  
 يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة \* ومنه طين حر اي خالص لا رمل فيه \*  
 ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اي كريم والحرمة الكريمة وناقحة حر اي كريمة \*  
 وسحابة حر اي كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية  
 وقطع احتمال غيرها قوله ( واما بيان التفسير ) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفا من  
 المشترك والمجمل ونحوهما \* مثل قوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة \* فانه مجمل اذا العمل  
 بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان \* وقوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا  
 ايديهما \* فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط  
 اي من المرفق او من الزند \* ونحو ذلك مثل آية الربوا \* ثم لحقه اي كل واحد من هذه الآيات البيان  
 بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل \* والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم  
 \* هاتوا ربع عشر ماو الكرم \* وبالكتاب امر بكتابتها للمروءة حزم وغير ذلك \* والنصاب  
 في السرقة بقوله عليه السلام \* لا قطع فيما دون ثمن الجن \* ولا قطع في اقل من عشرة دراهم  
 \* ومحل القطع بقطعه يد سارق وذاعفوان من الزند \* والربوا بقوله عليه السلام \* الحنطة  
 بالحنطة مثل بئيل \* الحديث وذلك اي مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت  
 باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير  
 بجناحيه وذلك مثل  
 ان يقول الرجل  
 لامرأته انت طالق  
 وقال عنيت به الطلاق  
 من النكاح واذ قال  
 لعبدانت حر وقال  
 عنيت به العتق عن  
 الرق والملك وهذا  
 البيان يصح موصولا  
 ومفصولا لما قلناه  
 مقرر واما بيان التفسير  
 فيان المجمل والمشارك  
 مثل قوله تعالى واقموا  
 الصلوة وآتوا الزكاة  
 والسارق والسارقة  
 ونحو ذلك ثم يلحقه  
 البيان بالسنة وذلك  
 مثل قول الرجل  
 لامرأته انت باين  
 اذا قال عنيت به  
 الطلاق صح وكذلك  
 في سائر الكنايات  
 ولفلان على الف  
 درهم وفي البلد نقود  
 مختلفة فان بيانه بيان  
 تفسير

فان البيونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قل عنت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع  
 الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البيونة والحرمة \*  
 وكذا اذا قال فلان على درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في  
 اشكاله فاذا قال عنت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره قوله ( ويصح  
 هذا ) اى بيان التفسير موصولا ومفصولا \* لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة  
 الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال \* واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فبجائز  
 عند عامة الفقهاء خلافا للجباى وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة  
 واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضى ابى حامد  
 ذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رجعهم الله ذهبوا اليه فكان الشيخ  
 يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اى صحة بيان ما فيه خفا متصلا ومنفصلا  
 مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران فلان عليه شيئا ثم بينه  
 متصلا ومنفصلا يقبل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين  
 متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل ثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من  
 اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب \* واحتج من ابى جواز تأخيرها بان المقصود  
 من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون  
 البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس فى الوسع \* ولا يقال كما ان العمل  
 مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد  
 \* لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود  
 الاصلى فلا يجوز \* وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان فى الحال لحسن خطاب  
 العربى بالزنجية مع القدرة على مخاطبة بالعربية من غير بيان فى الحال وكذا عكسه واذا  
 لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجماع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب \*  
 ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربى بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما  
 فى الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شىء عليه او نهيته عن  
 شىء وفى الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعانى \* لانهم قالوا المعتبر  
 فى حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد  
 ينبغي ان يجوز خطاب العربى بالزنجية لان العربى اذا عرف حكمة الزنجى المخاطب علم انه اراد  
 بخطابه له شيئا ماما الامر او النهى او غيرهما وقد اتفقا على فسادهم وقبحه فعرفنا ان الفرق  
 باطل \* وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تأخيرها لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة  
 فى الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فمفجل بمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن  
 ادائها فى الحال \* وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى \* فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا  
 بيانه ووعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعانى والاحكام وهى للتراخي باجماع اهل

ويصح هذا موصولا  
 ومفصولا هذا  
 مذهب واضح  
 لاصحابنا حتى جعلوا  
 البيان فى الكنايات  
 كلها مقبولا وان فصل  
 قال الله تعالى ثم ان  
 علينا بيانه و ثم للتراخي  
 وهذا لان الخطاب  
 بالمجمل صحيح لعقد  
 القلب على حقيقة  
 المراد به على انتظار  
 البيان الا ترى ان  
 ابتلاء القلب بالمشابه  
 للعزم على حقيقة المراد  
 به صحيح فى الكتاب  
 والسنة من غير انتظار  
 البيان فهذا الاولى واذا  
 صح الابتلاء حسن  
 القول بالتراخي

واختلفوا في  
 خصوص العموم  
 فقال اصحابنا لا يقع  
 الخصوص متراخيا  
 وقال الشافعي رحمه  
 الله يجوز متصلا  
 ومتراخيا وقال علماؤنا  
 فبين اوصى بهذا الخاتم  
 لفلان وبفصه لفلان  
 غيره موصولا ان  
 الثاني يكون خصوصا  
 للاول فيكون الفص  
 للثاني واذا فصل لم يكن  
 خصوصا بل صار  
 معارضا فيكون الفص  
 بينهما وهذا فرع لما مر  
 ان العموم عندنا مثل  
 الخصوص في ايجاب  
 الحكم قطعا ولو احتمل  
 الخصوص متراخيا  
 لما اوجب الحكم  
 قطعا مثل العام الذي  
 لحقه الخصوص  
 وعنده هما سواء ولا  
 يوجب واحد منهما  
 الحكم قطعا بخلاف  
 الخصوص الذي مر  
 وليس هذا باختلاف  
 في حكم البيان بل ما  
 كان بيانا محضا صح  
 القول فيه بالتراخي

الغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده \* فان قيل  
 يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير  
 في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان  
 فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل \* فننا قوله تعالى  
 \* فاذا قرأناه فاتبع قرآنه \* امر لاني عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون أمورا بذلك بعد نزوله  
 عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى \* فاذا قرأناه \* هو الانزال ثم انه  
 تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كونه  
 الشيء سابقا على نفسه \* وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد  
 الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من  
 الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الاتري ان الابتلاء بالمشابه الذي آتينا  
 عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة \* وليس  
 فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس ثابت بل هو متأخر  
 الى البيان \* وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر  
 اونهى او خبر فاما العربي المخاطب بالمجمل او المشترك فيمكن من معرفة ما يفيد الخطاب  
 في الجملة فانه يعلم انه امر اونهى او خبر ويعرف بمجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد  
 واحد من مفهوماته فيفترقان \* وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس  
 فان الرجل قد يقول لغيره ليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا  
 القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينه \* وايضا قد يحسن  
 من الملك ان يقول ببعض عماله قد وليتكم موضع كذا فاخرج اليد واما اكتب اليك تذكرة  
 بتفصيل ما تعمله \* ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم  
 الجمعة وتبتاع ما ابنته لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التائب لقضاء الحاجة والعزم  
 عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ بالمجمل او المشترك من غير بيان في الحال  
 ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وصيرورة المخاطب به مطيعا بالعزم على الفعل على تقدير البيان  
 وعاصيا بالعزم على الترك قوله ( واختلفوا في تخصيص العام ) لا خلاف ان العام اذا خص منه  
 شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء  
 فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين  
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي \* وعند بعض اصحابنا و اكثر اصحاب الشافعي  
 والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا \* وذكروا في الحصول والمعتد  
 والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا  
 اريد بها المعين \* والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد  
 من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للمحكم في البعض مقتصر على الحال \* وفأئذته ان  
 العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعميل ودليل النسخ

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي \* وهذا اي الاختلاف المذكور \* ولو احتمل  
 الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا  
 لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله  
 للكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه. وجبا للحكم في الباقي  
 قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل \* فمما سوا اي العام الذي لم يلحقه الخصوص  
 والذي لحقه الخصوص قوله ( لان البيان المحض ) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال  
 ليس من شرط البيان لان النصوص العربية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال  
 فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقبى الذي هو بيان من كل وجه يشترط  
 كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى اولان البيان هو الاظهار ولا بد للحقيقة  
 الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر \* والنصوص العربية عن الامور ابتداء انما  
 سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا  
 فيها وزيادة معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام \* قال شمس الائمة  
 رحمه الله بيان الجملة بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل  
 بنفسه واحتمال كون البيان المتحقق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل  
 وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه  
 بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون  
 العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه  
 بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا \* وماليس بيان خالص بل هو  
 بيان من وجه ولكنه تغير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي \* جعل شمس الائمة رحمه الله  
 الاستثناء بيان التغير والتعليل بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغير وجعل  
 النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغير وهو التعليل  
 موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتزاخا بالاتفاق \* والفرق بين التغير  
 والتبديل على ما اختاره ههنا ان اللام في التبديل بعدما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر  
 وفي التغير لا ينقلب كذلك ففي الاستثناء بصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليل بتغير الكلام  
 عن كونه ايجابا وينقلب تصرفا على ما عرف \* وقوله الاترى توضيح لقوله بل هو  
 تقرير ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص  
 فيكون التخصيص مقرررا لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليل  
 بالشرط \* او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو اصله حتى اوجب  
 الحكم في الافراد الباقية بعمومه فيكون مقرررا ولو كان مغيرا لم يبق كذلك \* او معناه انه كان  
 يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرررا لا مغيرا  
 فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام \* والحجة بطريق

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجال والاشترك ولا يجب العمل مع الاجال والاشترك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالمقدمة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا يجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على ما بين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص العموم بيان او تغير فعندنا هو تغير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغير لما قلنا بل هو تقرير فصيح موصولا ومفصولا الاترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقره بنى اسرائيل وقع متراخيا

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالايجاع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني فاسد لانه اذا لم يقصد انقض كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا \* ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجهد لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقد وافية انه قد عني به ما عناه به ولانه يكون عبثا اذا القادة في الخطاب ليست الافهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال \* واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق \* وهذا بخلاف تأخير بيان الجملة فانه جائز لان الجملة لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق بوضوح البيان ان لم يقترن بقوله تعالى \* اقتلوا المشركين \* اقتضى بهم وهو وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة \* اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانفرقا \* قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل \* وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل فاما في حيوة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى \* وتمسك من جوز تأخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها \* فمنها قوله تعالى واذا قال موسى لقومه \* ان الله امركم ان تذبحوا بقرة \* تمسكوا به بطريقين \* احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقا ليظهر امر الفتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم بقيدة باوصاف كما نطق به النص والقييد تخصيص العموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز \* فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد  
المطلق وزيادة على  
النص فكان نسخا  
فصح مترا خيبا  
لما بين في بابه ان شاء الله  
تعالى واخرج بقوله  
في قصة نوح عليه  
السلام

فأسألك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إن الأهل مأمور ١١٢ \* لطفه خصوص متراخ بقوله أنه ليس من

معنى لذلك صح متراخيا \* والدليل على أن الأمر كان متاولا ببقرة مطابقة ثم نسخ الإطلاق بالقيود ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنهم لو عمدوا إلى ادنى أبقرة كانت فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل أن الأمر الأول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بنقل الحكم إلى المفيدة وإن استقصاءهم في السؤال صار سببا لتفليظ الأمر عليهم واليه مال عامة أهل التفسير \* والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم أنه تعالى أمر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم آخر بيانها إلى حين السؤال فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على أن المراد ببقرة معينة أن الشارع عينها بقوله عز اسمه \* أنها بقره لا فارض ولا بكر إنما بقره صفراء فافق أنها بقره لا ذلول \* ولو كانت نكرة لاسألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة بابقرة كانت \* وأنهم لم يؤمروا بأمور تجددت أدلوا كان تكليفهم بأمور متجددة غير ما مروا به أو لا لكن الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر أدون ما ذكرت أو لا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة أو لا بجماع قبيحين أنه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقره \* وأن المذبح بوج المنتصف بجميع الصفات كان مطابقا لما مروا به أو لا المدلول عليه بقوله فذبحوها أي البقرة المأمور ذبحها المذكورة الأخرى أنهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت أنه بيان ذلك الواجب قال الشيخ أبو منصور رحمه الله بأن المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مرادهم يؤدي إلى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد إذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا \* وإن شاء الله لمهتدون \* أي إلى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الأوامر تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الأمر في الابتداء لا في بقرة مقيدة وإن أضيف إلى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لأنه تعالى أحدث حكما آخر عند السؤال والدليل عليه أنهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم \* ادع لنا ربك بين لنا ما هي \* بين لنا ما لو أنها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رفا ذلك الحكم وهو خلاف النص \* وأما ما روى من الخبر فن الأخبار الأحاد وهو بظاهرة أثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير إرادته لأن ظاهر قوله لو عمدوا إلى ادنى أبقرة لأجزأتهم يقتضي أن مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشد الله عليهم يقتضي إثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا \* ثم نحن إن سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار أن التقييد نسخ للإطلاق كما يشير إليه كلام الشيخ فلا حاجة إلى الجواب لأنه معزل عن محل النزاع \* وإن لم يجوز ذلك بطريق البيان لأنه يؤدي إلى التجهيل واعتقاد غير الحق أو اعتقاد ما لا سبيل لنا إلى معرفته كما بينا في تخصيص العام في الجواب عنه أنا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتراح بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام إياهم عند نزول الأمر المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقا فكان هذا بياننا جاليا. قارئهم تأخير البيان التفيصلي إلى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عند ناجز أيضا \* ومنها قوله تعالى \* فأسألك فيها \* أي أدخل في السفينة يقال سلكته فيه تبرأ منه

أهلك والجواب إن البيان كان متصلا به بقوله الأمن سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد أهلك الكفار وكان ابنه منهم ولأن الأهل لم يكن متاولا لابن لأن أهل الرسل من أتبعهم وآمن بهم فيكون أهل ديانة لأهل نسبة إلا أن نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه أن ابني من أهلي لأنه كان دعاه إلى الإيمان فلما أنزل الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجأؤه فبني عليه سؤاله فلما وضع له أمره عرض عنه وسله للعذاب وهذا سابق في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري إلى أن ينزل الوحي كما قال الله تعالى وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين أنه عدو لله تبرأ منه

(سلكا)



سلكا فسلك سلوكا \* من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او انثى \* واثنين  
 تأكيد لزوجين وقرى \* بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او انثى لثلاث  
 ينقطع تناسلها بالفرق واصلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك  
 \* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك \* قال نوح رب ان ابني من اهلي وان  
 وعدك الحق \* اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه \* انه ليس من اهلك \* فدل  
 ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين \* احدهما اننا لانسلم لحوق التخصيص المترخي به  
 بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعدا اهلا كه  
 فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امرأته و اغلة وابنه كنعان وكانا كافرين \* والثاني ان الاهل  
 مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة  
 فسأل خلاص ابنه بناء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين  
 لاهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخل في وعد النجاة وتأخير  
 بيان المشترك جائز \* وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام  
 بعد الوعد \* باهلاك الكفار كان منهيما عن الكلام فيهم قال تعالى \* ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم  
 مفروقون \* فلو كان قوله الامن سبق عليه القول منصرفا لى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص  
 ابنه بقوله \* رب ان ابني من اهلي \* فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* ومنها قوله تعالى \* انكم  
 وما تعبدون من دون الله حصب جهنم \* اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم  
 السماء اذ ارمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه المنزل  
 جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة  
 قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار قال نزل الله تعالى \* ان الذين سبقتم منا الحسنى \*  
 اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون \* فاجاب باننا لانسلم  
 ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العموم لولا التخصيص واولئك لم  
 يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا  
 عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم \* ولا يقال  
 لولم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبيرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولورد الرسول  
 صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئه \* لانا نقول لعل سؤال ابن الزبيرى كان  
 بناء على ظنه ان مآظرة فين يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى \* وما خلق  
 الذكرو الانثى \* ولا انتم جايدون ما عبد \* وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه  
 اخطا لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة \* واما عدم رد  
 الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم ماروى انه عليه السلام قال لابن الزبيرى لما ذكر ما ذكر  
 راد عليه ما جعلك باعة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول  
 الفقه لابن الجايب \* ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى  
 انكم وما تعبدون من  
 دون الله حصب جهنم  
 ثم لحقه المخصوص  
 بقوله ان الذين سبقتم  
 لهم منا الحسنى متراخيا  
 عن الاول وهذا  
 الاستدلال باطل عندما  
 لان صدر الآية لم  
 يكن متناولا لعيسى  
 والملائكة عليهم  
 السلام لان كلمة  
 ما الذوات غير العقلاء  
 لكنهم كانوا متعنتين  
 نراد في البيان اعراضا  
 عن تعنتهم واحتج  
 بقوله انما مهلكوا اهل  
 هذه القرية وهذا عام  
 خص منه آل لوط  
 متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبيين الحق لهم \* وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسبح فانهم كانوا  
 اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امثالاً لقوله تعالى \* واذا سمعوا النور اعرضوا عنه \* ثم  
 بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل \* ان الذين سبقتم لهم من الحسنى \* الآية  
 ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجاً اليه في حق من لا تعنت  
 \* وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة العين عن التمسك بالاحياء والامانة  
 الى قوله \* ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب \* لتعنت اقوام ومكابرهم وكان  
 ذلك تأكيداً للحجة الاولى ودفعاً لتلبس العين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء  
 بيان ودفع لمعادنة الخصم لانه تخصيص حقيقة \* ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف  
 الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه \* ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى  
 قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية \* وهى سدوم والاهل عام يتناول لوط واهله كما يتناول غيرهم  
 من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام \* ان فيها لوطاً \* ثم خص منه لوط واهله بعد  
 ما قال ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطاً \* بقولهم \* لتنجينه واهله \* فدل على جواز انفصال  
 المخصص عن العام \* قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح  
 ايضاً كما احتجاجهم بالآيات المتقدمة \* لان اتصال البيان اى الدليل المخصص به \* اى بهذا  
 العام فانه تعالى \* قال ان اهلها كانوا ظالمين \* اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتعليل كما يقال  
 اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما علل اهلاكم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من  
 حيث المعنى لوط واهله \* منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الامراته وهو معنى قوله وهذا استثناء  
 واضح \* وقد صرح فى عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى \* قالوا اننا رسلنا  
 الى قوم مجرمين الا آل لوط انا المنجوهم اجمعين الامراته \* فثبت ان التخصيص قد كان متصلاً  
 لكنه تعالى لم يذكره صريحاً بها \* اشارة بالدرجة فى التعليل والاستثناء الاول منقطع  
 ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من  
 الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وجددهم فانهم لم يجرموا \* وآل  
 لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلو الى  
 القوم المجرمين خاصة ولم يرسلو الى آل لوط اصلاً ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر  
 والسهم الى الرمي فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا هلكنا قومنا مجرمين ولكن  
 آل لوط نجيناهم \* وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة  
 ارسلو اليهم جميعاً ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصاً للمعنى الاهلاك والتعذيب  
 كفى الوجه الاول \* وقوله انا المنجوهم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال \* آل لوط  
 لان المعنى لكن آل لوط منجون \* وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحل آل  
 لوط فقالوا انا المنجوهم \* والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى المنجوهم لان الاستثناء الاول  
 لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح  
 لان البيان كان متصلاً  
 به اما فى هذه الآية  
 فلانه قال ان اهلها  
 كانوا ظالمين وذلك  
 استثناء واضح وقال  
 فى غير هذه الآية الا  
 آل لوط انا المنجوهم  
 اجمعين الامراته

الامر أنه كما أخذ الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة الا درهما فاما في الآية فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر أنه قد تعلق بمجرهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غير ان) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء لوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكري زيادة اكرام كافي لتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكري في قوله تعالى \* من كان عدوا لله وملائكته \* الآية وكافي لتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل \* يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اتوا العلم درجات \* او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم الكل على ما قال تعالى \* واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة \* فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والابواب وكن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان ينسوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هاهنا يخجونه ام يتلى به \* وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام \* وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسول \* ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كقال في موضع اخر يجاد لنا في قوم لوط وذلك لانهم لم اعلموا اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاختيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسول بقولهم \* نحن اعلم بمن فيها \* يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجية واهله \* وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا \* وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعاشرة \* ومنها قوله \* واعلموا انما نعتم من شئ \* الى قوله \* ولذى القربى \* اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص \* واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين \* هاشم ابو جد النبي \* والمطلب \* ونوفل \* وعبد شمس \* وعمرو ولكل عقب ونسل الاعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف \* وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لاشكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعتك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام لوط بتخصيص وعده النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب زنى كيف يحيى الموتى واحتج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فإياك اعطيتم وحرمتنا فقال  
 \*انهم لم يزلوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام  
 فيبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله  
 هذا عندنا من قبيل بيان المحمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربي  
 القرابة وقربي النصره اى نصره الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله  
 عز وجل فيبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربي النصره لا قربي القرابة  
 وتأخير بيان المحمل جائز \* وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فالماحمل لنا لفظ  
 القربى على قربي النصره وهو يحتمل قربي النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم  
 فلا اجال فيه لان المراد منه عندهم قربي النسب الذي هي موضوعه لا غير ثم اشار في آخر  
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة  
 يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربي النسب كان مجمولا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة  
 من النسب لا يمكن العمل بجمعها فاعلمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك  
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه  
 بابه خاصة او بجمده او باعلى منهما فكان مجمولا فيبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد  
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شئ بل هو بيان  
 المراد بالعام الذي تعذر العمل بمومه وهو في حكم المحمل فيجوز تأخيره \* فهذا بيان  
 النصوص المذكورة في الكتاب \* وتمسكوا ايضا بقوله تعالى \* فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم  
 ان علينا بيانه \* امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من  
 الالفاظ لانه تكليف ما ليس في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت  
 انه يجوز بيانه متراخيا \* وكذلك نص المواثيق عام في ايجاب الارث للاقرب كقار كانوا  
 او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام \* لا يتوارث اهل ملتين شتى \* وكذلك  
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى \* من بعد وصية يوصي بها او دين \* ثم  
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا \* وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المزانية  
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان  
 متأخر وهو خبر العرايا \* والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة  
 على ما قيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فقرأه على قوه ثم ان اشكل عليك شئ من  
 معانيه فعلى بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على المحمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه  
 جائز كما مر بيانه قال شمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في  
 القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل  
 بيان المحمل لان القربى  
 مجمل وكان الحديث  
 بيانه ان المراد قربي  
 النصره لا قربي  
 القرابة واجاله ان  
 القربى يتناول غير  
 النسب ويتناول  
 وجوها من النسب  
 مختلفة والله اعلم  
 بالصواب

مالاتيهاهي وانما المراد بعض ما في القرآن وهو المجرى الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بياناً محضاً ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة \* وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالمرافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز مترادفاً وقد ثبت بخبر اقرن به الاجماع فكان في معنى التواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به \* وخبر المزانية لم يخص بخبر العراب عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغيير ﴾

(باب بيان التغيير)

بيان التغيير نوعان  
التعليق بالشرط  
والاستثناء وانما يصح  
ذلك موصولا ولا  
يصح مفصولا على  
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغيير موصولا اي ينحصر الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا \* وأشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار \* والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعاد المتكلم به آتيه بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل بعد الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرط عدم اعادة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بحجة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا \* وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل \* وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعود وبه قال احد ابن حنبل \* وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء \* ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة \* تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى \* ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت \* اي استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الخاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم \* وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* والله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة \* ان شاء الله \* ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا فائل بالفرق \* ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الازلي واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى مخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين \* واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله \* من حلف علي بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه \* عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل \* وبمثل

استدل على علي بن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة لبيته وتخفيفا عليها كما قال تعالى \* وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث \* ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف \* وبان الشرع حكم بثبوت الافرات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية \* وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب \* وبمسئلة افحم ابو حنيفة رحمه الله ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلفاء واستنوا بعد ما خرجوا من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يبق خلافتك ووسعهم خلافتك فسكت ورد به بحميل \* قال القرظي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل الاذلي بق ذلك بمنصبه وان صح فعله اراد به اذ انوى الاستثناء او لائم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه واما تجوز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر الشرط او اخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما مفضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام \* واما استثناء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الائم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى \* واذ كر ربك اذ انسييت \* لا ان يكون استثناء حقيقة على وجهه يكون مغيرا للحكم \* واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الاذلي بل في العبارات التي بلغت اوهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه قوله ( وائماسمناه ) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه \* وذلك اي وجود اثر كل واحد من المعنيين \* نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل تقر فيه \* فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد \* فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوابا اذا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تعبيريا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين \* فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا \* وهذا الكلام اتما يستقيم على اختيار القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله فانهما لم يجعل النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سمي بهذا الاسم اشار الى اثر كل واحد منهما وذلك ان قول القائل انت حر لعبد حلة العتق نزل به منزلة وضع الشيء في محل يقر فيه فاذا حال الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا للشيء الواحد يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعلق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جاز شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمي هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبدل ثم قال ههنا انه ليس  
 بيان \* ووجه التوفيق بينهما انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى  
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت  
 وابطاله فلا يكون بيانه \* ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان  
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غيره \* والكلام كان يحتمله اى  
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات  
 الصبي \* سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما \* وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لابد  
 لصفة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل  
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق  
 بالشرط الاستثناء في اشتماله على وصفي البيان والغير \* الف درهم اسم علم لذلك العدداى  
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كلثة وعشرة ومائة ونحوها  
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره \* او هو ينزلة العلم من حيث انه  
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر  
 ولا بطريق المجاز لانسداده اذلا مناسبا بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة  
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز \* والاصورة الامن حيث  
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل  
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح  
 جزء الالف يصلح جزء الالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز  
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره \* الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لو صح  
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل  
 في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجهه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع  
 الحكم الثابت بالتعليق فكان ناسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء  
 ثبت موجهه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقررره كان ناسخا الحكم  
 في بعض الالف كما في التعليق فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير \* لكنه اى الاستثناء  
 اذا اتصل بالكلام وهو استدر الزمن قوله كان تغيير البعضه منع بعض التكلم اى منع التكلم  
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان ناسخا \* فكان اى الاستثناء  
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق  
 بالشرط \* وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية  
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا \* وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه  
 يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره  
 الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء  
 مغير للكلام لان قول  
 القائل لفلان على  
 الف درهم فالالف  
 اسم علم لذلك العدد  
 لا يحتمل غيره واذا  
 قال الاخسمانة كان  
 تغيير البعضه الا ترى  
 ان التعليق بالشرط  
 والاستثناء لو صح  
 كل واحد منهما تراخيا  
 كان ناسخا ولكنه  
 اذا اتصل منع بعض  
 التكلم لان رفع بعد  
 الوجود فكان بيانا  
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط حقوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجوده من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا والاستثناء تبيين ذلك سميانه بيان التغيير لا تعبير محضا \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله فلان على الف درهم الامانة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم عشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا وبصيره ميمنا لان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فانقلابه ميمنا والابطال لا يكون بيانا حقيقة \* الاترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الأئمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله اهداه انت حرز زول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبيين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وان ليس بايجاب للعتق بل هو ميمن وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون ميمنا بوجود الشرط \* والاستثناء تغيير لمقتضى صبغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا \* فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب لان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحية لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط \* وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم \* فلذلك اي الكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى \* واذا بدلنا آية مكان آية \* وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا نسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما \* وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى \* ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيرها عنه جائز ان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الايات لا يجوز حتى اوقال طلقت الازينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الازينب جميع نسائي طوائق او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيدان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير \*

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل



وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسلاما احدا من عبدي او ما طلقت الاعاشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلاق بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النبي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لاعلى البدل لان البدل لا يكون قبل البدل قوله ( واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما ) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيتكلم او لا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحققه عنده \* والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة \* وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى \* فسجد للملائكة \* كما هم اجتمعون الا ابليس \* فان عناءه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد للملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قولك له على مائة الدينارا اي الامقدار مائة دينار \* او تأويل الاجعله بمعنى لكن فكان مجاز او الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الاترى انه مأخوذ من ثبت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذا الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها ثم تغير \* ولا يمكن جعل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء بمعنى بوجه من الوجود وذلك خلاف كلام العرب \* ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الجمل على الاغلب هو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ابرام المراد لان المجاز لا يتخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او حدى اخواتها \* واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع \* تنكر غير محصور اي للجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله فسدنا \* وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجي زيد لا عمرو وامتثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فمخرجهم ما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جوههما في حد واحد \* وتحمل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج \* وعلى تقدير التعذر قيل في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج \* وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخرج به شيء من شيء بالا او اخواتها \*

واختلفوا في كيفية  
عمل كل واحد منهما  
فقال اصحابنا الاستثناء  
يمنع التكلم بحكمه  
بقدر المستثنى فيجعل  
تكلم بالباقي بعده  
وقال الشافعي رحمه  
الله ان الاستثناء يمنع  
الحكم بطريق  
المعارضة بمنزلة دليل  
الخصوص

وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا \* وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا \* وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالاول او احدى اخواتها دل على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به \* اما شروطه فتلاثة احدها الاتصال وقديناه \* والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة للصحة \* والشرط الثالث ان لا يكون مستغفر قالانه اذا كان مستغفر فكان رجوعا لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول او صيت لفلان ثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا \* والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد انثني او في استثناء الكل لا يتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه \* وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله على عشرة الاخسة او الاستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوازهما \* وذهبت الخبابة والقاضي ابو بكر الباقلي الى منعهما \* وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستفقالهم ثبت انه ليس من كلامهم \* واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين \* وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل \* وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* ولا تجد اكثرهم شاكرين \* ولكن اكثر الناس لا يؤمنون \* فدل على الجواز \* وبقوله تعالى \* قم الليل الا قليلا نصفه \* ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل \* وقولهم هو مستقبح ممنوع بل استفقال وليس باستقباح \* ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح \* واما بيان موجهه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية توجب في الحكم فيما وراءها \* وعند الشافعي رحمه الله موجهه استناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص \* واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لان التعليق وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء \* وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا وينتفع ثبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق  
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة صار  
 عنده كأنه قال الامانة فانها ليست على فلان من المائة للدليل المعارض لاول كلامه لانه  
 يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به\* و صار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم  
 بالالف في حق لزوم المائة \* وكأن الغزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل  
 واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط  
 والاستثناء فيجمله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج  
 نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال \* قال فان  
 قيل قوله اقلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة  
 باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك او اقتصر عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط  
 والاستثناء منفصلا لو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر  
 والحق به ما هو جزء منه و اتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض  
 ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا\* وذكر ابن الحاجب  
 في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقولية مشككة لان في قول الرجل جاني القوم الا زيدا  
 ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخرج ما بعد  
 الا بما قبلها او اجاعهم بمقطوعه في تفاصيل العربية \* ولا ناقطعون اذا قال العربي له عندي دينار  
 الاثناون نصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده  
 هو الباقي \* وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم  
 فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مثبنا منفيا  
 باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو  
 باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاين ان يقول لا يحكم بالنسبة  
 الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا  
 بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخرج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم  
 بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها  
 على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توكيد باجتماع الحويين  
 وتوفية بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر  
 في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور  
 اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء \* قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل  
 على المذهبين \* اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم  
 في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعي  
 نصا وانما يستدل عليه بالمسائل \* وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان  
 الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى \* الا الذين تابوا \* معارض الصلح الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا  
 الاصل مسائلهم فصار  
 عندنا تقدير قول  
 الرجل لفلان على  
 الف درهم الامانة  
 لفلان على تسعمائة  
 وعنده الامانة فانها  
 ليست على وبيان ذلك  
 انه جعل قوله تعالى  
 الا الذين تابوا فلا  
 تجلدوهم واقبلوا  
 شهادتهم واولئك هم  
 الصالحون غير فاسقين

التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبتته صدر الكلام بطريق  
 المعارضة و صدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء  
 نفيًا على خلافه ويصير كأنه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون  
 فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به \* وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كد الشهادة  
 الا ان ارد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط  
 كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه و حد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب  
 على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه النوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة  
 الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لان سقط  
 بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقدوف واعتذر ففعا عنه  
 المقدوف سقط ايضا كاقصاص قوله ( وكذلك ) اي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية  
 جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام \* لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء \*  
 فان معناه عنده لا تتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تتبعوهما \*  
 او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صاراهما متساويين جاز لكم ان تتبعوهما \* اثبت حرمة البيع  
 بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخفنة  
 والخفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي  
 اشنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة  
 في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبيع الخفنة بالخفنة وبالخفتين داخلا  
 في صدر الكلام فيحرم \* وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو  
 ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم  
 عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الخفنة عند التساوي  
 كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتلليل دليل المخصوص \* فقال خصوص دليل  
 المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه  
 بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل المخصوص في العام لعدم استقلاله  
 بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل المخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل \* ومثل  
 يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع \* وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة  
 خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عام كما ان دليل المخصوص  
 لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التلليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى  
 ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فلما دليل المخصوص  
 فبين لو وجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلا للتعليل \*  
 وهذا كله وهم والمعنى هو الاول \* وذلك مثل قوله تعالى \* الا ان يعفون \* اي خصوص  
 الاستثناء وعموم المصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم المصدر في قوله تعالى

و كذلك قال في قول  
 النبي عليه السلام لا  
 تتبعوا الطعام بالطعام  
 الا سواء بسواء ان  
 معناه يعوا سواء بسواء  
 فبقى صدر الكلام عاما  
 في القليل والكثير لان  
 الاستثناء عارضه في  
 المكيل خاصة  
 وخصوص دليل  
 المعارضة لا يتعدى  
 مثل دليل المخصوص  
 في العام

\* الا ان يعفون \* فانه تعالى اوجب على الأزواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله \* وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم \* فيدخل في عمومها العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه \* الا ان يعفون \* اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفودون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجمعه فبقي الصدر فيما لا يمارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها \* وقوله تعالى \* الا ان تعفو المطلقات عن أزواجهن \* فلا يبطل بهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأيتي وما استمع بي فكيف آخذ منه شيئا \* \* او يعفو الذي بيده عقدة النكاح \* اي الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي \* او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده والام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الي بالزوجة فلا يليق بالمروة ارتداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فيجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة \* قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها \* وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبان فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا لاهكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار اغوا او الاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله في قول الرجل لفلان على الف الا كرحنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحح الاستثناء بقدر الامكان \* قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا \* هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخرى فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها بشرط \* او بناء على ان قوله تعالى \* واثمكم الفاسقون \* في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينفي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة \* وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الخفنة بالخفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقي يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى  
 الا ان يعفون او يعفو  
 الذي بيده هذا دليل  
 معارض لبعض  
 الصدر وهو في حق  
 من يصح منه العفو  
 فبقي فيما لا يمارضه فيه  
 وقال في رجل قال  
 لفلان على الف درهم  
 الاثوبان يسقط من  
 الالف قدر قيمته لان  
 دليل المعارضة يجب  
 العمل به على قدر  
 الامكان وذلك ممكن  
 في القيمة واحتج  
 في المسئلة بالاجماع  
 ودلالته وبالذليل  
 المعقول

ايضا لان قوله عليه السلام \* لا تتبعوا الطعام بالطعام \* لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من  
الجميع بقي تكلم بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كأنه قال لا تتبعوا الطعام  
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له \* وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الاثبات ليست مبنية  
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز  
فهما يمكن حل الاستثناء على الحقيقة ووجب حمله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم  
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق  
الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابدان الطريق اذ لا بد لها من اتحاد  
المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصححها للاستثناء لاضرورة الى جعله معارضة بل  
يجعل عبارة عمورا والمستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة \*  
ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي  
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن  
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجاع اهل  
اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت  
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام  
والتكلم \* قال وانما حل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب  
المعارضة واما كذا قوله ( ان اهل اللغة اجعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن  
النفي اثبات ) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما  
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه \* او الرأى بالفتح  
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يندكر اختصارا لدلالة الصدر عليه \* وقد  
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى \* فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين \* وفي موضع  
\* ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لنجينه واهله الامر انه كانت من الغابرين \* ولهذا  
اتفق الفقهاء على انه لو قال فلان على عشرة دراهم الثلاثة الدرهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء  
الاول من الاثبات فكان نفي والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا \* واما الثاني وهو  
التمسك بدلالة الاجاع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجاع وهي  
مشتقة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للوهية  
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة  
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم ليمنع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات  
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله بالاثبات الالوهية له عز وجل  
وذلك لا يكون توحيدا \* ولا يعنى به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن  
الها ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفي التبرئ عن غير الله والاثبات  
الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجاع فان اهل  
اللغة اجعوا ان  
الاستثناء من الاثبات  
نفي ومن النفي اثبات  
وهذا اجاع على ان  
للاستثناء حكما وضع  
له يعارض به حكم  
المستثنى منه واما  
الثاني فلان كلمة  
التوحيد لا اله الا الله  
وهي كلمة وضعت  
للتوحيد ومعناها النفي  
والاثبات فلو كان تكلمها  
بالباقي لكان نفي الغيره  
لا اثباته فصح لما  
كانت كلمة التوحيدان  
معناها الا الله فانه اله  
وكذلك لا عالم الا زيد  
فانه عالم واما الثالث  
فانما نجد الاستثناء لا  
يرفع التكلم بقدره  
من صدر الكلام  
واذا بقي التكلم صيغة  
بقي بحكمه فلا سبيل  
الى رفع التكلم بل  
يجب المعارضة بحكمه  
فامتناع الحكم مع قيام  
التكلم سائغ فاما  
انعدام التكلم مع  
وجوده مما لا يعقل

معناه الا الله فانه اله \* وكذلك لا عالم الا زيداى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلمنا بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان في العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له \* واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدم ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم للمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فلما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره \* ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين المجمع كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء لاني او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقوون ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله ( واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا ) نقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به \* او معناه ان اصحابنا احتجوا بمجمع ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث \* اما النص فقوله تعالى \* فليث فيهم الف سنة الاخسين عاما \* انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن ابنت نوح في قومها قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خصص بالايجاب كدليل المخصوص \* وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبره في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي \* وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما بقي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت \* الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى \* فليث فيهم الف سنة \* ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لم يوجب كونه نافيا لما اثبتته او لافلزم الكذب في احد الامرين اما الاول والثاني تعالى الله عن ذلك \* ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا يطلق على مادونه بوجه \* وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا بحمهم  
الله لنص والاجماع  
والدليل المعقول  
ايضا اما النص فقوله  
تعالى فليث فيهم الف  
سنة الاخسين عاما  
وسقوط الحكم بطريق  
المعارضة في الايجاب  
يكون لا في الاخبار  
فبقاء التكلم بحكمه  
في الخبر لا يقبل  
الامتناع بمانع واما  
الاجماع فقد قال  
اهل اللغة قاطبة ان  
الاستثناء استخراج  
وتكلم بالباقي بعد انذارها  
واذا ثبت الوجهان  
وجب الجمع بينهما قلنا  
انه استخراج وتكلم  
بالباقي بوضعه واثبات  
ونفي باشارته على ما  
نين ان شاء الله تعالى  
واما الدليل المعقول  
فوجوده

لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ \* واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد انثبنا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي \* واذ اثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات نفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر ان فى اقدم عملة الاثبات فسمى نفيها مجازا \* ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كال تخصيص لما كان بيانا لم يكن المحصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله ( احدها ) اى احد وجوه المقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاذكرنا فعرنا انه ليس بمعارضه وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى \* الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم و بزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائى طواقى الازينب وعمره وفاطمة و ليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل \* ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المحصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثمما يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض و امجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه \* والثانى اى من وجوه المقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يفتر الى شئ آخره مثل دليل المحصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل \* والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فقاره فى افادة المعنى باول الكلام \* اما عندنا فلان قوله الامانة لا تنقيد شيئا بدونه \* واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتهما فى القوة بخلاف دليل المحصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا \* وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع \* وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل المحصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بمقابلته فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين باخره المراد باوله وهذا لا يبطال مذهب الخصم



والثالث تصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود (١٢٩) التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاده بحكمه اصلاً سائغ مثل الامتناع

بالمعارض بالإجماع  
مثل طلاق الصبي  
واعتاقه وانما الشأن  
في الترجيح وبيانه ان  
الاستثناء متى جعل  
معارضاً في الحكم بقي  
التكلم بحكمه في صدر  
الكلام ثم لا يبقى من  
الحكم الا بعضه وذلك  
لا يصلح حكماً لكل  
لتكلم بصدوره الا ترى  
ان الالف اسم علمه  
لا يقع على غيره  
ولا يحتمله لا يجوز ان  
يسمى اسمائة الفاً  
بخلاف دليل  
الخصوص لانه اذا  
عارض العموم في بعض  
بقي الحكم المطلوب  
ورأى دليل الخصوصية  
ثابتاً لذلك الاسم بعينه  
صالحاً لان ثبت به  
كاسم المشتركين اذا  
خص منه نوع كان  
الاسم واقعا على الباقي  
بلاخلل ولهذا قلنا  
ان العام اذا كان كلمة  
فرد او اسم جنس صح  
الخصوص الى ان  
ينتهي بالفرد واذا  
كانت صيغة جمع انتهى  
الخصوص الى الثلاثة  
لا غير فذلك بطل  
ان يكون معارضاً

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف  
عليه \* فقال للمالكين مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة  
قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة  
قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد بوله خصوصاً اذا احتمل التغير بآخره  
كالتعليق بالشروط \* وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله  
بعض الجملة في تأويل الكلام \* والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر وقام  
المضمر اى للم بجزء الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام ووقف اوله على آخره \* وهذا اى  
ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان طريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى  
قوله ( والثالث ) اى الوجه الثالث من المقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهوان  
الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنباه وبيان ذلك اى هذا الوجه هوان التكلم بدون ان يكون له حكم  
اصلاً او يكون منعقداً للحكم سائغ اى جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد معارضاً \* وقوله  
ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله ( مثل طلاق الصبي  
واعتاقه ) متصل بقوله سائغ يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم  
اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهم لم ينعقداً للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز  
ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع معارضاً كما قاله الشافعى ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلاً  
كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا \* بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً  
في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظة وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً  
بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه \* او منعقداً للحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه  
بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل لا يصلح حكماً لكل ان التكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام  
سماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير سماه اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان  
اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز  
اطلاقه على تسمائة اصلاً \* ومتى جعل تكلمه بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره ووجب  
لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى \* وذكر في كتب بعض اصحابنا  
واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد  
لا ينعقد بحكمه في تأمل ان الحاق الاستثناء بايها اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة  
وما قاله الخصم عمل بالمجاز \* وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم  
يقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب  
تسمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه  
اطلاقاً لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان  
هذا عملاً بالحقيقة لانه بصير كانه ام يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسمائة الا ان قوله تسمائة  
مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول \* وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز \* واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه  
 في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والواحد اقربته المجاز لكن  
 ما ذكرناه اولاً اولاً لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء  
 الاعلام على ما مر غير مرة \* اذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما \* او اسم جنس كالرجل ونحوه  
 \* فلذلك اى لفساد كون البعض حكماً لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله  
 فجعل تكلمنا بالباقي تقريب يعنى واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلمنا بالباقي \* فكان اى  
 التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة يطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر  
 اخرى يعنى صار لعدد الذى هو تسع مائتين مثلا عبارة ان طويولة وهى الف الامانة وقصيرة  
 وهى تسعمائة \* وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته \* وفي بعض النسخ وجعل  
 للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح \* وقد عرفت ان الثابت  
 بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازا  
 والاول حقيقة لانه بطريق الوضع \* بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثابتا باشارته ان الاول اى  
 موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد  
 منهما مناف للآخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءنى القوم الازيدا  
 كان الصدر اثباتا للمعنى على وجه العموم بقوله الازيدا انتهى ذلك الاثبات اذ لولا له لكان مجاوزا  
 الى زيد كما ان الغاية ينتهى اصل الكلام \* وكذا الوقال ما جاءنى الازيد كان الصدر نفيا للمعنى  
 على سبيل العموم بقوله الازيد ينتهى ذلك النفي اذ لولا له لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى  
 موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية  
 \* فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان  
 الصدر اثباتا لم يكن بدمن اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن  
 الاثبات نفيا لا محالة لكن بحكم انه غاية لانه موجب للنفي اول الاثبات قصدا \* وهذا اى  
 كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذى قلنا ثابت لغاية ثابت بدلالة اللغة \* فكان مثل صدر الكلام  
 اى فكان الاستثناء في دلالاته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالاته على وجهه من  
 حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجاعهم على انه من النفي اثبات ومن  
 الاثبات نفي \* الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا \* وهذا اى كون الاستثناء  
 نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام \* قال القاضى الامام  
 ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على  
 ظاهر الحال مجاز الاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما  
 لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل  
 الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بدمن الجمع بينهما فيجعل  
 الاول مجازا وهذا حقيقة قوله (ولذلك اختير في التوحيد) كذا اى ولكون موجب

فجعل تكلمنا بالباقي  
 بحقيقته وصيغته  
 وكان طريقا في اللغة  
 يطول مرة ويقصر  
 اخرى وجعل  
 الايجاب والنفي باشارته  
 بيانه ان الاستثناء بمنزلة  
 الغاية للمستثنى منه  
 الا ترى ان الاول  
 ينتهى به وهذا لان  
 الاستثناء يدخل على  
 نفي وايجاب والاثبات  
 بالعدم ينتهى والعدم  
 بالوجود ينتهى واذا  
 كان الوجود غاية  
 للاول او العدم غاية  
 لم يكن بدمن اثبات  
 الغاية لتناهى الاول  
 وهذا ثابت لغة فكان  
 مثل صدر الكلام الا  
 ان الاول ثابت قصدا  
 وهذا لافكان اشارة  
 ولذلك اختير  
 في التوحيد لا اله الا  
 الله ليكون الاثبات  
 اشارة والنفي قصدا  
 لان الاصل في التوحيد  
 تصديق القلب فاختر  
 في البيان الاشارة اليه  
 والله اعلم

صدر الكلام ثابتا مقصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا إشارة اختيار في التوحيد لا اله الا الله \* ليكون  
 الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد  
 بان يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة  
 والنفي قصدا \* لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان  
 والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به  
 \* فاختر في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة  
 \* فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاتبات وقد اخير فيه  
 النفي قصدا فينبغى ان يكون في الاثبات كذلك ايضا \* قلنا اما اخير النفي قصدا انكارا لدعوى  
 الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختر النفي باللسان قصدا  
 رد للدعواه ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد آقروا بالوهمية الله عز وجل كما اخبر الله  
 جل جلاله بقوله \* ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله \* فيكتفى بالاثبات  
 بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه \* ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا  
 جعل صدر الكلام نفيا مطلق الالوهية لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية  
 لان النفي لا ينتهى بالاستثناء حينئذ يبق على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء  
 منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبار \* فانهم عدوا لى الرب العالمين \* فيكون الاثبات قصدا ايضا \* فاما قوله  
 لا عالم الا يزيد فنفي لوصف العلم عام وقوله الا يزيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت  
 عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهى بوجود العلم  
 فى زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة \* وذلك لان هذا الكلام رد  
 لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقرب كونه عالما فكان نفي العلم  
 هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الا يزيد نفي العلم عن غيره قصد واثبت  
 العلم له اشارة \* فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية فينبغى ان ينتهى الخطر فى قوله ان خرجت  
 الاباذنى بالاذن مرة كما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك \* قلنا الاستثناء فى قوله الا  
 باذن من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الاصاق اى لا يخرجى خروجا الاخر واما  
 ملصقا باذنى فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة منها فلا ينتهى الخطر  
 بالاذن مرة فاما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى  
 الخطر لامحالة \* وفرق بعضهم بان الاستثناء فى قوله الا باذنى داخل على الخروج لاعلى الخطر  
 والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما عتد فاما الاستثناء فى قوله  
 الا ان آذن لك فداخل على الخطر والخطر ممتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهى بالاذن مرة قوله  
 (والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع فى بيان تخريج الفروع وذكر له  
 مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان \* حقيقة وهو الاستثناء المتصل  
 \* وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد التذنيا \* ومجاز وهو

والاستثناء نوعان  
 متصل ومنقطع اما  
 المتصل فهو الاصل  
 وتفسيره ما ذكرنا واما  
 المنفصل فالاصح  
 استخراج من الاول  
 لان المصدر لم يتناوله  
 فجعل مبتداء مجازا

المنفصل ويسمى منقطاً \* فيجعل مبتدأ أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الأول يعمل به بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الصورة \* وقوله مجاز انصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل أى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازاً تميزاً عن الجملة أى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فيصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الأول \* وكان من حق الكلام ان يقال فيجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازاً \* وعبارة شمس الأئمة رجه الله استثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن أو بمعنى العطف قوله \* تعالى قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واولادكم الاقدمون فانهم عدو لى الرب العالمين \* أى كل ما عبدتموه وانتم وعبيدكم واولادكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اعادتهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم \* الرب العالمين فانى اعبدوا واعظمه كذا فى التيسير \* وذكر فى المطالع أى ما عبادة من عبادة الاصنام والعبادة اعداءه لانهم تعودون على عادتهم صدق فى الآخرة كما قال تعالى \* سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضداء \* ولان المغررى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانمان وانما قال عدولى وام يقل لكم فرضاً للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فأتيت عبادتى لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراها من ذلك انها نصيحة نصح بها نفسه او لا وبنى عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا ما نصحننا ابراهيم الابما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابتعث على الاستماع ولم يكن هذه المناوبة لو قال عدولكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له ما يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فرماقاده التأمل الى القبول \* والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحداً الكثير \* الرب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم \* قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبداً الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدولى الرب العالمين لانهم سوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً قوله ( وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً ) أى ومثل قوله تعالى \* فانهم عدولى الرب العالمين \* قوله عز وجل \* لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً الا قبلاً سلاماً سلاماً \* فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو \* واللغو ما يلغى من الكلام أى يسقط \* والتأثيم ما يؤثم فيه أى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهديان والتفسيق \* الا قبلاً أى لكن يسمعون فيها قولاً سلاماً سلاماً هما بدلان من قبلاً بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاماً \* او مفعول بهما لقبلاً بمعنى الا ان يقولوا سلاماً سلاماً \* ومعنى التكرير انهم يفتشون السلام بينهم فيسلمون سلاماً بعد سلام \* او يسلمهم الملائكة سلاماً بعد سلام \* ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله \* شعر \* ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم عدولى الرب العالمين أى لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها ولا تأثيماً الا قبلاً سلاماً سلاماً

ان سيوفهم \* بهن فلول من قراع الكتائب \* اولان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشف والمطلع قوله ( وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع ) ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين \* احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى \* واولئك هم الفاسقون \* لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء ابيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الا زيد لم يدخل زيد في حكم المجئ اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم الفاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا فاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا لله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متناهيان فيغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لالاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكان النساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان \* وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اي حين يتوبوا واذا حل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب \* وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة الثبوت تقضي المجانسة وحلوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال اثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة في حال التوبة \* ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب الرجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا  
استثناء منقطع لان  
التائبين غير داخلين  
في صدر الكلام فكان  
معناه الا ان يتوبوا  
او يحل الصدر على  
عموم الاحوال بدلالة  
الثبوت فكانه قال  
واولئك هم الفاسقون  
بكل حال الاحوال  
التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها \* وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ  
 فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له  
 برد الشهادة \* قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض  
 الاحوال اى واوانك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء  
 توقيتا بحال ما قبل التوبة فلا تنقضي صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض  
 مانع كآتوهمه الخصم قوله ( وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون ) اى ومثل قوله تعالى  
 الا الذين تابوا قوله عن اسمه \* الا ان يعفون \* فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذى  
 هو حالهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى  
 لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت  
 وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان  
 كانت عاقلة بالغة فكان تكلمها بالباقي نظرا الى عموم الاحوال \* وقال القاضى الامام رحمه الله  
 هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو  
 بتصرف طارىء فكان الاستثناء منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله ( وكذلك ) اى ومثل  
 قوله تعالى \* الا ان يعفون \* قوله عليه السلام \* الاسواء بسواء \* في انه استثناء حال ايضا لان حل  
 الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام  
 على ما يجانس المستثنى منه ليحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهو المساواة فيحمل الصدر  
 على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا يتبعو الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل  
 لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبدليل  
 قوله عليه السلام \* كيلا بكيلا \* وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبدليل الحكم فان  
 اتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لقوات السمي \* والمفاضلة  
 والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا  
 والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة ثبتت  
 بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه  
 الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفتين \* فان قيل \* لان سلم  
 ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من  
 العين فيكون معناه لكن ان جعلتوهمساو بسوا فيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متاولا  
 للقليل والكثير \* وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا  
 آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام  
 والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلان سلم انه يحتاج فيه الى  
 اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى  
 لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى  
 الا ان يعفون استثناء  
 حال وكذلك قوله  
 الاسواء بسواء استثناء  
 حال فيكون الصدر  
 عاما في الاحوال  
 وذلك لا يصلح الا  
 في المقدر

فيقول القليل داخل في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين \* ولئن سلمنا  
 انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة  
 على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اي لا يتبعوا الطعام بالطعام  
 في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى  
 القليل داخل في الصدر \* قلنا \* جل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على  
 المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة \* قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا  
 قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يبق  
 عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه \* الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز  
 بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اي  
 الامتداد المالية كذا ثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع \* وقولهم  
 هو استثناء عين لاستثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين  
 \* وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه  
 عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء  
 يراد به الخنطة ودقيقتها \* ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء  
 \* ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث  
 بشراء الخنطة ودقيقتها \* وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه  
 \* وسوق الطعام من اسم لسوق الخنطة ودقيقتها ويسمى ما يباع فيه غير الخنطة سوق  
 الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لان فقد الشريعة تم البيع لا يجزى باسم الطعام  
 او الخنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها بالمجز لانها ليست بمال  
 متقوم فعرفا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف بمالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف  
 الكيل بمقتضى النص ويصير كأنه قيل لا يتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء  
 بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اي عموم الاحوال  
 لا يستقيم الا في المفرد وهو الذي يدخل تحت الكيل \* يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه  
 ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فالك اذا نلت ايس في الدار الا يزيد يدرج  
 في الكلام انسان لاجوان ولا شيء فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة  
 والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة \* وذكر شمس الأئمة  
 رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام \* لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء \* استثناء  
 لبعض الاحوال اي لا يتبعوا الطعام بالطعام الا حالة التساوي في الكيل فيكون توقيفا للنهي  
 بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقفة في المحل دون المطلقة وانما  
 يتحقق الحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة  
 لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ايس من حكم هذا النص فلماذا لا يثبت حكم الربوا

واشقق اصحابنا رحمة الله ان قول الرجل لفلان على الف ﴿ ١٣٦ ﴾ درهم الاثوابا ان هذا استثناء منقطع لان استخراج

في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكبلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره \*  
استثناء الثوب وانعم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الالف بمعنى لكن  
لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان  
الالف لا تناول الثوب صورة وهو ظاهر \* ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف  
خاص \* فجعل نفيها مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الاثوابا فانه ليس على او لكن الثوب ليس على  
\* ونفيه اي نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوده لعدم تعلقه به كافي قولك جاءني القوم الاحرار  
لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم اتعلق الاترى انه اوضح بالثوب بان قال لكن ليس له على  
ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان  
لا يمنع لان الدلالة دون الصريح \* واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف  
او الشرع مثل المكيل او الموزون والعدد المتقارب \* من خلاف جنسه اي من مقدر آخر من  
خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الا دينار او فلسا او الا كرحنطة فقد قال  
ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد  
رحمه الله لا يصح وهو القياس \* والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع  
وعدم تأثيره فيه لاعدم صحة التلغظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلغظ بالاستثناء  
المنقطع صحيح لغة بلا خلاف \* لما قلنا من الاصل وهو ان استخراج له لا يصح فجعل نفيها  
مبتدأ \* ويانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ويانه ان المستثنى لم يدخل  
تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخل تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف  
الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراج وهو بيان انه لم يكن داخل في جعل الاستثناء  
منقطعا بمعنى لكن اي لكن الديار او كرحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كافي  
استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس \* وقوله فلم ينقص من النقص الذي هو  
معتدلا من النقصان اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا \* واما وجه الاستحسان فهو  
ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمننا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف  
من الخنطة او بكذا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز ان يبيع ويتمين الكرا والدهن  
او الجوز ثمننا \* ونجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ووجلة \*  
ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور  
مختلفة فان الديار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة  
وتكلم بالباقي باعتبار المعنى فيمنع الوجوب بقدر الديار او الكرا من الالف \* وقد قلنا  
ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لاصورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من  
حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الامائة \* واذا كان الاستثناء استخراجا  
وتكلم بالباقي معنى لاصورة صح استثناء الكرا من الالف لانه استخراج معنوي ايضا \*  
واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

لا يصح فجعل نفيها  
مبتدأ ونفيه لا يؤثر  
في الالف واما اذا  
استثنى المقدر من  
خلاف جنسه فقد قال  
ابو حنيفة وابو يوسف  
رحمه الله هو صحيح  
وقال محمد رحمه الله  
ليس بصحيح لما قلنا من  
الاصل وجعل استثناء  
منقطعا فلم ينقص من  
الالف شيئا وقال ابو  
حنيفة وابو يوسف  
رحمه الله هو صحيح  
لان المقدرات جنس  
واحد في المعنى لانها  
تصلح ثمننا ولكن  
الصور مختلفة فصح  
الاستثناء في المعنى وقد  
قلنا ان الاستثناء تكلم  
بالباقي بعد الثنيا معنى  
لاصورة فاذا صح  
الاستخراج من طريق  
المعنى بقي في القدر  
المستثنى تسمية الدراهم  
بلا معنى وذلك هو  
معنى حقيقة الاستثناء  
فلذلك بطل قدره من  
الاول بخلاف ما ليس  
بمقدر من الاموال  
لان المعنى مختلف فلم  
يصح استخراجا  
والله اعلم

( وهو )



وهو الكسر تسمية الدراهم بلامعنى يعنى صار كأنه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالية الذكر من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كفاى الاستثناء من الجنس \* وذلك اى بقاء صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى وهو قوله على الف الالمائة بقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناءة تسمية من حيث الصورة لامن حيث المعنى \* فلذلك اى فلان استثناء الذكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى \* بطل قدر اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه \* بخلاف ما ليس بقدر من الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف سمورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوباً فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم \* فلا يصح استخراج اى استخراج ما ليس بقدر من الدراهم لانفاء المجانسة صورة ومعنى \* واماما اعتبره الشافعى رحمه الله من معنى الملية لانبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شىء من كل شىء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا \* وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى انه اذا قال فلان على الف درهم الادرهما فمعين الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح الاستثناء حقيقة واذا قال الدينارا او فقىز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تعقيد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمداينات جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعى فاما اذا قال الاثوب فاثير ايسر من جنس الدراهم عينا ولا وجوباً لانها لا تجب فى الذمة الا لسلفا فلي يمكن ان يجعل استخراجها لافى حق عين الدراهم ولا وجوباً فبقى ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان البيان المغير لا يصح الا موصولا اذا قال فلان على او قبلى الف درهم ودبعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل \* وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والودبعة فكان بمنزلة المشترك او المحمل فكان قوله ودبعة بيان تفسير فيصح موصولا و فصولا كما اذا قال هى زيوف \* وقلنا قوله ودبعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحمل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقدر فكان قوله ودبعة لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤدبها الى صاحبها الاصل المالى وتغيرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المالى ورجوعها عما اقربه قوله (وكذلك) اى ومثل قوله فلان على الف درهم ودبعة فى كونه مبنيا على البيان المغير قوله اسلمت الى آخره \* وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق فى القياس وان وصل لان قوله ولكنى او الا انى لم

و دلى هذا الاصل قلنا  
فبين قال فلان على  
الف درهم ودبعة انه  
يصح موصولا لانه  
بيان مغير لان الدراهم  
تصلح ان تكون عليه  
حفظا لانه تعبير  
للحقيقة فصح  
موصولا وكذلك  
رجل قال اسلمت الى  
عشرة دراهم فى كذا  
لكنى لم اقبضها او  
اسلفتنى او افرضتنى  
او اعطينى فى هذا  
كله يصدق بشرط  
الوصل استحسانا لان  
حقيقة هذه العبارات  
للتسليم وقد تحتمل  
العقد فنصار القل الى  
العقد بيان مغيرا

لم اقبضها رجوع كافي قوله دفعت الى الاتي لم اقبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسانا والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالقد وهو اقرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لارجوعا \* وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالقد فكان هذا وقوله اشتمت من فلان بعل سوا \* يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه \* وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذنا جل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تمييز فيصح موصولا ومفصولا واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني او الاتي لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني بصدق فيه واصلا لافصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاغطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب \* ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليد والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتماه فصار قوله الاتي لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا \* وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا \* لانهما اي النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقدا يسمى دفعا او نقدا فلان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الاتي لم اقبض او لكني لم اقبض رجوعا لبيان فلا يقبل موصولا ولا مفصولا \* فاما الاعطاء فهية اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقدا الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا بصير هبة فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الاتي لم اقبض فيه بيانا لارجوعا \* وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الا درهم \* وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقدتني اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قد فتك الاتي لم اصف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قدفا اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدي الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهبه فوهب ولم يسلم حث \* وكذلك السلم \* وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فهية فيصح ان يستعار للعقد

الايداع عقداستحفظ وانه عقد معه قبل التسليم اليه \* ونظيره ما اذا قال بعثك عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا يقبل ولو قال لامرأته طلقك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ قوله ( واذا اقر بالدرهم قرضا او بمن بيع ) احترزه عما اذا اقر بالدرهم غصبا او ودیعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجدو المودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا \* وما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه \* فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فبين كل فصل على حدة \* فقوله اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدرهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلدة اخرى سوى بلدتها يكون زيف بلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيان من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كرخنة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي يصدق وان فصل \* الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدرهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية ولا زيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيادة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيادة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجب سلامة البديل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيادة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كما لو ادعى البائع ان المبيع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري \* وهذا لان دعوى العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير رجوعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا \* وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح بل يكون ذكر تنويع ومال البيع موجب في نوع بيمينه من التقود بل يمين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمي نقدا اخر لزمه ما سمي فاما الزيادة فاسم نخلل في النقد انما كان بخلاف قوله على كرخنة الا انه ردي لان الرداة في الخنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي والتركي في العبيد لان الخنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما يخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم قرضا او بمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدرهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبية فصار الآخر كالجزء فصيح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يقبل وان وصل لان الزيادة عارضة وعيب فلا يحتمله . مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع

ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاترى انه لو قال بعنتك هذه الخنطة  
 وأشار اليها والمشتري كان رأها فوجدر دية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الر بدالعيب ولو قال بعنتك  
 بهذه الدراهم وأشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جادا لزيادة فيها ولو كانت النقود ومختلفة  
 وما أشار اليها نقد فوفه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لا بما هو فوفه فعلم ان الزيادة عيب فكان  
 بمنزلة ما لو قال بعنتك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة \* وبخلاف قوله  
 الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامائة  
 كذا في الاسرار \* قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمما نظرا الى العرف فوجدا الزيادة  
 كثيرة الوجود عرفوا واستعملوا ابو حنيفة رحمه الله نظرا الى الاصل فقال الاصل هو السلامة  
 فلا يعرض عنه الا اذا صار مجهورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى  
 الفقه باعتبار العرف \* واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا  
 في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو ومن البيع سواء والاستقرض متعامل  
 بين الناس كالبيع وذلك في الجيادعادة \* وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله  
 ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة  
 الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا \* الا ان  
 ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا  
 في البسوط \* كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من  
 ثمن متاع باعنيه واجاني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين  
 الحاول والاجل انما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بآنا \* ودعوى  
 الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر  
 البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق  
 البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشرط الخيار لا يقبل قوله لا بحجة وكان  
 راجعا عما قر به لا مبينا قوله ( واذا قال لفلان على الف درهم ) هذه المسئلة من المسائل  
 البنية على بيان التغير عندهما \* ويانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية  
 باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها  
 سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولو لم يكن صدقه في الجهة  
 بان يقول ما بعنتك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا  
 \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن  
 البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجود  
 المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت  
 بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط  
 بنية الجارية باق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مدعي عليه تسامى الموقود عليه

واذا قال لفلان على  
 الف درهم من ثمن  
 جارية باعنيها لكني  
 لم اقبضها لم يصدق  
 عند ابي حنيفة اذا  
 كذبه المقر له في قوله  
 لم اقبضها وصدقه  
 في الجهة

وهو منكر لذلك فجمعنا قول المنكر في انكار القبض \* وان كذب المقر له في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبه حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتاقي فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمننا وغير ثمن \* فكان قوله غير اني لم اقبضها غير الاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبيانا محتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمل البيع لان العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا مقيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا \* ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكة وثمان هالكة لا يكون عليه الا بعد القبض فصير اقرارا بالقبض \* لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آتقة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار \* فالخاصل انه ما جعله بيانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض \* وان كذبه في الجهة كان بيانا غير اعلى معني ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبه وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بيانا بمعنى التغيير كذا في اشارات الاسرار \* ولا يبي حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم اقبضها رجوع عما اقربه وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقرب بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لطرق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا والمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار العقود عليه فعر فانه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فتأكد انه اقر بالقبض ثم رجع عنه \* بوضعه اقرانه بالمال وادعى لنفسه اجلا لالاى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبايع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط \* وذكر القاضي الامام رحمه الله في التمسار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنففس الوجوب ولا تتأخر الابعارض به ترض على البيع او يقارنه من تأجيل او غيبة للمبيع كنففس الملك لا تتأخر الابعارض نحو شرط الخيار فيصير المقربيدان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيها امر اضارضا يرفع موجب العقد بمدانز مه مورجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل في الثمن واذا لم يصدق وبقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض \* بخلاف ما اذا قال فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة  
وادعى المال وقال ان  
صدقه في الجهة صدق  
وان فصل لانه اذا  
صدقه فيها ثبت البيع  
فيقبل قول المشتري  
انه لم يقبض وعلى  
المدعي البينة وان كذبه  
فيها صدق اذا وصل  
لان هذا بيان مقير من  
قبل ان الاصل في البيع  
وجوب المطالبة بالثمن  
وقد يجب الثمن غير  
مطالب به بان يكون  
المبيع غير مقبوض  
فصار قوله غير اني لم  
اقبضها غير للاصل  
ولما كان كون المبيع  
غير مقبوض احد  
محتمله لا من الوارض  
كان بيانا غير افسح  
موصولا ولا يبي حنيفة  
رضي الله عنه ان هذا  
رجوع وليس ببيان  
لان وجوب الثمن  
مقابلا لمبيع لا يعرف  
اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن او الا  
 ثم قبض الجارية وهنما لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية \*  
 ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقفة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب  
 كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقفة موجه ضمان المقصوب فكان قوله  
 الا انها ستوقفة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رجوعا  
 عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة \* وكذلك قوله لفلان على الف درهم ودبعة مصدق اذا  
 وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لا العين وكلمة على كلمة تناوولهما جميعا  
 بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما  
 اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه  
 اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب وجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع  
 لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون اذ يتغير بدعوى العارض  
 انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله ( والناصب بالذلة مثل الثابت بالصرح ) يعني  
 لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالقرار بالقبض  
 بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوعا لا يبان فيبطل  
 \* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذ لم يعارضها صريح بخلافها وهما قد صرح باخر كلامه انه  
 لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النقل يكون منفلا لا مفترضا  
 لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه \* قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا  
 في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع  
 فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النقل ثم حج في سنة اخرى بمطلق  
 النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وهما ثابت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار  
 الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم يقبض  
 فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان  
 منع من النقاط اثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها  
 وابطالها قوله ( وعلى هذا الاصل ) اي على الاستثناء بنيت مسألة ايداع الصبي \* وهو  
 اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا  
 اودع مالا سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة  
 ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله \* فان هالك بغير صنع لاضمان عليه  
 بالاجماع وان قصر في الحفظ \* وان كان مأذونا له في التجارة او قبيل الودبعة باذن وليه فاستهلكها  
 فهو ضامن بالاجماع \* وان كان الودبعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلة بالاجماع \* وان كان  
 الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان: الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء  
 فان محمد ارجحه الله ذكر المسئلة في الودبعة ولم يذكر وقد عقل \* وذكر القاضي الامام  
 فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمثاشي في شروح الجامع الصغير والامام الاسيحياني

والثابت بالدلالة مثله  
 اذا ثبت بالصرح فاذا  
 رجع لم يصح وهذا  
 فصل يطول شرحه  
 وعلى هذا الاصل  
 ايداع الصبي الذي  
 يعقل قال ابو يوسف هو  
 من باب الاستثناء لان  
 اثبات اليد والتسليم  
 نومان الاستحفاظ  
 وغيره فاذا نص على  
 الايداع كان مستثنى

رحم الله في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر  
 الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل  
 فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابى يوسف والشافعي  
 رحهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع  
 نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتوكيل ونحوها فاذا نص  
 على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ  
 مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه  
 المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير  
 الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط \* والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور  
 عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لخطئه حال مخاطب  
 او ثبوت ولا يقره عليه بل باستثناءه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به  
 الا الاستحفاظ ثم لم يعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط وبصير كالعدم ايضا وبعد ما عدم  
 كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على  
 المال لم يوجد اصلا وانه انما على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه  
 كان بعد ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل  
 الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن \* ولا يقال لما  
 مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كالمودع قرب الشحم الى الهرة  
 وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك وبلغوا نهيهم \* لانا نقول الاختلاف في  
 صبي يعقل الحفظ لافي صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا  
 ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلفو ولا يصح بالبلوغ والاجازة \* وقال ابو حنيفة  
 ومحمد رحمه الله \* ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعنى قوله احفظ  
 ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول  
 فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لافي الافعال والالفاظ  
 ههنا يستثنى منه شئ على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لأعام لان العموم لا يجري  
 في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه \* ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه  
 استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة  
 كذا قيل \* وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل  
 اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك  
 عدم مجانسة كاترى \* فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل  
 التسليط يعنى لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة \* فلا بد  
 من تصحيحه شرعا لتعارضه من تصحيح قوله اودعتك هذا الشئ فاحفظه لتعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم  
 تصرف على نفسه فلا  
 يبطل لعدم الولاية بل  
 لا يثبت الا الاستحفاظ  
 ثم لا ينفذ الاستحفاظ  
 لعدم الولاية فيصير  
 كالعدم وقال ابو  
 حنيفة ومحمد رحمه  
 الله ليس هذا من باب  
 الاستثناء لان التسليط  
 فعل يوجد من المسلط  
 فلا يصح استثناء  
 ما وراء الاستحفاظ  
 منه والفعل مطلق لا  
 عام والمستثنى من  
 خلاف جنسه فيصير  
 ذلك من باب المعارضة  
 فلا بد من تصحيحه  
 شرعا لتعارضه ولم  
 يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي \* ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اي التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جملة معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان \* وصار هذا اي كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا \* واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه \* قال شمس الأئمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نوعان من الكلام \* احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالاذن له بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما مخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كقدم الشعر بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل \* بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عاداتهم \* وهذا بخلاف الدواب فان من عاداتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط في الدابة بطريق العادة \* والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا من استهلاكه بالغا كان المودع اوصيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا \* فان قيل \* هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد \* قلنا \* بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن يده حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد ففي اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كالترة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا \* بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الادعى فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله \* ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتناول الايداع والتسليط ثبت باعتباره \* بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله

وصار هذا مثل قول  
الشافعي رحمه الله  
في الاستثناء



وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لاخر بعث منك بالف هذا العبد الانصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه ﴿ ١٤٥ ﴾ يقع على النصف بحمسة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما

دخول في البيع لاني  
الثن فيصير المبيع نصفا  
فيبقى كل اثن وقوله  
على ان لي نصفه شرط  
معارض لصدر  
الكلام فيكون  
موجبه ان يعارض  
هذا الايجاب الاول  
فيصير العقد واقعا  
للبيع والمشتري  
فيصير بايعا من نفسه  
ومن المشتري والبيع  
من نفسه صحيح بحكمه  
اذا افاد وفي الدخول  
قاعدة حكم التقسيم  
فيصير داخل تمام خارجا  
ليخرج بقسطه من  
اثن مثل من اشترى  
عبدين بالف درهم  
احدهما ملك المشتري  
ان اثن يتقسم عليهما  
الاترى ان شراء مال  
المضاربة يصح  
بمباشرة رب المال  
وعلى هذا الاصل  
رجل وكل وكيل  
بالخصومة على ان لا  
يقر عليه او غير جائز  
الاقرار بطل هذا  
الشرط عند ابي يوسف  
لان على قوله الاقرار  
يصير مملوكا للوكيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليم فان بعد الاستعمال اذا خلفه ضمان يرجع  
على المستعمل وبعد التسليم يسقط حق المسلط في التضمن لرضاه به ولا يثبت لاحد حق  
الرجوع عليه \* ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع  
على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذاك استعمال للصبي بالامر الاترى انه لو كان عبدا صار  
عاصيا بالاستعمال بامرهم وهذا تسليط له بنزلة قوله اجتلك ان تأكل هذا الطعام ان شئت  
ولو قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا  
مثله كذا في البسوط وغيره \* فان قيل \* لو اودع رجلا مالا فتلفه صبيه ضمن والايذاء  
عنده ايداع عند من يدخل في عياله \* قلنا \* لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى  
من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير  
الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو  
ان الاستثناء تكلم بالباقي \* ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف \* وانما دخل  
اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لاني اثن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود  
في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع  
بالاهم فكان هو المقصود فيصير الضمير والاستثناء اليه لاني الالف والكلام المقيد بالاستثناء  
عبارة عما وراء المستثنى فصاركه قال بعث نصفه بالف درهم \* وقوله على ان لي نصفه شرط  
معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل  
هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على  
خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب  
وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح من اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم اثن على المستثنى  
والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا بالخصومة ابتداء وانه  
لا يجوز لصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لان عقد العقد في البيع وهو شرط فاسد فيفسد  
به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفا ان في الدخول قاعدة فوجب القول به كافي مسألة شراء  
مال المضاربة من المضارب وذكروا في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى  
ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط  
معارض لان عمل كلفة على يخالف عمل ان وقدينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط الاترى  
انه لو قال بعثك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان الاستثناء  
بيان تغير قلنا اذا وكل بالخصومة \* والمسئلة على وجوه \* احدها ان يوكله بالخصومة من  
غير تعرض لشي آخر فيصير وكيل بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة  
ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وقدم بيانه في باب  
احكام الحقيقة والمجاز \* والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر  
عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لانه ( كشف ) من الخصومة ( ١٩ ) حتى لا يخلص ( ثالث ) بمجلس الخصومة فيصير ثابتا  
بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثنائه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كما ذكره هنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف  
 رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام. قام الموكل فيملك  
 ما كان الموكل مال كاله لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء  
 وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا ولو كبل حكما  
 للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان  
 لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت السنن في مقصودا بصدر الكلام ليكن جعل الكلام  
 بعد الاستثناء تكليما بالباقي فاذا ثبت حكمه او تبعه لا يصح استثناءه كما لو وكاه بالبيع على ان  
 لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان  
 في البيع لا يجوز لانه تدخل في العقد تبعه لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد  
 العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت  
 الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر  
 عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم \* الابتض الوكالة اى لا يملك ابطال  
 اقراره عليه الا بان يقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتفاضها \* وقال  
 محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز والمخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لا يجوز  
 استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد  
 مخاصمته فكان له ان لا يقبل \* وجواز الاستثناء وجهان \* احدهما ان الخصومة تتناول  
 الاقرار عملا بمجازها لان الخصومة لما كانت مجبورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا  
 بالجواب مجازا لان توكيله اتماما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يقن بانه مملوك  
 للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لايملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك  
 لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما  
 نصفه مطلقا ينصرف يبعه الى نصيبه خاصة تصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل  
 فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار \* ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية  
 بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عنده مرفقه المدعى محقا  
 وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تين انه صرف الكلام من الحقيقة  
 التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة توكيد التوكيل به وتقييد الاطلاق  
 تغيره بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مقرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا  
 الا ان يزل الوكيل عن الوكالة فيثبت بسقط الاقرار بطلان الوكالة \* وقوله اصلا لدفع  
 وهم من توهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كن وكل  
 رجلا يبيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال  
 لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة  
 فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار \* والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الابتض الوكالة وقال  
 محمد رحمه الله استثناءه  
 جائز وللخصم ان لا  
 يقبل هذا الوكيل  
 لان الخصومة تناولت  
 الاقرار عملا بمجازها  
 على ما عرف وانقلب  
 المجاز هنا بدلالة  
 الديانة حقيقة  
 وصارت الحقيقة  
 كالمجاز فاذا استثنى  
 الاقرار وقيد التوكيل  
 كان بيانها مقرا فصح  
 موصولا وعلى هذا  
 يجب ان لا يصح  
 مفصولا الا ان يعزله  
 اصلا لانه عمل بحقيقة  
 اللغة فصح فلم يكن  
 استثناء في الحقيقة  
 وعلى هذا يصح  
 مفصولا وهو اختيار  
 الخصاص واختلف  
 في استثناء الانكار  
 والاصح انه على هذا  
 الاختلاف على  
 الطريق الاول لمحمد  
 رحمه الله

الضرورة ﴾ قال

الشيخ الامام رضى

الله عنه وهذا نوع من

البيان يقع بمالم يوضع

له وهذا على اربعة

اوجه نوع منه ما هو

في حكم المنطوق ونوع

منه ما يثبت بدلالة

حال المتكلم ونوع منه

ما يثبت ضرورة

الدفع ونوع منه ما يثبت

بضرورة الكلام اما

النوع الاول فنقول

الله تعالى وورثه ابواه

فلامه الثلث صدر

الكلام اوجب

الشركة ثم تخصيص

الام بالثلث دل على

ان الاب يستحق الباقي

فصار بياناً لقدر نصيبه

بصدر الكلام لا بمحض

السكوت ونظير ذلك

قول علمائنا رحمهم الله

في المضاربة ان بيان

نصيب المضارب

والسكوت عن نصيب

رب المال صحيح

للاستغناء عن البيان

وبيان نصيب رب

المال والسكوت عن

نصيب المضارب

صحيح استحساناً على انه

بيان بالشركة الثابتة

بصدر الكلام

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذا اقرار مسألته وليس بخصوصية فهو بقوله غير جائز  
 الاقرار تبين ان مراده حقيقة اللفظية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز  
 بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعاً من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند  
 النصيب عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح  
 موصولاً ومفصلاً \* والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه \* وقد اختلف  
 فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال  
 حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل  
 الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعاً فيبطل \* وقال بعضهم هو على  
 الخلاف ايضاً وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار  
 جميعاً صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد  
 للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لحمد \* ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني  
 لانه ليس عملاً بالحقيقة بوجه \* وذكر في المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار  
 على صح عند محمد خلافاً لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان  
 المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه وهو يرد والهالك بعد صحة الانكار  
 ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناءه الانكار كما يصح  
 استثناءه الاقرار \* والشرايع ان يقول وكنتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا  
 لا يصح هذا التوكيل اصلاً وحكى عن القاضي الامام صاعد النيسابوري انه قال يصح وبصير  
 الوكيل وكيلاً بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة \* والخامس ان يوكله بالخصومة  
 جائز الاقرار عليه بصير وكيلاً بالخصومة والاقرار جميعاً عندنا خلافاً لاشافعي رحمه الله \* ثم  
 التوكيل بالاقرار صحيح ولا بصير الموكل مقرراً عندنا اليه اشار محمد في باب الوكالة بالصلح وحكى  
 عن الشيخ الامام الزاهد احدثوا ويسي رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول  
 للوكيل وكنتك ان تخاصم وتذب على فاذا رأيت مذمة تلحقني بالانكار واستصوبت الاقرار  
 فاقر على فاني قد اجزت لك كذا في المعنى والله اعلم

## ﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سيده \* بمالم يوضع له  
 وهو السكوت \* نوع منه ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم المسكوت  
 فكان بمنزلة المنطوق \* وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اي بدلالة حال السكوت  
 المشاهد وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلماً \* ضرورة الدفع اي دفع الغرور  
 \* كان بياناً بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعني لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت  
 عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى \* فان لم يكن له ولد وورثه ابواه \* بصير  
 نصيب الاب كالنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولا يه ما بقى  
 قوله ( ونظير ذلك ) اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز  
 العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه  
 خاصة وقد حصل \* ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا  
 المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس  
 لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه  
 وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي  
 للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط  
 بعض الربح لعامل آخر يهمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج  
 الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط \* ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد  
 شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا في حق  
 الآخر ان له ما بقي كما بينا في قوله تعالى \* وورثه ابواه فلامه اثلث \* فهنا المدفع المال اليه مضاربة  
 كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام  
 فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما اوضح ذلك وهذا  
 عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق قوله ( وعلى هذا حكم  
 الزراعة ايضا ) يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك  
 ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان  
 نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا يندم استحقيقه  
 بترك البيان في نصيبه وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم بالآخر بان قال على ان لي ثلثي  
 الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكره واما الحاجة الى ذكره وتركوها  
 ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبذونه لا يستحق شيئا \* وفي الاستحسان  
 الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احد هما يكون بيانا ان الباقي للآخر فكان صاحب  
 البذر قال على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط قوله ( واما النوع الثاني ) وهو  
 السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فمثل سكوت صاحب الشرع عند امره بعبادته من قول  
 او نزل عن التغيير \* يدل خبره بتدرا محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات  
 وبعاءات كان الناس يتعاهلون فيها بينهم وما كل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها  
 فآثم عليهم ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه  
 وسلم ان يقر الناس على منكر محذور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
 في قوله عن ذكره \* يا امرهم بالمعروف والنهي عن المنكر \* فكان سكوته بيانا ان ما قرهم عليه داخل  
 في المعروف خارج عن المنكر \* وذكر في في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم  
 اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على  
 الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم  
 المزارعة ايضا وعلى  
 هذا اذا اوصى رجل  
 لفلان وفلان بالف  
 لفلان منها اربع مائة  
 كان بيانا ان السمتامة  
 للباقي وكذلك اذا  
 اوصى لهما ثلث ماله  
 على ان لفلان منه كذا  
 واما النوع الثاني فمثل  
 السكوت من صاحب  
 الشرع صلى الله عليه  
 وسلم عند امره بعبادته  
 عن التغيير يدل على  
 الحقيقة عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد باحتها او لا يكون كذلك \* فان كان الاول  
كسكوته عند رؤيته كافرا ميثى الى كنيسته عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على  
كون النهي منسوخا بالاتفاق \* وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان بسبقه تحريم فقيره  
دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فقيره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان  
تقريه لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان اسكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه  
عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذلك حراما او سكت لانه  
انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فيل يعاود واقره على ما كان عليه  
واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ \* ووجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام  
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك  
لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة  
عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام \* السعكت عن الحق شيطان  
اخرس \* وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او  
النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال \* وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم  
فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك الفعل او القول حرام  
بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما لعدم التحريم او  
النسخ \* وكذا اذا بلغه التحريم ولم يتزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام  
يجب تجديدا لانكار دفعه للتوهم المذكور \* وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنياسهم  
لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام  
عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان  
رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لان عطفه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي  
عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو  
سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف ياباه العطف اذ لا بد في  
العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت  
النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار  
سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل \* ولو جعل مثل معطوف على مثل الاول  
بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب  
لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الائمة رجا الله حيث قال واما النوع الثاني فمركب  
صاحب الشرح الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة \* المعروف من بيا امرأة معتمدا على ملك يمين  
او نكاح على ظن انها حرة فلقد منه ثم تستحق \* وولده هذا حر بالقيمة فان زيد بن عبد الله بن فسيط  
قال ابقت امة فانت بعض القبائل فانت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة  
فنترت واباطها ثم جاء مولاه فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه ففرض بها المولاها وقضى على ابي

ويدل في موضع  
الحاجة الى البيان  
على البيان مثل  
سكوت الصحابة  
رضوان الله عليهم  
عن تقويم منفعة  
البدن في ولد المفرد

الاولاد ان يفتدى اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية اى الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل في الشرع وهكذا روى عن علي رضي الله عنه في فضل الثراء وكان ذلك بمحض رامة الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم \* ثم انهم حكموا برد الجارية على مولاهو ويكون الولد حراً بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدل ولد المفرورو وجوبها للمستحق على المفروور فيكون سكوتهم دليلاً على ان المنافع لانضمين بالانلاف المجرى عن العقود عن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسمعوا فيه نصاً فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة ربه الله \* وما شبه ذلك اى وما شبه تقويم منفعة بدون الولد من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسائها فانهم لم يمسكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانها انها ليست بمعمومة \* او ما شبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض عافوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان \* توجب ذلك اى توجب كونه بياناً وهو الهباء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اى تلك الحال هي الهباء على ما اشارت اليه عايشة رضي الله عنها في قولها \* ان البكر لتسبحي يا رسول الله \* فجعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الهباء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة التي يكون فيها اظهار الرغبة في الرجال وكذلك النكول اى ومثل سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من نكل القرن اذا تأخر عن محاربة صاحبه \* جعل بيان اى اقراراً بوجوب المدعى عليه عند ابي يوسف ومحمد ربهما الله لحال في الناكل \* وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام \* واليمين على من انكر \* فلا يكون امتناعه عن اداها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذا لمسلم لا يمتنع من اداء الواجب الا لامر اعظم منه على ما يدل عليه حاله فيكون اقراراً بهذه الدلالة \* الا ان اباحنية ربه الله لم يجعله اقراراً لان الامتناع كيدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعلا بظاهر قوله تعالى \* ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم \* وانما وجبت عليه اليمين لمعنى في غيرها وهو رعاية حق المدعى لاذانها ويحصل ذلك المعنى ببدل ما ادعى له فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الاقرار والامتناع من اداء الواجب اذا الوجوب منتف على تقدير البذل احترازاً عن نسبتها الى الكذب \* كان نياً \* ائتمن لحال فيه معنى كان تخصيصه الاكبر وسكوته من ذهوة الاخرين نياً للباقيين بدلالة حاله في وهى ان الاقرار بنسب ودهومنه واجب وان نفي نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن بيان نسب الاخرين بعد ما وجب عليه الاقرار بثبوت لو كانا منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيحصل ذلك كانه صريح بالنفي \* ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغي ان يثبت نسب الاخرين

وما اشبه ذلك  
وسكوت البكر في  
النكاح يجعل بياناً  
لحالتها التي توجب  
ذلك وهو الهباء  
والنكول جعل بياناً  
لحال في الناكل وهو  
امتناعه عن اداء ما  
لزمه مع القدرة عليه  
وهو اليمين وقلنا  
في امة ولدت ثلثة  
اولاد في خطون مختلفة  
انه اذا ادعى اكبرهم  
كان نفي الباقيين بحال  
منه وهو لزوم  
الاقرار لو كانوا منه

بالسكوت لانهما ولدا ام وار \* لانقول انما ثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يقارنه  
 نفي وهما قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله كاذ كرنا فلا يثبت به النسب قوله  
 ( واما الثالث ) وهو السكوت الذي جعل بيانا ضرورة دفع الغرور مثل المولى اذا رأى عبده  
 يبيع ويشترى فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا \* وقال الشافعي  
 رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون  
 لغرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحمول لا يكون  
 حجة كمن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه  
 ان هذا التصرف الذي يشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ  
 هذا التصرف فكيف يصير ما ذونا في سائر التصرفات فالحاجة الى رضاء مسقط لحق المولى  
 من مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى آخر تلف ماله فسكت لا يسقط الضمان  
 بسكوته \* وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لتزجيج  
 الرضاء فيه وهو انما عند تزويج المولى كلامين لا ونم والحياء يحول بينها وبين نم  
 لما بينا ولا يحول بينها وبين لافكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينها وبين  
 ذلك ولا يوجد مثل لاث ههنا فلا يترجح جانب الرضاء وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب  
 فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وانما ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا  
 حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى لرضاء المسقط لحقه \* ونحن نقول لو لم يكن  
 سكوت المولى عن النهي اذنا له بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله  
 عليه السلام \* لا ضرر ولا ضرار في الاسلام \* وقوله عليه السلام \* من غشنا فليس منا \* وذلك  
 لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا لحقه ديون  
 ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل  
 يعتق او لا يعتق فيكون آتو حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا  
 لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذنه في التجارة \* والسكوت محتمل  
 كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر  
 النهي اذراه يتصرف ويؤدبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر  
 والغرور فهذا الدليل رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري \* والدليل عليه انه  
 بعدما اذنه في اهل سوقه او حجر عليه في بيته لم يصح حجره لدفع الضرر والغرور فلما  
 سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع  
 الضرر عن الناس كان اولى \* وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في هذا  
 التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته  
 وليس في ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه  
 ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذي يعاملونه وكذا لا يثبت الرضاء بالسكوت اذا رأى

واما الثالث فمثل  
 المولى يسكت حين  
 يرى عبده يبيع  
 ويشترى فمحمل اذنا  
 دفعا للغرور عن الناس

وكذلك سكوت الشفيع جعل رد هذا المعنى فاما الرابع مثل ﴿ ٥٢ ﴾ قول عثمان رضى الله عنه في رجل قال لفلان

انسانا يتلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة قوله ( وكذلك سكوت الشفيع جعل رد هذا المعنى ) اي ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد البيع جعل رد الشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتصميم منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان بل هو ضده كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله \* ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد رضى بالتزام الضرر على نفسه قوله ( واما النوع الرابع ) وهو السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا \* والخلاف ليس في هذا الاصل فان الشافعي رحمه الله يوافقنا في ان السكون يجعل بيانا لضرورة الكلام كافي عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكافي عطف العدد المفسر على المبهم \* اما الخلاف في هذه المسئلة فنحن نأمر بنية على هذا الاصل وعندنا ليست بمبنية عليه \* وجه قول الشافعي رحمه الله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسيره لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا يتري ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يحذف عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدرهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا \* يوضحه ان المعطوف وهو الدرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرها لها لم يجب به شيء كالوقال مائة درهم لان الواجب بالمفسر لا بالتفسير واذ لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة جملة فيكون القول قوله في بيانها كافي قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسره بالدرهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كالوقال مائة وثلاثة اثواب الا ترى انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا \* وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اي عرفا واستدلالا \* وقيل العادة يستعمل في الافعال والعرف يستعمل في الاقوال كافي قوله لا واضع قديم \* اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اي حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بعث هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما اي بمائة درهم وعشرة دراهم وبمائة درهم وعشرين درهما \* وفائدة ايراد النظمين جواز حذف مائة مائة سواء كان يميز المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع \* وبمائة ودرهم ودرهمين على سواء يعني كما يقال بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدرهم يقال ايضا بمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالكل الدرهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة

على مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان على مائة ودينار حنطة وقال الشافعي رحمه الله القول قوله في المائة لانها جملة فاليه بيانها العطف لا يصلح بيانها لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا يجعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام يقول الرجل بعث منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ومائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع

المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالضاف مع المضاف والمضاف اليه للتعريف ( في البيع )



في البيع مفسرها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها  
مفسرها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك \* وليس كذلك اي كعطف  
الدرهم على المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليهما فان عطفه ليس بمفسرها  
لان ما ليس بمقدر لا يثبت ديننا في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة  
الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت ديننا في الذمة حالا  
ومؤجلا لانه لما ثبت ديننا في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه  
كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب ديننا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو  
البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة  
في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقية المائة مجملة فيرجع في تفسيرها  
اليه \* وحاصله ان جواز الحذف ودلالة العطف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد  
في المقدر دون غيره \* واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد  
كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان  
المعطوف ناقصا حقيقة او تقدير اعلى ما مر بيانه ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد  
رسول الله بالجر لوصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف  
الاسم على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك  
دار فلان وعبد فلان معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف  
عليه اي يرفع ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد \* وقوله فاذا صلح العطف اي المعطوف  
للتعريف \* صح الحذف في المضاف اليه معناه صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه  
بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي على مائة  
درهم ودرهم \* والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعني صلاحية  
المعطوف للتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف  
من المقدرات التي تثبت ديننا في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان موجه الزوم  
في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدر مثل الثوب فانه لا يثبت ديننا في الذمة الا في السلم  
\* والفرس مائة لا يثبت ديننا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسير المائة  
لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتنا صحيحا ليس وما ليس بمقدر كذلك فلهذا  
لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف \* وتبين بما ذكرنا انالم يجعل المعطوف تفسيراً للمائة  
حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسيره وتميز للمائة فلا يلزم علينا ما ذكره الخصم ان  
من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك \* وذكر في الاسرار في تقرير هذه  
المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاء زيد  
وعمر وهذه طالق وهذه التفسير للمعطوف مجرى مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه  
توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فبما هو تفسير كما يقتضي

فاذا صلح العطف  
للتعريف صح الحذف  
في المضاف اليه  
بدلالة العطف  
والعطف اذا كان من  
المقدرات صلح  
للتعريف فيجعل دليلا  
على المضاف اليه واذا لم  
يكن مقدر مثل الثوب  
والفرس لم يصلح  
للتعريف فلم يصلح دليلا  
على المحذوف وانفقوا  
في قول الرجل لفلان  
على احدى عشرون  
درهما ان ذلك كله  
دراهم لان العشرون  
مع الاحاد معدود  
بمجهول فصح التعريف  
بالدرهم وكذلك اذا  
قال احدى عشرون  
شاة او ثوبا واجمعوا  
في قوله لفلان على مائة  
وثلاثة دراهم فصاعدا  
ان المائة من الدراهم  
لان الجملتين جميعا  
اضيفتا الى الدراهم  
فصار بيانها وكذلك اذا  
قال مائة وثلاثة  
ثواب وثلاثة شياه

الشركة فيما هو خبر كما لو اخرج التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد بنفسه مفسرا سواء في انه يصير عددا مفسرا فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب فقوله وثوب ليس بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله مائة لانه اقل جهالة فلم يلحق بما وضع تفسير او خبرا عن الجملة بل كان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الردالي التفسير فيها \* لان الجملة اضيفت الى الدرهم فان قوله على مائة جملة ظرفية وقوله وثوب ثلثة جملة اخرى ظرفية ناقصة عطفت على الاولى وقد اضيفنا جميعا الى الدرهم فصار لفظ الدرهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان قوله (وقد قال ابو يوسف) روى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للثياب والشاة والقول في بيان جنسها قول المقر لانا انما جعلنا العطوف تفسيرا للعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا \* فكل جملة اي كل مال مجتمع يحتمل القسمة اي قسمة الجمع وهي ان يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الخبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة القاضي جبر الاتع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار \* فلذلك اي فلاحتمل الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمع بالعطوف فيه مفسرا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في اصول الفقه والمبسوط \* وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم الرقيق قسمة جمع وهي ان يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى كالثياب والغنم فينبغي ان يساوى العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف \* واجيب بان قولهما في الرقيق انها تحتمل القسمة مأول بما اذا اتفق رأي المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر في بعض الشروح منقول عن شرح الجامع الصغير الحسامي ولكنه مخالف الروايات الظاهرة في المبسوط والهداية وغيرهما اذا لمذكور فيها ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحدا تقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وان ابي البعض \* واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف موافقا لابي حنيفة رحمه الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع \* ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما للاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت بمثلها الاتحاد والله اعلم

﴿ باب بيان التبديل وهو النسخ ﴾

تكلم الاصوليون في معنى النسخ اذ قيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعه ونسخ الريح الاثا اذا احتجتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره الى آخره \* وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية

وقد قال ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للعطف دليل الاتحاد مثل الاضافة فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والله اعلم بالصواب باب بيان التبديل وهو النسخ قال الشيخ الامام الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانهما يخلفه شيئا فشيئا

الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لان نقلها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في احد الكتابين في الاخر \* ثم قيل هي مشترك بين المعنيين لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة \* وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الاخر لانه لم يستعمل الا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الاخر تفاديا عن كثرة المجاز \* وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجاز افلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابه فتعين ان يكون مستعارا من النقل لمشابهة اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في الاخر دفعا للاشتراك \* والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصور \* وذكرك في الميزان انه اسم عرفي عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان الاستعمال عرفيا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم لغوي يكون اسما منقولا لاسما شرعيا فكذا هذا \* وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجهه على ما ذكر \* واختلفوا في معناه شريعة ايضا اى في حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه \* وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز النسخ به \* وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بهامع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة \* وقيد بالخطاب المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب \* وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت نحو قوله تعالى \* ثم اتوا الصيام الى الليل \* وبمدانتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض الاول كما لو ورد عند غروب الشمس \* كلوا واشربوا \* فانه لا يكون نسخا للاول لانا لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب \* وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل بالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لانسخا \* وقيل هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظ المثل لان صاحب هذا الحديث يقول بتحقيق الرفع في الحكم تمتنع لان المرفوع اما حكم ثابت او مالاتبات له والثابت لا يمكن رفعه ومالاتبات له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لارتفاع عينه او بيان مدة الحكم \* وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول \* وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق المعروف له لان نفسه غير مطردة لان العدل اذا قال نسخت حكم كذا يكون هذا

القول خطابا ولفظا دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزوال الظهور وانتفاء شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجاع \* وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام او فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا \* ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لانسلم ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا \* والثاني بان يقال فعلة عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعلة معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم \* ومختار بعض المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيده بالشرعي احترازا عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجاع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت \* وبقوله متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما على ما بينا \* وقيل لا حاجة الى هذا التقييد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب المنصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لعنايه بعد ثبوته وتقييده بعمدة وشرط ونحو ذلك \* وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديره او هانما استمراره لولاه بطريق التراخي \* ونعني بالحكم المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى \* قال ولا يلزم عليه الموقت صريحا لانه ليس في وهما استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد اثبت \* قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل \* قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانشاء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لا بد من زيادة تصحيحها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حدودها عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى \* ما ننسخ من آية او ننسها \* والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة قوله ( هذا ) اي التبديل اصل هذه الكلمة هي النسخ \* حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل

هذا اصل هذه الكلمة وحققتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان وجودا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا باننا محض في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تفيرو بتبديل

والنسخ في احكام  
الشرع جائز صحيح عند  
المسلمين اجمع وقالت  
اليهود لعنهم الله بفساده  
وهم في ذلك فريقان  
قال احدهما انه باطل  
عقلا وقال بعضهم هو  
باطل سمعا وتوقيفا  
وقد انكر بعض  
المسلمين النسخ كنه  
لا يتصور هذا القول  
من مسلم مع صحة عقد  
الاسلام اما من رده  
توقيفا فقد احتج ان  
موسى صلوات الله  
عليه قال لقومه تسكوا  
بالسبت مادامت  
السموات والارض  
وان ذلك مكتوب  
في التوراة وانه بلغهم  
بما هو طريق العلم عن  
موسى صلوات الله  
عليه ان لا نسخ  
لشريعته واحتج  
اصحاب القول الاخر  
ان الامر يدل على  
حسن المأمور به  
والنهي عن الشيء  
يدل على قبحه

وهو النسخ وجود الخلف الزوال اي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبتل  
لشيء يخلف زواله \* وهو اي النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم  
الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهى في وقت كذا بالنسخ  
فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى ميئا للمدة لارافعا \* الا انه اطلقه اي لم يبين توقيته  
الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشيء  
يوهمنا بقاء ذلك على التأييد من غير ان نقطع القول به في زمن الوحي \* فصار الحاصل  
ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد  
لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم \* قال صاحب الميزان هذا  
غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات  
جميعا \* واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد  
فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة  
الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارافعا وابطالا \* لانه اي المقتول ميت باجله اي  
بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة اذ الاجل له سواء كما نص الله تعالى بقوله \* فاذا جاء  
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون \* والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل  
في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في مسألة المتولدات وفي حق القاتل تبديل  
وتغيير اي ابطال وقطع للحياة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه  
القصاص ان كان عمدا والدية على ما قلته ان كان خطأ قوله (و النسخ في احكام الشرع  
جائز صحيح) اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سيوي قوم  
لا اعتبار بخلافهم و فرقة النصارى كلها وافترقت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر  
في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا وهم الذين  
يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لالي الامم كافة \* وذهبت  
فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمعا \* وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا  
وامتناعه سمعا \* وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة اخرى فقال وزعت فرقة اخرى من  
اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه واثقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا  
لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة  
دون الجميع \* وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابي مسلم عمرو بن بجر الاصبهاني فانه  
لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكرو وقوعه في القرآن والمراد بعض من انتحل الاسلام  
وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور  
فتبين به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لا ينافي قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع  
وذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من  
المسلمين ونسبوه الى ابي مسلم محمد بن بجر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان بعد

من المعتزلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا درى كيف وقع هذا الخلاف منه  
ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نزيه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ  
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التبرص حول اعلى المتوفى  
عنها وجهها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للثنين والوصية  
لوالدين والاقربين باية الموارث وغير ذلك مما لا يحصى \* فان لم يعترف كان مكابرة  
واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه \* وان قال قد كان كذلك ولكن لاسميه نسخا كان  
هذا نعنا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع ما قبلنا بشريعا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا  
يقوله مسلم \* اما من رده توقيفا اى نصلا عقلا فقد احتج بما روى عن موسى صلوات الله  
عليه انه قال تمسكوا بالسبب اى بالعبادة في السبب والقيام بامرها مادامت السموات  
والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم \* وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب  
للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا  
بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين \* قالوا واذ ثبت ذلك من  
قوله عندنا لم يجوز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لاني  
بعدي وقال ان خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق  
طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبب  
ولا يجوز ان ياتي بمعجزة تدل على صدقه \* واما من انكره ورد علقا فقد احتج بوجوده  
من الشبه \* احدها وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشيء يدل على حسن الامور به  
والنهي عن الشيء يدل على قبح النهي عنه \* والنسخ يدل على ضده اى نسخ كل واحد  
من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ  
النهي بالامر او بالاباحة فيقتضى ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبه  
كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز  
النسخ مؤدبا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل  
بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدالهم الامر الفلاني اذا ظهر  
بعد خفائه وقوله تعالى \* وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحسبون \* وبدالهم سيأت ما كسبوا \* اى  
ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا \* والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه  
على زعمكم اما ان يكون دالا على التأييد او التأييد وعلى التقديرين يمنع قبول الخطاب  
النسخ \* اما اذا كان موقفا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء  
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك \* وان كان دالا على التأييد فكذلك اذلو  
قبل النسخ مع التأييد يلزم انتفاءه بالاختبار بانه مؤبد وغيره مؤبد \* ويؤدى ايضا الى نفي  
الوثوق بتأييد حكم بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده  
ولا بشي من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية اليها \*

والنسخ يدل على  
ضده ففي ذلك  
ما يوجب البداء  
والجهل بعواقب  
الامور ودليلنا على  
جوازه ووجوده  
سما وتوقيفا ان احدا  
لم ينكر استحلال  
الاخوات في شريعة  
آدم صلوات الله  
عليه واستحلال الجزء  
لا آدم صلوات الله  
عليه وهي حواء التي  
خلقت منه وان ذلك  
نسخ بغيره

ويؤدى ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به \* والثالث انه لو جاز النسخ  
الذى هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعد وجوده او معه وارتقاعه قبل وجوده  
او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممنوع وارتقاعه مع وجوده اجدر  
بالطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شئ واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما  
في حالة واحدة وهو محال \* ومن انكر جوازه ووقوعه من انسخ الاسلام تمسك بان  
النسخ ابطال وهو ينافي الكتاب ا قوله تعالى \* لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه \* فلا  
يجوز واذا لم يجز في الكتاب لم يجز في السنة لعدم القائل بالفصل ولما فاتها الابطال كالكتاب  
\* ودللتنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح  
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل انتاسل وقد ورد في التوراة  
ان الله تعالى امر آدم بتزوج بناته من بينه \* وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم  
عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك  
بغيره من الشرايع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بعض منه بالنكاح  
نحو ابنته \* وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه  
جمع بين الاختين فقد ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال ابوهما ليس من سنة  
بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التوراة \* وكذا  
العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت  
مخصص بشريعته ثم انتسخ تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام \* وكذا ترك  
الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليهما السلام  
حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل متبين بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره \* ولكنهم  
يقولون على الاول لانسلم ان آدم امر بتزوج بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذ  
تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من  
بعده حتى يكون تحريمه عليهم نسخا \* ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزوج بناته مطلقا  
لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه  
ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان  
اباحة الافطار بالليل لا تكون نسخا لايحباب الصوم الى الليل \* وعلى الثاني لانسلم ان  
حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حواء  
خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته والاحد من بنته ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن  
تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل  
منتهيا بوفاة كانهاء الصوم بالليل \* وعلى الباقي ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا  
بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ \* واجيب عن الاول بان الاصل في كل  
شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقيد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد \* ولا يقال  
لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني \* لانا  
نقول قد ثبت بالنواتر امر ادم عليه السلام بتزوج بناته من بنته ولم يتقل تقيد وتخصيص  
فوجب اجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل وبمثله  
لا يخرج الدليل القطعي الى الظن على ما مريباته غير مرة \* قال الغزالي رحمه الله لو صار  
الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل  
التوحيد والنسوة وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس  
لم يتركوا سد في زمان فالاباحة والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائح في الاصل فكان  
رفعها رفع الحكم شرعي فكان نسخا لا محالة \* فاما الاعتراض الثاني فلا يحصى عنه ان ثبت  
الاختصاص الذي ذكروه كما دل عليه الظاهر قوله ( والدليل العقول ان النسخ ) كذا  
يعني لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى  
الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قبج وبداء فكذا اذا بين امده متراخيا عن زمان  
شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الابان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم  
فلا يكون هذا من البداء في شيء \* وبيانه اي بيان ان النسخ بيان المدة لبداء انا انما يجوز النسخ  
في حكم يجوز ان يكون موقتا بعدما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعدما شرع  
والعدم احتمالا على السواء \* وانما تعرض للاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي  
واعدام بالنسبة الى المستقبل \* والامر المطلق في حيوته للايجاب لالبقاء اي الامر الوارد  
في حيوة النبي عليه السلام يقتضى كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا  
بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل بوجه وهو  
الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لانه لطلب الفعل والايثار للغيره وكذا  
الوجود ليس بملة للبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر  
السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اي  
لم يكن مبطالا له بوجه لاقصا عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول \* الا  
ظاهرا اي الامن حيث الظاهر وهو تقرر بقاءه في او هاننا باعتبار الظاهر لولا النسخ \* وهو  
الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لامن باب البداء  
لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود اليه وقد  
يتبدل المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله  
فكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لامن باب البداء \* وقوله  
بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب لا لبقاء او بجمع ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر  
وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وابدائه من العدم فان حكم الاحياء الحيوة و اثر  
الاجداد الوجود لا لبقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء بابقاء هو غير الاجداد وكان اوسطا

من الشرايع والدليل  
العقول ان النسخ هو  
بيان مدة الحكم للعباد  
وقد كان ذلك في اعينهم  
وبيان ذلك انا انما  
نجوز النسخ في حكم  
مطلق عن ذكر الوقت  
يحتمل ان يكون موقتا  
ويحتمل البقاء والعدم  
على السواء لان النسخ  
انما يكون في حيوة  
النبي عليه السلام  
والامر المطلق في  
حيوته للايجاب لا  
للبقاء بل البقاء  
باستصحاب الحال على  
احتمال عدم بدليله  
لان البقاء بدليل  
بوجه لان الامر  
لم يتناول البقاء لفة  
فلا يمكن دليل النسخ  
متعرضا لحكم الدليل  
الاول بوجه الا ظاهرا  
بل كان بيانا للمدة التي  
هي غيب عنا وهي  
الحكمة البالغة بلا  
شبهة بمنزلة الاحياء  
والاجداد ان حكمه  
الحيوة والوجود  
لا البقاء بل البقاء  
لعدم اسباب الفناء



من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك  
 ببقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التقوم بل البقاء بدليل  
 آخر او بعدم ما بعده وهو اسباب الفناء \* او معناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها  
 بسبب ابقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد ابقاءه لم يوجد اسباب الفناء قوله ( بقاء هو  
 غير اليجاد ) لان الابقاء اثبات الابقاء واليجاد اثبات الوجود وقد بينا ان البقاء غير الوجود  
 حتى صح قولنا وجدوا يبق فكان الابقاء غير اليجاد لو كان من الافعال العباد الا ان الغيرية  
 لا تجرى في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الابقاء غير اليجاد توسعا باعتبار  
 تغير الامارة \* وهو كالرمي الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا اذا تحققت هذه الآثار منه  
 وان كان القتل غير الجرح والكسر \* وله اجل معلوم اي لهذا الوجود مدة معلومة  
 عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والامارة يانا محضا لمدة بقاء الحياة التي  
 كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البقاء والجهل  
 بعواقب الامور واما يتطرق اليه في حق وهذا اي النسخ مثله اي مثل الافناء ايضا فلا يكون بقاء  
 وجهلا قوله ( هذا حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام ) كأنه جواب عما  
 يقال يلزم على ما ذكر ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعا به البناء بقائها  
 على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل المثبتة لها \* فقال هذا اي بقاء  
 الحكم باستصحاب الحل حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام لاحتمال ورود  
 النسخ في كل زمان فاما بعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتا بدليل يوجب وهو ان النسخ  
 بدون الوحي وقد انسده بابه بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان  
 لاني بعده \* فصار البقاء يقينا لا يحتمل الزوال اصلا بمنزلة وجود نص على بقاءه ابا  
 كالجنة واهلها \* هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بقاء  
 \* وذكرا اصوليون وجه آخر في جواز النسخ عقلا وهو ان المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن  
 لا يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ويقولون  
 ان فعل ما يشاء كما يشاء بحكم الملكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر الغرض  
 والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين \* فان كان الاول فنقول لا يمنع على الله تعالى  
 ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم  
 الفطر للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعتي بالجواز العقلي الا ذلك \* فينه  
 انه اذا جاز ان يطلق الامر والمراد الى ان يعجز عنه بمرض او غيره جاز ايضا ان يطلق والمراد  
 الى ان ينسخه غيره واذا جاز ان لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجب جاز ايضا ان يوجب  
 برهة من الزمان ثم ينسخه \* وان كان الثاني فكذلك اذا لم يمنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر  
 بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى اذا المصالح  
 كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات واعتبر هذا

ببقاء هو غير اليجاد  
 وله اجل معلوم عند  
 الله فكان الافناء  
 والامارة يانا محضا  
 فهذا مثله هذا حكم  
 بقاء المشروع في حياة  
 النبي عليه السلام فاذا  
 قبض الرسول عليه  
 السلام من غير نسخ  
 صار البقاء من بعد  
 ثابتا بدليل يوجب  
 فصار بقاء يقينا لا يحتمل  
 النسخ بحال فاذا غاب  
 الحي بقيت حيوته  
 لعدم الدليل على موته  
 فكذلك المشروع  
 المطلق في حياة النبي  
 عليه السلام

بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة وان فيه عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى  
 \* يوضحه انه تعالى لونها على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الفسنة ثم هو  
 مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالاعلى انتهاء حكمه التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء  
 فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء  
 بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منها مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة  
 تقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخة فان ذلك  
 كله تصرف الامور على ما توجه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وانما العباد وابتلاؤهم  
 وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم \* والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ  
 حكمه اما ان يكون دالاعلى التأيد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت  
 ولا على التأيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد  
 عليه ذلك فاذا وردت اية كان موقفا وهذا التوقيت يسمى نسخا \* وعن قولهم اوجاز النسخ  
 امكن قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكرنا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف  
 الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالنسخ كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة الخطاب لقطع  
 تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة الخطاب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع  
 ان الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع اينتهض ما ذكرتم من التقسيم \* واما دعواهم التوقيت  
 فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عن جهة ولهذا يجوز  
 الايمان بالتوراة التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتوراة التي انزلت على موسى عليه  
 السلام وكيف يصح نقلهم تأيد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعده موسى  
 عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة \* ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التوراة  
 اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن يختصر فانهم وافقوا اصحاب التواتر بما استولى  
 على بني اسرائيل قتل رجالهم وسي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى  
 لم يبق فيهم من يحفظ التوراة \* وزعموا ان الله تعالى اهتم عزيزا التوراة بعد خلاصه  
 من اسر بختنصر \* وقد روى اخبارهم ان عزيزا كتب ذلك في اخر عمره وعند  
 حضور اجله دفعه الى تلميذه ليقراه على بني اسرائيل فاخذوا التوراة عن ذلك التلميذ ونقول  
 الواحد لا يثبت التواتر \* وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منها فكيف يوثق  
 بما هذا سبيله \* والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلث نسخة في ايدي العتابية ونسخة في ايدي  
 السامرية ونسخة في ايدي النصارى وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا  
 واهلها على التفاوت في نسخة السامرية بزيادة الفسنة وكثير على ما في نسخة العتابية وفي التوراة  
 التي في النصارى زيادة بالف وثلاثة ثمان مائة وفيها ايضا الوجود المسخوخ وخرج العربي صاحب  
 الجمل وارتاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان التوراة التي في ايديهم ليست بموثوق بها  
 وان ما نقلوه من تأيد شريعة موسى وتأيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام \* وقيل اول

واما دعواهم التوقيت  
 فباطل عندنا لانه ثبت  
 عندنا تحريف كتابهم  
 فلم يبق جهة

من وضع لهم ذلك ابن الرواندي يعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام \* واقرب  
 قاطع في بطلانه ان احدا من احبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم  
 على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي صلى الله عليه  
 وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم \* واما قوله تعالى \* لا ياتيه الباطل \* الآية  
 فتأويله ان هذا الكتاب لم تقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

(باب بيان محل النسخ)  
 محل النسخ حكم يحتمل  
 بيان المدة والوقت

باب بيان محل النسخ

وذلك بوصفين احدهما  
 ان يكون في نفسه  
 محتملا للوجود والعدم  
 فاذا كان بخلافه لم يحتمل  
 النسخ والثاني ان لا  
 يكون ملحقا به ما ينافي  
 المدة والوقت اما  
 الاول فبيانه ان الصانع  
 باسمائه وصفاته قد يم  
 لا يحتمل الزوال  
 والعدم فلا يحتمل شئ  
 من اسمائه وصفاته  
 النسخ بحال

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله  
 حكما يحتمل المدة والوقت اي يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على  
 السواء ليكون النسخ بيانا للمدة \* وذلك اي كونه محتملا لتوقيت يحصل بوصفين اي بعينين  
 \* احدهما ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا في نفسه للوجود والعدم اي يحتمل  
 ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم  
 شرعيته والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى  
 وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك  
 مناف لما لزم استمرار وجوده \* والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة  
 والوقت اي ما ينافي بيان المدة بالنسخ يعني لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم  
 ما يمنع لحوف النسخ الذي هو بيان مدة المشروعية \* اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ  
 باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فبيانه  
 ان الصانع جل جلاله يجمع اسمائه اي مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم  
 \* وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التي هي من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء  
 والامانة التي هي من صفات الفعل عند الاشعية قديم دائم ازلا وابدا فلا يحتمل شئ من اسمائه  
 وصفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته  
 غير مشروع بحال اعني في حال الاكراه وغيرها \* الحاصل ان النسخ لا يجري في واجبات  
 العقول وانما يجري في جائزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان  
 او مستقبلا لان تحقق الخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ  
 فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز \* وقال بعض المعتزلة والاشعية بجوازه في الخبر مطلقا  
 اذا كان مدلوله متكررا والاشعار عنه بما كملوا قال عمرت زيدا الفاسنة ثم بين انه اراد به تسعمائة  
 او قال لا عذب الزاني ابدا ثم قال اردت به الفاسنة لانه اذا كان كذلك كان الناسح مبينا ان المراد  
 بعض ذلك المدلول كافي الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا  
 ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وابعاده جميعا كان تناقضا  
 \* ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود التام في  
 في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى

واما الذي بنا في النسخ  
من الاحكام التي هي  
في الاصل محتملة  
للوجود والعدم  
فثلاثة تأييدت نصا  
وتأييدت دلالة  
وتوقيت اما التأييد  
صريحاً فمثل قول الله  
تعالى خالدين فيم ابدا  
ومثل قوله جل وعلا  
وجاعل الذين اتبعوك  
فوق الذين كفروا  
الى يوم القيمة يريد بهم  
الذين صدقوا بمحمد  
صلى الله عليه وسلم  
والقسم الثاني مثل  
شرائع محمد عليه  
السلام التي قبض على  
قرارها فلها مؤبدة  
لا تحتمل النسخ بدلالة  
ان محمداً صلى الله عليه  
وسلم خاتم النبيين  
ولاني بعده ولا نسخ  
الابوحى على لسان نبي  
والثالث واضح  
والنسخ فيه قبل الانتهاء  
باطل لان النسخ في هذا  
كله بقاء وظهور الغلط  
لا بيان المدة والله  
يتعالى عن ذلك

\* يحو الله ما يشاء ويثبت \* وبقوله تعالى \* ثلثة من الاولين وقليل من الآخريين \* فانه نسخ بعد سؤال  
الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره \* ثلثة من الاولين وثلثة من الآخريين \* وبقوله تعالى لا دم \*  
ان لك ان لا تجوع فيها ولا تاعري \* فانه نسخ بقوله تعالى \* فبذت لهم اسواتهما \* وبظواهر آيات  
الوعيد مثل قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها \* من يعمل سوءاً يجز به  
\* ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالد فيها \* وغيرها فانها نسخت بقوله  
تعالى \* ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء \* وكل ذلك اخبار \* والصحيح هو القول  
الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا  
الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه هو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل  
النسخ \* ونحن لانسلم صحة ارادة تسعمائة من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما التحق به  
تأييد على مانين \* فاما قوله تعالى \* يحو الله ما يشاء ويثبت \* فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب  
نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ \* وقيل يحو من ديوان الحفظه ما ليس بحسنة ولا سيئة  
لانهم ما مورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال \* وقوله تعالى  
\* وثلثة من الآخريين \* ليس بنسخ شيئاً لانه لم يرفع حكماً ثابت في الآية الاولى اذا لحكم في القليل  
المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرق اخرى بعد نزول الآية بتضرعهم او بدعاء  
الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلثة من الآخريين \* وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية  
في اصحاب اليمين \* وعن الحسن سابقوا الامم كثير من سابق امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه  
الامة \* وكذا قوله تعالى \* ان لك ان لا تجوع فيها ولا تاعري \* من باب القيد والاطلاق لامن  
باب النسخ \* وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ما عرف في مسألة تجليد اصحاب  
الكبائر \* وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو الامر  
والنهى سواء حتى لو اخبر الله تعالى اورسوله عليه السلام بالحل مطلقاً في شئ ثم ورد الخبر  
بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني قوله (واما الذي بنا في) اي الحكم الذي بنا في النسخ من الاحكام  
لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما بنا في بيان المدة مع الوجود الوصف الاول وهو كونه  
محتملاً للوجود والعدم فثلاثة \* اما التأييد صريحاً فمثل قوله تعالى \* خالدين فيها ابدا \* وصف اهل  
الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهو مطلق يقبل الزوال فلما افترن به الابد صار بحال لا يقبل  
الزوال لان فيها بعد التنصيص على التأييد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الاعلى وجه  
البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه \* ومثل قوله عز وجل \* وجاعل الذين اتبعوك  
فوق الذين كفروا الى يوم القيمة \* قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة  
محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكنته القاها الى مريم وروح  
منه فوالله ما تبعه من دعا رباً ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحق في كل الاحوال وبها وبالسيف  
حين اظهر محمد عليه السلام وامتة على الدين كله كذا في المطلع \* وفي الكشف وتبعوه هم  
المسلمون لانهم تبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

عليه من النصارى \* وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة  
 كالنصارى \* ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تأييد في الحقيقة لان المؤمنون  
 ظاهرون على الكافرين يوم اتيامة لقوله تعالى \* والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة \* فاذا كان متبعوه  
 ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين  
 فكانوا غالبين ابدًا ضرورة \* وهذا من قبيل قول عمر رضى الله عنه \* نعم الرجل صهيب لو لم  
 يخف الله لم بعضه \* يعنى لو لم يكن خائفاً عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه  
 \* ولا يقال لا يصح ايراد هذين المتالين ههنا لانهما من الاخبار لامن الاحكام وامتناع النسخ  
 فيهما باعتبار ذلك لا بالتأيد \* لاننا نقول المقصود ايراد الظير للتأيد نضالوا لم يوجد في الاحكام  
 تأيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردتهما \* ومن القسم الثاني تأيد الجنب والنار  
 لان اهلها لما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة \* والثالث واضح مثل ان يقول  
 الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء عشر سنين او مائة سنة  
 فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل  
 \* قال القاضى الامام زجه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه  
 مثل قوله تعالى \* ولا تقربوهن حتى يطهرن \* وكاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض \* لان  
 المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهى  
 ليست بموقفة بل هى ثابتة على الاطلاق \* واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب  
 الجمهور منهم الى جواز نسخ ما خلقه تأييد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة  
 من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار صدر الاسلام ابو اليسر \* وذهب ابو بكر الجصاص  
 والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا  
 خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدًا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب  
 والتناقض \* تسمك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأيد فقائمه ان يكون دالا على  
 ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمنع ان يكون المخاطب مع ذلك مرابدا لثبوت الحكم  
 في بعض الازمان دون البعض كافي الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمنع ذلك لم يمنع  
 ورود النسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه ان في العرف  
 قد يراد بلفظ التأيد المباشرة لا الدوام كقول القائل لازم فلان ابدًا وفلان يكرم الضيف  
 ابدًا واجتنب فلانا ابدًا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين لمخوق  
 النسخ به ان المراد منه المباشرة لا الدوام \* ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدًا مثلا لا يربوا  
 في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيب على قوله صم غذا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد  
 لما سئبن جاز نسخ الآخر ايضا \* وتسمك الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتأيد  
 اه التوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون  
 دائما غير دائم وصاحب الشرع منزّه عن ذلك فلا يجوز القول بانه كذا لو قيل الصوم

دائم مستمر ابدأ \* بوضحه ان التأيد بمنزلة التخصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لايجرى فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه \* والدليل عليه ان التأيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فناء الجنة والنار واهلهما وحل قوله تعالى \* خالدن فيها ابدأ \* على المبالغة ينسب الى الزيف والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في الصورتين \* وقولهم لا يمنع ان يكون المخاطب مزيدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير تأخر عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعاً الامر فكان ورود النسخ عليه من باب البدء ضرورة فلا يجوز \* وليس هذا بجزء من النسخ في اللفظ المتناول للاعيان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اراد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالنسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بنسخ \* فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الا بيان انه اراد به البعض بقرينة متأخرة \* قلنا \* ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصا فقد بني ذلك على ان موجب العام ظني عنده وان التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه \* والفريق الاول لم يسئلوا لزوم البدء والتناقض لان الامر المقيّد بالتأيد مثل قوله صم رمضان ابدأ يجب ان يكون جميع الرضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لا يلزم من صم رمضان ابدأ الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبدء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخها قبل مجيئه اذ المناقاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأيد مسلما بشرط عدم النسخ اى افعلوا ابدأ ان لم ينسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اى افعل كذا في ذلك الوقت ان لم ينسخه عنك \* هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة قوله (فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام) \* ما لا يحتمل الاوجها واحدا وهو الوجود \* وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأيد نصا \* او دلالة او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيّد بالتأيد او التوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالايمان بالله تعالى وصفاته \* لم يجب يقوؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء ثبت به الملك دون البقاء يعنى انه يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب ابقاءه بل بقاؤه بدليل آخر مبق او بعدم الدليل الزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه

فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء

له في ذمته قوله ( فيعدم الحكم ) الى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البداء وانتقاض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود النسخ لعدم سببه اى سبب بقاءه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك لعدم بوجود النسخ لان يكون النسخ بنفسه متراضا بالابطال والازالة يلزم منه البداء وانتقاض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحياة تنعدم بعدم سببها لا بالموت \* ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لان يكون الثاني من بلائه فكذا الحكم الاول ينتهي بالنسخ لان يكون النسخ من بلاه فلا يكون تناقضا وبداء \* او المراد من السبب المعنى الداعى الى شرعيته يعنى انعدم الحكم لعدم المعنى الداعى اليه لا بالنسخ كاتهام شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكوة بانتهاه سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فان تأليفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا للدين في ذلك الزمان فمما قوى امر الاسلام كان اعطائهم ذية في الدين لا اعزازا له فانتهى بانتهاه سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض النسخ للحكم الاول اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شئ واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جميعا قوله ( فان قيل ) هذا سؤال يرد على قوله ولا بصير الشئ الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة \* وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهى عن ذبح الولد الذي به ثبت الانتساخ كان دليلا على قبحه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في وقت واحد \* فاجاب عنه وقال لانسلم ان الحكم الذي كان ثابتا بالنسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله جل جلاله \* قد صدقت الرؤيا \* اى حققت ما امرت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يجعله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله \* وفديناه بذبح عظيم \* على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسما لما يقوم مقام الشئ في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فديتك نفسي اى قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه آخر وقبل ذلك السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام \* انا ابن الذبيحين \* وما ذبحنا حقيقة بل فدينا بالقربان ولكن لما كان القران قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما \* واذا ثبت ان ذلك كان

فيعدم الحكم لانعدام سببه لا بالنسخ بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا بصير الشئ الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة بل في حالتين فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بعينه حسنا بالامر وقبيحا بالنسخ قيل له لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم بعينه ثابتا والنسخ هو انتهاه الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذى اضيف اليه لم يجعله الحكم على طريق الفداء دون النسخ

بطريق الفداء كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يثبت على النهى الذى هو ضد الامر ولا تصور لاجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد فثبت به ان الحسن واقبح لم يجتمعا فى شئ واحد لا تنفاه النهى الموجب لاقبح النسخ للامر بل فى الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا قوله ( وكان ذلك ابتلاء ) كأنه جواب عما يقال ما الحكمة فى اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذ لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء فى حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفى حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرفة الذبح الى حال المكاشفة \* واستقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام فى آخر الحال على ان المبتغى منه فى حق الولدان يصير قربانا بنسبة حسن الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذى حصل دافعا لمعرة الذبح اى لشدة \* اوبالفداء الذى حصل لاجل دفع معرته \* مبتلى خبر آخر له ايضا اى وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهى حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لايه \* يا ابت اقل ما تؤمر \* واليه اشار الله تعالى بقوله \* فلما اسماوته للجبين \* فثبت ان ليس بنسخ \* وقد سمي اى ذبح الشاة فداء فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى فى قوله \* وفديناه بذبح عظيم \* والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل \* فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بياناً لانتهاء الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذالم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن واقبح فى شئ واحد فى زمان واحد كما ذكرنا ( فان قيل ) لان ذبح الشاة واجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهايته كاذهب اليه عامة الاصولين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما تيق به على ما قال تعالى \* فلما اسماوته للجبين \* الا ترى انه لما اتم بذلك القدر سماه الله تعالى محققا للرؤيا \* والدليل عليه انه قال \* انى ارى فى المنام انى اذبحك \* وهذا يبنى عن الاشتغال بمقدمة الذبح لاعن الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان يبنى ان يقول انى ارى فى المنام انى ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد \* قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير المذكور فى القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فدا ما ذكرنا ان الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره فبئى اقيم حكم الامر فى الولد وحصل الايمان لا تكون الشاة قابلة مكروها متوجها عليه فلا تكون فداء \* ولانه انما رأى فى المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مأمورا بمقدمته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد \* وانما لم يقل ذبحتك لانه يبنى عن فعل ماض

وكان ذلك ابتلاء  
استقر حكم الامر  
عند المخاطب وهو  
ابراهيم صلوات الله  
عليه فى آخر الحال  
على ان المبتغى منه فى  
حق الولدان يصير  
قربانا بنسبة حسن  
الحكم اليه مكرما  
بالفداء الحاصل لمعرة  
الذبح مبتلا بالصبر  
والمجاهدة الى حال  
المكاشفة وانما النسخ  
بعد استقرار المراد  
بالامر لاقبله وقد  
سمى فداء فى الكتاب  
لانسخا فثبت ان  
النسخ لم يكن لعدم  
ركنه والله اعلم  
بالصواب



قد تم وقوع الفراغ عنه وما رأى في المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة  
 هذه اذ يحكى لان مثله ينبي عن الحال \* فاما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر فيما وسعه  
 من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة  
 فعل الذبح من العبد فصاربه ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى \* قد صدقت  
 الرؤيا \* فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه اذ التولدات تحدث بخلق الله تعالى \* على  
 اناسلم نسخ محمية الذبح في الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لاناسلم انتساخ الامر  
 والاضافة بل نقول بعد بصيرورة الشاة فداء بقى الامر مضافا الى ولد حرام بذبحه وحكم ذلك  
 الامر وجوب ذبح لثاقوبقى الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتسخت محمية الفعل لا  
 محمية الاضافة كذا في الاسرار والطريقة البر غريبة والله اعلم

## ( باب بيان الشرط )

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه \* اما المتفق عليه فكون الناسخ  
 والمنسوخ حكيمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا  
 وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا \* وكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ  
 متأخر عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه  
 الشروط \* واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد \* واشتراط  
 البديل للنسخ \* واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم  
 على ما سيأتيك بيانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب  
 فهو ليس بشرط لصحته عندا كثر الفقهاء وامة اصحاب الحديث \* وذهب جاهير المعتزلة  
 الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب  
 احمد بن حنبل \* ومعنى التمكن من الفعل ان يمضى بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسمع  
 الفعل المأمور به قوله ( وحاصل الامر ) اى حاصل اختلاف ان حكم النسخ عندنا بيان  
 لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخري وعمل القلب هو  
 الحكم في هذا اى اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمده هو الامر الاصلى  
 الذي لا يحتمل السقوط والغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اى التمكن من العمل من  
 الزوائد اى يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق  
 والاقرار في الايمان فان الاول ركن اصلى دائم لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد  
 لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال \* وعندهم هو اى النسخ بيان مدة العمل بالبدن  
 اى بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما  
 لان الترتك بعد التمكن منه تقريظ من العبد فلا يندم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ \*  
 وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول  
 وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة تم قبل في آخره لا يحجوا او قيل صوموا

(باب بيان الشرط)  
 وهو التمكن من عقد  
 القلب فاما التمكن من  
 الفعل فليس بشرط  
 عندنا وقالت المعتزلة  
 انه شرط وحاصل  
 الامر ان حكم النص  
 بيان المدة لعمل القلب  
 والبدن جيعا او لعمل  
 القلب بانفراده وعمل  
 القلب هو الحكم  
 في هذا عندنا والاخر  
 من الزوائد وعندهم  
 هو بيان مدة العمل  
 بالبدن

ثم قيل قبل انفجار الصبح لانصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسمع  
 الواجب كما اذا قيل لانسان اذ مخ ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لانه لا يندبحه  
 او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لاتصم هكذا ذكر في الميزان  
 وعامة نسخ اصول الفقه \* قال صاحب الميزان هذه مسئلة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة  
 لوبنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من  
 الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل  
 واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع واليجاب اعتقاد ما ليس بواجب  
 واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنيّة  
 على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله  
 تعالى فان امر الله تعالى اذلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة  
 فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد  
 به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة بصح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم  
 بحدوث النسخ ويبنى الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بعتقه ظاهرا ويعزم  
 على الاداء وبهي اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما  
 بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد  
 لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامر به يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور  
 وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير \* او لما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى  
 بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير  
 كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخرج هذه المسئلة قوله (قالوا)  
 اى الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى  
 نصا اى العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة  
 الامر والنهى بصريجهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لاعلى  
 العزم والقصد والمنع منه \* فيقتضى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر  
 والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعنى لما كان الفعل هو المأمور به والمنهى عنه  
 اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى  
 عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شئ واحد في وقت واحد لانه  
 اذا امر بشئ في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشئ في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك  
 الشئ في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات  
 الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لشي واحد محال فكان القول بجواز  
 النسخ الذى يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذى هو على  
 صاحب الشرع محال \* نبينه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم بآداء ركعتين عند غروب

قالو الان العمل بالبدن  
 هو المقصود بكل نهى  
 وبكل امر نصا يقال  
 افعلوا كذا ولا تفعلوا  
 فيقتضى حسنه بالامر  
 لا محالة وقبحه بالنهى  
 واذا وقع النسخ قبل  
 الفعل صار معنى  
 البداء والغلط والجملة  
 لنا ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم امر  
 بمخمسين صلوة ليلة  
 المعراج ثم نسخ ما زاد  
 على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهي لمتناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال الأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا انه بالامر انما طلب من الأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة مصورة فيما اذا كان النهي تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر بموضوع لهما فلا يبدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء \* والحجة لعامة العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة \* فان قيل هذا خبر غير ثابت والمتزلة يتكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم بقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخميس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم للامة لان النبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم \* ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا \* ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل العقلي \* ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأى رسوله ومشيئته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض \* قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقوا الحديث كما روى اصل المعراج وروا فرض خمسين صلوة ونسخها بخميس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص \* قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرة خبر المعراج الا كما انكارهم خبر الرؤية والقدرة واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطن مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطن الروافض والخوارج فيه وكالم يرد خبر الراجم بانكار الخوارج الراجم \* وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما نبينه \* وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك \* قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبلى بالقبول

فكان ذلك بعد العقد  
لانه صلى الله عليه  
وسلم اصل هذه الامة  
فصح النسخ بعد  
وجود عقده ولم  
يكن منه تمكن من  
الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان يتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه \* وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لو سألت التخفيف ايضا قال انا استحي قدينا ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية \* وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بنسخ الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كمنسوخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بان الدليل المنقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقاً بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالتمنى عند وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعده ضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولو لا المنسخ لكان الامر متناولاً لجميع العمر \* وايس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غداً بعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءاً من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يهون ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا \* لان الادنى يصلح مقصودا يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ابني ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقية اي وجوده وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء \* منفصلاً عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقية قبل التمكن من الفعل بياناً ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل \* وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل \* وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذا لفرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد او جوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يتلى الله تعالى عبادته بقبول هذه العبادة ايماناً ولا يلزم منه البداء \* والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلاً ان يؤمر بالشيء ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجزه يحول بينه وبين المأمور به او موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا \* بوضعه انه لو قرن البيان صريحاً بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلاً عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافيه الاعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلاً

عنك صح ذلك واستقام كالوقال افعال في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لا يصير قرينة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير \* ويانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا بزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام \* انما الاعمال بالنيات \* وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام \* من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة \* الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا \* فاذا كان كذلك اى كان الشأن كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قديما مر عبده بشئ \* ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر بمن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله (الا ترى ان غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ \* واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفته فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون الناسخ بيانا لانه انتهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانه انتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانه انتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ \* واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى \* وقوله \* وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدا الامرين وهو العقد مقصودا لازمالكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك \* وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من واجبات الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب افعال لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير  
قرينة الا بزيمة القلب  
وعزيمة القلب قد  
تصير قرينة بلا فعل  
والفعل في احتمال  
السقوط فوق العزيمة  
فاذا كان كذلك صلح  
ان يكون مقصودا  
دون الفعل الا ترى  
ان عين الحسن لا يثبت  
بالتمكن من الفعل  
وقول القائل افعلوا  
على سبيل الطاعة  
امر بعقد القلب لا  
محالة فيجوز ان يكون  
احد الامرين  
مقصودا لازما  
والآخر يتردد بين  
الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب \* فان قيل \*  
 الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا \* قلنا \* نعم  
 من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا  
 نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يتبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت  
 مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ  
 وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

باب تقسيم النسخ

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى  
 الكعبة ومنه قوله تعالى \* ما ننسخ من آية \* وقوله عز اسمه \* فينسخ الله ما يلقي الشيطان \* وعلى  
 الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء \* وعلى من يعتقد  
 نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يتقدم ذلك \* وعلى الطريق المعروف  
 لارتقاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من يجوز النسخ بغيرهما وهو المراد هنا  
 \* ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فنحن اطلاقه على الله  
 تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والتزاع لفظي \* الجحج اربع  
 وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله ( اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بين )  
 كأنه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص  
 فيه اذ التعدي بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل \* واعلم ان القياس المظنون  
 لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابي العباس بن شريح  
 من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ يان كالتخصيص فجاز التخصيص به  
 جاز النسخ به ايضا \* وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز  
 بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ  
 الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ  
 الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة نشرت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالاه على الكتاب  
 والسنة اذ القياس بكثير محال النص \* وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم  
 بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي رحمه الله لفظ الجلي مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح  
 واما المظنون فلا \* تملك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فأنهم كانوا مجمعين على ترك الرأى  
 بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجين كدنا  
 ان نقضى فيه رأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رضى الله عنه لو كان  
 الدين بالرأى لكان باطن الخيف بالنسخ اولى من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يسمع على ظاهر الخيف دون باطنه \* وبان ما قدم على القياس المظنون الذى ينسخ

باب تقسيم النسخ  
 قال الشيخ الامام  
 رضى الله عنه الجحج  
 اربعة الكتاب  
 والسنة والاجماع  
 والقياس اما القياس  
 فلا يصلح ناسخا  
 لما بين ان شاء الله تعالى

به لا يجوز من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لان المقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى \* وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظنون المتقدم انما ثبت مشروطا برجمانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت له فلا دفع ولا نسخ \* واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص باجاز دون المنسخ وكيف يتساوى ان والتخصيص بيان وانسخ رفعه وابطال \* وما ذكره الانماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص واختلوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا \* فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحناابلة وعبدة الجبار في قول مصير انهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق بقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله \* ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجمانه لرجمان القاطع والظنى المتأخر عنه والاصح لنسخ المتقدم واذ زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ \* وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالذليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالتانى اذا ترجح عنده على مامر \* قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص مقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفره بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع \* هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفعه فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تسكوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف نجحها باخوين وقد قال الله تعالى \* فان كان له اخوة فللامه السدس \* والاخوان ليسوا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز المنسخ بالاجماع \* وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابى بكر رضى الله عنه \* وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح المنسخ به والصحح ان النسخ به لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذ وجد منه البيان كان منقردا بذلك لامحالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالنسخ والسنة بالكتاب والنسخ بالكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

حجة من هجم الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتصريح  
 الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص  
 التي هي نسخ فبالاجماع اولى \* وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن  
 اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله  
 تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده  
 وفي حال حيوته ما كان ينقذ الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد  
 البيان منه فالوجوب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ  
 بعده فمرقنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز \* وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع  
 ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر  
 في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ما ذكرهنا محمولا على عدم  
 جواز نسخ الكتاب والسنة دفعا للتناقض \* والفرق على ما اختاره ان الاجماع لا ينقذ  
 البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما  
 لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينقذ  
 اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقذ اجماع آخر على خلاف الاول \* ولكن عامة  
 الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا لشيء او منسوخا بشيء لما بينا انه لا يصلح ناسخا  
 للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة  
 بعد وفات النبي عليه السلام \* وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني  
 ان دل على بطلان الاول لم يحجز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا  
 لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحجز ذلك الالدليل شرعي متجدد وقع لاجله  
 الاجماع من كتاب او سنة اول دليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل  
 لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على  
 الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ \* وكذا لا يصلح ناسخا للقياس  
 ولا منسوخا به لامر \* واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ  
 بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة  
 فلا يكون لأمه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا  
 وام ثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها  
 ايضا لا يمكن تقدير النص الدال على الجنب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الجنب  
 خطأ وحينئذ يكون النسخ هو النص لا الاجماع \* وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة  
 قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف  
 في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين) هما مستلزمان احدهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه  
 الله بفساد القسمين  
 الآخرين واحتج  
 بقوله تبارك وتعالى  
 ما نسخ من آية او  
 ناسخات بتغيرها  
 او مثلها وذلك يكون  
 بين الآيتين والسنتين  
 فاما في القسمين  
 الآخرين فلا واحتج  
 بقوله تعالى قل ما يكون  
 لي ان ابدله من تلقاء  
 نفسي فثبت ان السنة  
 لا تنسخ الكتاب



بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي \* ونص الشافعي رحمه الله في مائة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب أكثر أهل الحديث \* ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبدالله بن سعيد والقلاسي من متكلمي أهل الحديث واجد بن حنبل في رواية عنه \* وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالنوع من ذلك وهو قول أبي حامد الاسفرايني \* والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها منهم عبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني \* وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولو ح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع \* واستدل من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يحز المنسخ بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بكونه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على نسخه \* وربما نوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد فيما لم يوح اليه لم تأمن في تجوز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة الاسخنة صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز \* قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا \* واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها \* فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البديل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القائل لا آخذ منك دينا الا آتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خيرا من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله ولا من جنسه بلا شك لان القرآن كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها بها \* ولانه تعالى قال نأت وهو يدل على ان الآتي باخيرا او المثل هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لاسنة وبؤ كده سياق الآية وهو قوله تعالى \* الم تعلم ان الله على كل شيء قدير \* لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى \* وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسئلة الثانية فقالوا المادلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يحز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لقوات الشرطين واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اي الاتيان بالمثل او بالخير اما يتحقق بين الآيتين او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا

واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم اذا روي لكم عنى حديث فاعرف ضوه على كتاب الله تعالى فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه وقال ولان في هذه صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن به او سنده كما نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى

فلا يهتق ذلك \* ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضى الايمان بالمثل  
او بالخير في نسخ الآية لافي مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال  
ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية  
في المسئلة الاولى لا غير \* واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى \* قل ما يكون لى ان  
ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الامايوحى الى \* اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية  
التبديل وانه يتبع لما اوحى اليه لا مبدله والتبديل باطلا فله يتناول تبديل اللفظ وتبديل  
الحكم فينتفى الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل  
اللفظ \* وبقوله عليه السلام \* اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما  
وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه \* امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من  
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها \* وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى \* لئن لئاس ما نزل اليهم \*  
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنزل فلونسخت السنة به خرجت عن كونها بيانا  
لانعدامها \* وبقوله عز اسمه \* ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء \* والسنة شيء فيكون  
الكتاب بيانا لحكمه لارافعاله وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للغلط  
فيها ان كان مخالفا \* ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا  
اى في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه  
لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم  
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه  
فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه  
فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر  
وهو مؤيد له اولى من جملة رافعا وهو بطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوبهم  
الطعن \* ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول  
كيف نعمد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكته ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه  
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله \* قل نزله روح القدس من ربك  
بالحق \* فلا يكون في تجوز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله  
(واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله \* في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب  
بالسنة بقوله تعالى \* كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين  
والاقربين بالمعروف \* فان الوصية لهم كانت فرضا وجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام  
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذا المتواتر فوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر  
من حيث ظهور العمل به من غير تكبير فان ظهوره يعنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل  
ظهره مع القول من ائمة الفتوى بل تنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي  
عن ابى يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته \* ولا يجوز ان

وقد احتج بعض  
اصحابنا في ذلك بقوله  
تبارك وتعالى كتب  
عليكم اذا حضر  
احدكم الموت ان ترك  
خيرا الوصية للوالدين  
والاقربين في الآية  
فرض هذه الوصية  
ثم نسخت بقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بأية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق  
 بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كافي حق الاجانب وبدون المنافة لا يثبت النسخ  
 ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما نزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء  
 حكمه لان قبح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم  
 الاوتوم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته \* والى الامتناع تعيين ناسخه ونسوخ  
 ادا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا  
 ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان عقاده على ان ما وجد  
 صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل  
 اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه \* قال الشيخ  
 رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين \* احدهما انا لانسخ الوصية ثبت  
 بهذا الحديث بل ثبت بأية المواريث فانها تزلت بعد اية الوصية بالاتفاق \* وبانه اى بيان  
 ثبوت النسخ بالأية انه تعالى رتب الارث على وصية منكورة بقوله عز ذكره \* من بعد وصية  
 يوصى بها او دين \* والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية  
 للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث  
 كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافذة  
 بان قتل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية او وصيتهما للاجانب فلما رتب  
 الارث على الوصية المطلقة النافذة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق  
 بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين \* ولا يقال المعرفة اذا اعيدت  
 نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى  
 فلا يكرن في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة \* لانا نقول ذلك الاصل غير  
 مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشيء اذا ذكر يلفظ  
 النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال  
 رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور او لا \* ولئن سلم ذلك اذ لم يمنع عنه مانع  
 وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا  
 النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق  
 فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع \* والثاني اى الوجه  
 الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوان \* احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى  
 اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبلة بالكلية كنسخ المسألة  
 بالمقابلة ونسخ اباحة الخمر بجرمتها \* والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم  
 من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة  
 فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير  
 صحيح لوجهين احدهما  
 ان النسخ انما ثبت بأية  
 المواريث وبانه انه  
 قال من بعد وصية  
 يوصى بها او دين فرتب  
 الميراث على وصية  
 نكرة والوصية  
 الاولى كانت معهودة  
 فلو كانت تلك الوصية  
 باقية مع الميراث ثم  
 نسخت بالسنة لوجب  
 ترتيبه على المعهود  
 فصار الاطلاق نسخا  
 للتقييد كما يكون التقييد  
 نسخا للاطلاق والثاني  
 ان النسخ نوان  
 احدهما ابتداء بعد  
 انتهاء محض والثاني  
 بطريق الحوالة كما  
 نسخت القبلة بطريق  
 الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من القبل الثاني وبيانه ان الله ﴿ ١٨٠ ﴾ تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى

وكنسخ الامر بدمج الولد الى الشاة عندا كثر الاصولين \* وهذا النسخ اى نسخ الوصية  
لوالدين والاقربين من النوع الثاني \* وبيانه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى  
فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا حصة كل  
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار  
ما يوصى لكل واحد منهم بجمله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه  
بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على  
حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثلثون وغيرها \* تغييرها الحق اى تحول  
من جهة الايصاء الى الميراث \* وقوله فحول تفسير التغيير \* والى هذا اى الى ما ذكرنا  
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله \* بوصيكم الله في اولادكم \* حيث اطلق لفظ الايصاء  
اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم \* وبقوله جل  
ذكره \* لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا \* اى لاتعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة  
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكتبها اليكم ان الله كان عليما  
بالحكمة حكيميا في القسمة \* ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول  
المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتناق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم  
الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتناق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه  
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل  
على سببية الاول كقولك زارنى فاكرمته يعنى انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل  
ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب  
الشرع لم تبق الوصية مشروعة \* وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور فى الآية نسخ  
الحكم الاول وهو وجوب الوصية \* قال شمس الأئمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه  
واكتنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتفاء حكم وجوب الوصية لوالدين والاقربين  
فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق  
الدين واجبا فى الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من  
ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للجانب ففرقنا انه انما انتسخ  
وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام  
\* لا وصية لوارث \* فن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية قوله ( ومنهم من احتج ) يعنى  
فى جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك فى البيوت فى حق الزواني الثابت بقوله تعالى  
\* فامسكوهن فى البيوت \* نسخ بالسنة وهى قوله عليه السلام \* واليب باليب جلد مائة ورجم  
بالحجارة \* اذ ليس فى الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الارجم ونسخ الامساك اليه \* وهو ضعيف  
ايضا لانهم يقولون لانسلم نسخ بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل  
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضى الله عنه ان الارجم كان مما تلى فى القرآن وقال

العباد بقوله تعالى  
الوصية للوالدين  
والاقربين بالمعروف  
ثم تولى بنفسه بيان ذلك  
الحق وقصره على  
حدود لازمة تميز بها  
ذلك الحق بعينه  
فتحول من جهة  
الايصاء الى الميراث  
والى هذا اشار بقوله  
بوصيكم الله فى اولادكم  
اى الذى فوض اليكم  
تولى بنفسه اذ عجزتم  
عن مقاديره الايصاء  
الا ترى قوله لاتدرون  
ايهم اقرب لكم نفعا  
وتد قال النبي صلى الله  
عليه وسلم ان الله تعالى  
اعطى كل ذى حق  
حقه فلا وصية  
لوارث اى بهذا  
الفرض نسخ الحكم  
الاول وانتهى ومنهم  
من احتج بان قول الله  
تعالى فامسكوهن  
فى البيوت نسخ باثبات  
الرجم بالسنة الا انما  
قدروا يناعت عمر ان  
الرجم كان مما تلى ولان  
قوله جل وعلا و  
يجعل الله لهن سبيلا  
بجمل فسرته السنة

لوان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة  
 اذ اني انا فارجوهم البتة تكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب  
 اولاً ثم نسخ تلاوة النسخ وبقى حكمه \* وقيل \* نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي  
 تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم  
 وان لم يصلح ناسخا \* او يجعل الله له سبيلا مجمل فسرته السنة يعني ولئن سلنا ان الرجم ثبت  
 بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا  
 بما هو مجمل وهو قوله تعالى \* او يجعل الله له سبيلا \* فان او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة  
 وتعريب عام والثير بالثير الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانهى ذلك الحكم  
 بهذا البيان كانهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله ( واحجج بعضهم ) اى  
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى \* وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار  
 فعاقبتهم فآوا الذين ذهبوا زواجهم مثل ما انفقوا \* فان هذا الحكم وهو اثناء الزوج مثل ما انفق  
 حكم نسخ بالسنة اذ لا يلى ناسخه في القرآن \* وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا \* لان هذا  
 اى قوله تعالى \* وان فاتكم شئ \* الآية \* فيمن اى في شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار  
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى في اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب  
 ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الخسران \* ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب  
 كاقال شمس الائمة فلا يكون منسوخا \* ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال  
 الغنيمة لان كل مال فان معنى قوله فعاقبتهم اصبتوهم في القتال بمقبولة حتى غنتم كاقال الزجاج  
 او اصبتهم عقبي منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنتم \* وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ  
 ايضا \* وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى \* يا ايها  
 الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل \* كذا في شرح التأويلات \* واذا كان كذلك  
 لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع \* وذكر في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا  
 ما انفقتم ليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهوور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى  
 المشركون ان يؤدوا شيئا من مهوور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية \* وقال  
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين وانت امرأة من المشركين فقال القوم هذه  
 عقبتكم قد اتتكم فنزلت \* والمعنى وان سبقكم وانفقت منكم شئ من ازواجكم اى احد منهم  
 الى الكفار فعاقبتهم من العقبة وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء  
 مهوور نساء اولئك تارة واولئك مهوور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون  
 كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فآوا من فاتته امرأته من الكفار  
 مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوهن زواجهن الكافر ليكون قصاصا \* قالوا  
 وهذه الاحكام التي ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهرواخذ من الكفار

واحجج بعضهم بقوله  
 تبارك وتعالى وان  
 فاتكم شئ من  
 ازواجكم الى الكفار  
 الآية هذا حكم نسخ  
 بالسنة وهذا غير  
 صحيح لان هذا كان  
 فيمن ارتدت امرأته  
 ولحقت بدار الحرب  
 ان يعطى ما عزم فيها  
 زوجها المسلم معونة له  
 وفي ذلك اقوال مختلفة  
 وقد قيل انه غير  
 منسوخ ان كان المراد  
 به الاعانة من الغنيمة  
 فيكون معنى قوله  
 تعالى فعاقبتهم اى غنتم

وتعريض الزوج المسلم من الغنمة او من صدق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله ( ومن الحجّة ) كان النبي صلى الله عليه وسلم توجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان توجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة \* وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب \* فان قيل \* لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على اتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى \* اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده \* قلنا \* عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولوا وعلما فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلى الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انسخت السنة بالكتاب \* والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف ما ثبتت هي الابتيغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلوه وغير المتلوه فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة \* وبعبارة شمس الأئمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت اتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذ ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوكل واحد منهما ثابت بالكتاب \* قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبيل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء \* وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله \* بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك \* وأشار شمس الأئمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وانه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

( فانه )

ومن الحجّة الدالة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الابتيغ الرسول عليه السلام وتبرك رسول الله آية في قراءته فلما خبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكنني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لا خبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن الى الكفار

فانه بمنزلة التأييد اذ البعدي المطلقة تناول الابد \* بوضحه ان ذلك ثبت جزاء لمن عملهن  
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصارفهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل  
ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار \* ولئن سلمنا نسخته فذلك ثبت بقوله تعالى \* انا  
احللتلك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن \* على ما قبل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج \*  
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة تام الحديديّة على ان من لحق بالكفار من السابقين  
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح  
جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية سبيّة فاقبل زوجها مسافر الخزومي وقيل ضبي من  
الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتي كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تحف فتنزل قوله  
تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات \* الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في  
حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله ( والدليل المعقول ) وهو معتد الجمهور ان نسخ  
احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بمنتهى عقلا ولم يرد منه منع مما فوجب القول  
بالجواز \* اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كايضا فاذا ثبت  
حكم بالكتاب لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما  
لا يمنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمنع ان يبين بحمل الكتاب بعبارة لم يمنع ان يبين مدة الحكم  
المطلق بعبارة الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان  
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمنع تخصيص الكتاب  
بالسنة المتواترة لم يمنع نسخته بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان يتولى الله تعالى  
بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى  
مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت  
بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى دليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك  
ليس بمنتهى عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم  
جوازه على ما بين فثبت انه جائز \* وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما  
بالآخر لكان اغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال  
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد  
القولين بالآخر غير ممنوع بذاته ولهذا فرض الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة  
او يجعل السنة ناسخة للقرآن لما لزمت لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه  
\* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان تلو قرأنا  
اقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه  
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله ( ولان الكتاب ) دليل آخر على الجواز  
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص  
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه مجزا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والسدليل المعقول  
ان النسخ لبيان مدة  
الحكم وجائز  
لرسول بيان حكم  
الكتاب فقد بعث  
مينا وجائز ان يتولى  
الله تعالى بيان ما  
اجرى على لسان  
رسوله صلى الله  
عليه وسلم ولان  
الكتاب يزيد بنظمه  
على السنة فلا يشكل  
انه يصلح ناسخا واما  
السنة فانما ينسخ بها  
حكم الكتاب دون  
نظمه والسنة في  
حق الحكم وحى  
مطلق يوجب ما  
يوجه الكتاب فاذا  
بقى النظم من الكتاب  
وانسخ الحكم منه  
بالسنة كان المنسوخ  
مثل النسخ لا محالة  
ولو وقع الطعن بمثله  
لماصح ذلك في  
الكتاب بالكتاب  
والسنة بالسنة بل  
في ذلك اعتلاء و  
منزلة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
وتعظيم سنته والله اعلم

خير امنها كما يصلح ناسخا لكتاب لكونه مثله والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم ويجاب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخه بها ايضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان ابا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة \* قلنا \* المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضا \* او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بايا لانهما حكمه فقط فيندفع التناقض \* وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به \* لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه \* واليه اشار الله تعالى بقوله \* واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل \* قالوا انما انت مفتر ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه \* وهذا لانه لما علم بالمجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجمع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى في الاصل اليه لبينه بعبارة وجعل لعبارة من الدرجة ما ثبت به اثبات مدة الحكم الذى هو ثابت بوحي متلو حتى يبين به انتساخه \* ومن حيث انه جعل سنة في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كاتولى بيان مدة الحكم الذى انبثه بكلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى \* قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى \* فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو \* ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد فيما لم يوح اليه \* لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقرر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا \* وذكرنا الغزالي رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحي على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارة فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال \* قوله وتأويل الحديث \* قال شمس الائمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

و ظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة



قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب  
فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيد بان لا يكون مخالفا لما تلى في الكتاب  
ظاهر او لئن ثبت فالمراد اختار الاحاد لا المسموع عنده بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ  
مادل عليه وهو قوله عليه السلام اذ اروي لكم عنى حديث ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان  
خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند  
التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والمسخ منها فانه يعمل بما في كتاب  
الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى فصاعدا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما  
الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله ( فاما قوله تعالى نأت بخير منها ) جواب عن  
تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه  
اى مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز  
وفي كونه قرأنا \* فكذلك الممثلة اى فكما لخيرية الممثلة في انهار اجمعة الى مرافق العباد  
لالى الممثلة في النظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها في المحبة والمصلحة والثواب ونحوها  
لا بلفظه خير من لفظها او مثلها \* فالخبر ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ  
وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الاية المنسوخة من حيث كونه اصح  
للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره \* والمجانسة حاصلة في هذا  
التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تنسل ان الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل  
من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المحبة والعتاء والحمد والثناء \* واجيب عن الآية  
ايضا بانها لا تقيد ان الخير او المثل هو النسخ لانه رتب الايتان باحدهما على نسخ الآية  
فلو كان الخير او المثل هو النسخ لرتب نسخ الآية على الايتان باحدهما وهو دور \* واعتراض عليه  
بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا آخر مغايرا للنسخ يحصل  
بمدح حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو النسخ وليس  
كذلك بل مدعاه ان النسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان النسخ بدل عن المنسوخ  
والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيرا او مثل \* خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة  
فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم \* وفي بعض النسخ عن هذه  
الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم  
ليس بحجة \* واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \* فهو اننا لا نسلم  
دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ جعل البيان  
على التبليغ اولى من حله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ  
عام فيه بخلاف بيان المراد لاخصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ \* ولو سلم  
ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان  
العرض على الكتاب  
انما يجب فيما اشكل  
تاريخه او ام يكن  
في الصحة بحيث ينسخ  
به الكتاب فكان تقديم  
الكتاب اولى فاما  
قوله جل وعلا نأت  
بخير منها او مثلها فان  
المراد بالخيرية ما يرجع  
الى العباد دون النظم  
بمعناه فكذلك الممثلة  
على اننا قد بينا ان نسخ  
حكم الكتاب بالسنة  
خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله ( ونسخ السنة بالسنة ) كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كذا غيرها لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى \* ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين \* بوجوب ثباته الاثنين بقوله عن اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة \* روى عن بريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتمكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فامتنعتكم لئلا يتسرع به مؤسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والختم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يجرمه ولا تشربوا مسكرا او في رواية ابن مسعود رضي الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والختم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانها حكم النبي بالاذن ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قاطبا ترى انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركة وروى انه زار قبرها في اربعمائة فارس فوقوا بالعدو دنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نسيجه \* وقيل امتنعوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فقيه بيان ان المنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للرأ ان يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يعين من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت ما فارقت جديك يوم القيامة اي كنت معها في النار \* والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عابشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل \* شعر \* وكننا نكد ما في حزيمة حقة \* من الدهر حتى قيل ان تصدما \* فلما تفرقنا كاني ومالكا \* لطول اجتماع لم نبت ليلة معا \* والتهى عن امسالك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضييق والشدة فهماهم عن الامسالك لئلا يتسرع عليهم على معسركم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامسالك \* فاما النهي عن الشرب في الاواني المعتلة فقد كان محققا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفواشربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يجرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة  
مثل قول النبي صلى الله  
عليه وسلم اني كنت  
نهيتمكم عن زيارة القبور  
الا فزوروها فقد  
اذن لمحمد في زيارة  
قبر امه وكنت نهيتمكم  
عن لحوم الاضاحي ان  
تمسكوه فوق ثلاثة  
ايام فامسكوه ما بدا  
لكم وكنت نهيتمكم  
عن النبيذ في الدباء  
والختم والنقير  
والمزفت فان الظرف  
لا يحل شيئا ولا يجرمه  
ونسخ خبر الواحد  
مثله جاز ايضا

في اشربة البسوط \* عن البيهقي عن اخذ النبيذ وشرب النبيذ والنبيذ التمر يند في جرة  
الماء او غيرها الى يلقى فيها حتى يغلى وقد يكون من الزبيب والعسل \* والدباء القرع \* والحنتم  
جرار حجر وقيل خضر تحمل فيه الحجر الى المدينة الواحد حنتمه والنقير الحشبة المقورة والمزفت  
الوعاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضاربة تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه  
التغير ولا يشربه صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله ( ويجوز ان  
يكون حكم النسخ اشق من حكم المنسوخ ) اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على  
جواز النسخ بديل اخف كمنسوخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان محله \* وبديل  
بمائل كمنسوخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل  
اقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض  
اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه \* قال شمس الامتدذكر الشافعي رحمه الله  
في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثنتا عشرة اخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده  
فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان النسخ  
اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل \* تمسكوا في ذلك بقوله تعالى  
مانسخ من آية او نسخها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان النسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله  
والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا والافقر ان خير كله من غير تفاضل فيه  
والاشق ايسر بخير ولا مثل فلا يجوز نسخه \* وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد  
بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهم ايدلان على ارادة اليسر والتخفيف  
والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز \* وبان  
النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا الترموا  
المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده  
\* وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف  
قد تكون في الترفي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل كما  
يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء  
تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعة فيه \* واما دلالة الشرع فلان الله  
تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ  
رضي الله عنهم ذلك \* فعزيم الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر  
فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير \* ونسخ الصريح والعموم عن الكفار الثابتين  
بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بايات القتال ونسخ الحيس والابناء باللسان في حد الزنا  
بالجلد والرجم \* ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الجمر الاهلية بتجريمها \* ونسخ  
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند  
الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل \* واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم  
النسخ اشق من حكم  
المنسوخ عندنا لان  
الله تبارك وتعالى  
نسخ التخيير في صوم  
رمضان بعزيمة  
الصيام ونسخ الصريح  
والعموم عن الكفار  
بقول الذين يقاتلون  
فقالوا قاتلوا في سبيل  
الله الذين يقاتلونكم  
ثم نسخهم بقوله  
بقوله قاتلوا المشركين  
كافة والنسخ اشق  
هنا وقال بعضهم لا  
يصح الابعثله او  
باخف لقوله تعالى  
مانسخ من آية او  
نسخها نأت بخير منها  
او مثلها والجواب  
ان ذلك فيما يرجع  
الى مرافق العباد وفي  
الاشق فضل ثواب  
الآخرة والله اعلم

( باب تفصيل )  
( المنسوخ )

الاولى فضيف لاننا نسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزهاى اشقها على البدن \* وكذا تمسكهم باليتين الاخيرين لان اليتين لاتمد لان على اليسر والتخفيف فى كل شىء بل فى صور مخصوصة \* وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم فى نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو الجواب لهم عن صور الازام فهو جوابنا فى محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذى انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا \* وهو انواع نسخ الدليل الذى ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذى تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه \* اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى متلو ونسخ وحى غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام \* اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر فى الميزان \* فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ فى هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لتفصيل مطلق المنسوخ \* المنسوخ انواع اربعة \* التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم التعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ \* وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله \* مثل صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شىء من ذلك بين الخلق تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى اقوال بانساخت التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك بصرفها عن القلوب اى برفعها عنها وهو من غلوب الكلام اى تصرف القلوب عنها اى عن حفظها \* وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنهما جائزا فى القرآن فى حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور فى قوله تعالى \* سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله \* اذا ولم يتصور النسيان خلاذ كر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى او تنسها يدل على الجواز ايضا \* وذلك مثل ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما ازل عشر رضعات محرقات فنسخن بنحس \* وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة \* وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتى قرأ ثم نسيه فلم يكن شيئا ولم يبق منه شىء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك \* فاما بعد وفاته فلا يجوز قال بعض الرافضة والمحدثة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان فى القرآن كانت آيات فى امامة على وفى فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق باندراس زمانهم \* واستدلوا فى ذلك بما روى ان ابا بكر رضى الله عنه كان

قال الشيخ الامام رضى الله عنه المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصفه فى الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا مثل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا جائزا فى القرآن فى حيوة النبي عليه السلام قال الله تبارك وتعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله وقال جل جلاله ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد وفاته فلا نقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون اى نحفظه من زلا لا يلحقه تبدل صيانة للدين الى آخر الدهر

( يقرأ )

بصراً لا ترهبوا عن آياتكم فانه كفر بكم \* وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن  
 بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا \* وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم  
 وعيناها \* وروى في حديث عائشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله  
 عليه السلام \* والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله  
 لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى تعالى من ان يوصف بالنسيان  
 والغفلة ففرنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة  
 والنسيان منوهم منا وبه يعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلا  
 لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شئ من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت  
 بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية  
 بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحى وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدى الى  
 القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح ففرنا  
 انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن  
 التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهب حفظه  
 من قلوب العباد \* ومانقلوا من اخبار الآحاد في بعضها شاذ لا يكاد يصح ومأثرت منها محمول  
 على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده \* واما حديث  
 عائشة فقير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن  
 رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا يعدم حفظه عن القلوب  
 ولا تعذر اثباته في صحيفة اخرى ففرنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه شمس  
 الأئمة قوله ( واما القسم الثاني ) وهو نسخ الحكم دون التلاوة \* والثالث وهو نسخ  
 التلاوة دون الحكم فصحمان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين \* ومن الناس وهم فرقة شاذة  
 من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه  
 اذا ابتلاه يحصل بدو النص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار  
 الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم  
 بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالمالك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ \* وعبارة  
 بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكلا لا ينفك العلم  
 من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان \* ومنهم من انكر نسخ  
 التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في التلاوة قران وانه كلام الله تعالى  
 ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى  
 اليه فلا يجوز \* وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول \* اما بيان  
 المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايداء باللسان للزانيين الثابت

واما القسم الثاني  
 والثالث فصحمان  
 عند عامة الفقهاء ومن  
 الناس من انكر ذلك  
 فقال لان النص لحكمه  
 فلا يبقى بدونه والحكم  
 بالنص ثبت فلا يبقى  
 بدونه ولعامة العلماء  
 ان الايداء باللسان  
 وامسالك الزواني  
 في البيوت

نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ﴿ ١٩٠ ﴾ ولان للنظم حكمين جواز الصلوة

بقوله تعالى \* والذان يأتيناها منكم فآذوهما \* وامسك الزواني اي الزانيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما \* وقوله نسخ حكمه اي نفس هذا الحكم ومشروعيته \* وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامسك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اي وكالا يذاء باللسان والامسك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص \* ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالبة مع الكفار وثبات الواحد لعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها \* واما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره \* وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا اُنسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا \* والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اي فلصالح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص ببقائهما \* وانتهى الاخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم بقاءه \* فاما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبدالله بن مسعود رضی الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالصحف ولا تهمه في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان للنظم حكما يفرده وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويبقى الحكم بلانظم وذلك صحيح في اجناس الوجي

وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فيقي النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الاخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة بن مسعود رضی الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالصحف ولا تهمه في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان للنظم حكما يفرده وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويبقى الحكم بلانظم وذلك صحيح في اجناس الوجي

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنهم علم ثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بصادق فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ\* واما المعقول فاهو المذكور في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلانظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي \* قال شمس الأئمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فان تساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم \* ولانسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم \* ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لافي تلازم العالمية وقيام العلم بالذات \* لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها اماراة الحكم ابتداء لادواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادته عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فنقل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا للحكم الزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول \* وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه \* حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى \* لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى \* وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا \* ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واجراء العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع \* واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن الزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التقريب على الجلد في الجلد الزانى بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا . معنى وان

واما القسم الرابع فنقل  
الزيادة على النص  
فانها نسخ عندنا

قال الشافعي انه  
تخصيص وليس  
بنسخ وذلك زيادة  
النفي على الجلد  
وزيادة قيد الايمان  
في كفارة اليمين  
والظهار قال لان  
الرقبة عامة في  
الكافرة والمؤمنة  
فاستقام فيها الخصوص  
وانما النسخ تبديل  
وفي قيد الايمان  
تقرير لا تبديل و  
كذلك في شرط النفي  
تقرير للجلد لا تبديل  
فلم يكن نسخا وليس  
الشرط ان يكون  
الزيادة تخصيصا لا  
محو بل ليس نسخا  
بكل حال ولنا ان  
النسخ بيان مدة  
الحكم وابتداء حكم  
آخروالنس المطلق  
يوجب العمل باطلاقه  
فاذا صار مقيدا  
صار شيئا آخر لان  
التقيد والاطلاق  
ضدان لا يجتمعان  
واذا كان هذا غير  
الاول لم يكن بدمن  
القول بانتهاء الاول  
واستاء الثاني

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب \* وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون  
نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجاعة من المتكلمين \* ونقل عن بعض  
اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان  
يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن  
كذلك لا يكون نسخا كزيادة التفرغ في حد الزاني وزيادة عشرين على اثنان في حد  
القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة  
ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى عبدالله البصرى ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم  
المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التفرغ على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين  
على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن  
مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا  
لو وجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة  
مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت  
حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لو وجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده  
وما خلفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها  
بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانفائها كل منها \* تمسك  
من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام \* احدها انهم بنوا على اصلهم ان  
المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض  
وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض  
ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لا نسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة  
اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها  
بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لا نسخا كخراج الزمنة والعيا منها وكخراج اصل الذمة  
من لفظ الشركين \* والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع  
للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع  
فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق  
في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان  
قبله فيكون وجوب التفرغ ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد  
عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفاء وخسمائة وشهد له ان بالف و آخر ان  
الف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق  
الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه فتبين بهذا ان  
الزيادة لا يتعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ  
انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتناقهما وههنا



انوردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم في تقييد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لاندى انها تخصيص لا محالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه \* والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعا يعلم ان الزيادة ليست بنسخ \* والرابع ان النسخ امر ضرورى لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة فكان الجمل عليه اولى من الجمل على النسخ \* واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بائداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل في النسخ فاما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بائداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا \* وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالابان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة مباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما لتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني وجواب عن قولهم لانهم لانهم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لا شمالم المقيد على معينين احدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد \* ومالبعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صار شهرام عجز فاطم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا بالطعام ولا بالصوم \* كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه ومالبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل بعض الحد عندنا لانه ليس يحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جلته فاما التخصيص فتصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم

الحمد ليس بحمد \* وإنما قال عندنا لأن سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف  
الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاولي قد انتهى \* وان هذا اي التقيد  
في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اي بمنزلة نسخ اصله \* ثم بين الشيخ  
رحمه الله ان التقيد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين \* احدهما ان التخصيص تصرف  
في اللفظيين ان بعض ما تناوله انظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراده \* والقيد  
لا يتناوله الاطلاق اي لادلالة المطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان  
والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقيد تصرفا فيما لم يكن اللفظ  
متناولاه فلا يكون تخصيصا \* الا ترى توضيح اقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق  
عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقيد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول  
الاطلاق التقيد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقيد تخصيصا بل يكون اثبات نص  
ناسخ للاطلاق بالمقايسة او بنجر الواحد وذلك باطل \* وبانه ان الخصم لما اثبت التقيد  
في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال نحبر في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا  
على كفارة القتل \* او بنجر الواحد وهو ماروى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ابن الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال افاعتها فانها مؤمنة  
فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان  
هذامن اثبات نص مقيد لارقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارين \* فحبر  
رقبة مؤمنة \* كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد  
لا يجوز \* والثاني ان العام اذا خص منه شيء \* وخرج الخصوص من ان يكون مراده  
في الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه \* كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن  
بمعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك  
فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا \* واذا  
ثبت قيد ايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة  
لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة \* بنظمه اي بصيغته لما قلنا  
انه لادلالة المطلق على القيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقيد لاثبات ابتداء  
من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص  
لا لاثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بثابت ففرقنا  
انه نسخ وليس بتخصيص \* وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص  
فان حكم العموم اذا اخص منه بقي الحكم فيما اخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر  
فلم يكن نسخا اذا بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم  
فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبقى حد بنفسه بعد ثبوت النبي حد معه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله  
الاطلاق الا ترى  
ان الاطلاق عبارة  
عن العدم والتقيد  
عبارة عن الوجود  
فيصير اثبات نص  
بالمقايسة او بنجر  
الواحد ولان  
الخصوص اذا لم يبق  
مراد ابقى الباقي ثابتا  
ذلك النظم بعينه فلم  
يكن نسخا واذا ثبت  
قيد الايمان لم يكن  
المؤمنة ثابتة بذلك  
النص الاول بنظمه  
بل بهذا القيد فيكون  
لا لاثبات ابتداء ودليل  
الخصوص لاخراج  
لا لاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تقي بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لاناها رقبة على ما قال الله تعالى بل لوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما سبق كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ ومعنى بيان صورة قوله (ولا يشكل ان النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لا ندعى انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد \* وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة \* احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ لا محالة واقوله زوال هدمها الذي كان ثابتا \* وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة مترخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا \* وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون نسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والافلا وخرج عليه الفروع \* فقال زيادة التغريب لا تزال الانفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن المهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما وقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي \* وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا \* واجاب صاحب الميزان عنه بانا لان سلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب مترخيا فيكون النبي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا \* ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالايجاع فيجوز ههنا ايضا \* واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لحرمان الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوته في الشرع

ولا يشكل ان النفي  
اذا الحق بالجلد لم  
يق الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادتها فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود \* وذكر عبدالقاهر البغدادي ان زيادة التعريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخال نبيذ التمرين الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذ انتم ذلك فكانتم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوطة على آيتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بنحو عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بنحو صحيح كان حاكما في دين الله برأيه \* واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمره طيبة وما ماء طهور الى ان المائبة لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى \* فلم تجدوا ماء \* فلا يكون نسخا \* واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فظير ايجاب عبادته بعد عبادته فلا يكون من النسخ في شيء \* واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى \* وكيف تأخذونه وقد انقضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بنحو الواحد قوله (ولهذا) اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بنحو الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى \* فاقروا ما تبسرون من القرآن \* وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنحو الواحد وهو قوله عليه السلام \* لاصلوة الابفاتحة الكتاب \* ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلته قال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رجه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام \* حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب \* وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخل تحت التحريم \* وقال محمد رجه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رجهما الله لما روى انه عليه السلام قال \* كل مسكر حرام \* وفي رواية ما سكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجر منه حرام \* ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لالكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة \* وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولي \* والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولي من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستبراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة \* اوبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباز في الدبابة والخنث ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه \* والمراد بقوله عليه السلام \* كل مسكر خمر \* تشبيه الخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مينا للحكام دون الاسامى \* والمعقول الذي ذكره قياس في اللغة فلا يقبل \* قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار \* واعلم ان من وقع في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقله ديانة اذا الاصل ان تحريم ما حله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويخلدون على السكر منه كيف يسوغه في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء ام يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين \* ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بخذا فيها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بخذا غيرها ما اقتيت بانه حرام قوله ( وكذلك ) اى وكما ان شرب القليل من التلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم \* وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال \* فلم تجدوا ماء فتيمموا \* ذكره منكر فى موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعماله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستره بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا \* ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلاة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من الحل بقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة ببعض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا \* وهذا كن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالمعنى الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تجزئ كحكم الطهارة ههنا \* وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محل للصلاة باستعماله في هذه الاعضاء اورا فاعل للمحدث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء \* وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وسترا العورة لان الواجب

وكذلك الجنب  
والمحدث لا يستعملان  
الماء القليل عندئذ لانه  
بعض المطهر فلم  
يكن مطهرا كاملا

بما زال فيهما امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية وإذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا في الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما \* فقال لان سلم ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وما نعا عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كذا كرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخسمائة \* فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظير اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانما قد البيع بجميع الثمن المسمى لابعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التغيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ  
مالوجاه مقارنا كان  
معارضضا والتقييد  
يعارض الاطلاق  
بمنزلة سائر وجوه  
النسخ ونظير هذا  
الاصل اختلاف  
الشهود في قدر الثمن  
ان البيع لا يثبت لان  
الزيادة على الثمن يجعل  
الاول بعضه وقد  
صار كلاما من وجه  
فصارا غيرين ولم يكن  
لبعض حكم الوجود  
والله اعلم

( فصل )

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحق انها بهذا الباب تجميعا للفائدة ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انهما يفرقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول الخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره \* وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الا متراجعا \* وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك \* وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع \* وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما \* وانه لا يخرج للخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك \* وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام \* وان دليل الخصوص يقبل التعليق ودليل النسخ لا يقبله \* والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا \* وان التقييد مفرد والتخصيص جملة \* وان في التقييد يعمل بالتقييد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو الخصوص منه \* والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد بنفسه \* وانه يقبل التعليق بخلاف الاستثناء \* وان لدليل الخصوص حكما بخلاف الاستثناء \* والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه \* وانه يرد

في الاخبار والاحكام \* وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها \* والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجهان التقييد مفرد والنسخ جملة \* وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك \* وانه قديكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا \* والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغير \* وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس يبين بل هو ايجاب والتعليق يبين \* وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما \* والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر \* والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا بصورة \* وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقة صورته فان الرقبة بزيادة وصف لا يخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقة كالمستثنى من الالف شئ لا يبقى الفا \* والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه \* وان الشرط مع المشروط يبين والنسخ مع المنسوخ ليس كذلك \* وان المعلق بعرضية ان بصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك \* والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الاعلى العام ولا يشترط في التعليق ذلك \* وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك \* وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

(باب افعال النبي)  
(صلى الله عليه وسلم)  
وهي اربعة اقسام  
مباح ومستحب  
وواجب وفرض  
وفيها قسم آخر وهو  
الزلة لكن ليس من  
هذا الباب في شئ لانه  
لا يصلح للاقتداء ولا  
يخلو عن بيان قرون  
به من جهة الفاعل او  
من الله تبارك وتعالى  
كما قال جل وعز  
وعصى آدم فقل جمل

(باب افعال النبي عليه السلام)

وعز حكاية عن موسى  
من قتل القبطى قال  
هذا من عمل الشيطان

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين \* وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها يتقسم الى واجب ومندوب ومباح \* والقبح منها يتقسم الى محظور ومكروه \* وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بنى آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات \* فبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لاعتقاد من قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاعماء لا يصلح للاقتداء \* وقد يفترون البيان بالزلة لا محالة \* اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسبيا \* وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذنه في القتل \* وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى وهو

لم يقصد قتله فكان زلة \* او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التي نهى عنها والعصيان ترك الامر او ارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عبداً كان ذنباً وان كان خطأ كان زلة \* فقوى اى فعل ما لم يكن فعله \* وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان الهيان مقترناه لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به \* ثم الشج وشمس الا تمترجهما الله فسيما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسمها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقا بدليل مضطرب قوله ( والزلة اسم ) لكذا \* قال شمس الائمة رجه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل القول \* قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع والى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى في الطريق ففرقنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطاع الشرع ذلك على الزلة مجازاً \* فان قيل \* لما لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة فقيم العتاب \* قلنا \* ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للكف الاحتراز عنه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه كن زل في الطريق يستحق اللوم لترك الثبوت والتقصير \* قال الشيخ ابو الحسن البشارى رجه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله ( يشغله عنه ) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثانى للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً \* فانها اى المعصية اسم لفعل حرام \* مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفراً قوله ( واختلفوا في سائر افعال النبي ) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة \* مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذواليدىن اقصررت الصلوة ام نسيت \* ولا طبع مثل الافعال التى لا يخلو ذوالروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف \* ولا بد للتخصيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بياناً للمحمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعاً للمبين فى الوجوب والندب والاباحة \* وان لا يكون امثالاً وتنفيد الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكنه اتصل بالفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا فى سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس بسهو ولا طبع



للأمر أيضا بالاتفاق في الوجوب والندب، وإن لا يكون مختصا به كوجوب الضمى والتبهد  
والزيادة على الأربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا  
وبينه بالاتفاق \* ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام اولم تعلم  
\* فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسي به باتيان مثل ذلك الفعل  
على تلك الصفة \* وذهب شاذلية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفته هكذا  
ذكر بعض الاصوليين \* قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية و ابو بكر الدقاق  
من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على  
مشاركة غيره اياه \* وقال ابو بكر الرازي و ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا و الشافعي و جميع  
المعتزلة انه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص \* وان لم تعلم صفته  
بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر  
وان كان من جملة القرب فاختلف فيه \* فقال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال  
التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى  
يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب طامة الاشعرية و جماعة من اصحاب  
الشافعي كالتزالي و ابى بكر الدقاق و ابى القاسم بن كج \* وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اي  
اتباع النبي \* فيها اي في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقا وهو مذهب مالك  
وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح و الاصطخري و ابو علي بن ابي هريرة و ابو  
علي بن حيران و الحنابلة و جماعة من المعتزلة \* وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة  
فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب  
في حقه الا بدليل قوله ( ولا يثبت المتابعة ) ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله  
يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف و اذا قام الدليل على وصف زائد نحو  
الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة \* و ذكر شمس  
الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع  
فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام  
الدليل \* فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لا يصح متابعتنا  
لنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الا بدليل بوجوب المشاركة \* وعلى  
ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل  
\* وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وما ذكرناه اولا يؤيده ما ذكره شمس الائمة  
قوله ( وقال الجصاص ) ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يتم  
دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف  
حتى يقوم دليل اختصاصه به \* وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي

لان البشر لا يخلو  
عما جبل عليه فقال  
بعضهم يجب الوقف  
فيها وقال بعضهم  
بل يلزمنا اتباعه فيها  
وقال الكرخي نعتقد  
فيها الاباحة فلا  
يثبت الفضل الا  
بدليل ولا يثبت  
المتابعة منا اياه فيها  
الا بدليل وقال  
الجصاص مثل قول  
الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا  
 فاذا كرر في التقويم يشير الى انه انما ثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما  
 صرح به ابو اليسر \* وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل  
 ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله  
 الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعتنا فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية  
 الابدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحتنا في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الابدليل  
 \* والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم  
 على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد  
 انه مباح في حقه وفي حقنا كما وثبت بانتصيص اباحة فعله من غير تنصيص وجه قول الواقفية  
 ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في  
 المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز  
 ان يكون ان فعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد اجمع  
 ما لم يجمع لئلا يمتنع في النكاح والصفى من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا  
 مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزم منا متابعتنا حتى يقوم دليل على الشركة  
 \* ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المنابذة في الفعل عبارة عن  
 اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعاه من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل  
 الاول كالقيام والقعود اولم يكن على الوجه الذي فعاه بان كان احدهما واجبا والاخر نقلا  
 اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلا الظهر منفردا امثالا لا يكون متابعا واذا  
 كان كذلك لا يتحقق المنابذة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف  
 الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل \* قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل  
 باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على  
 ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت  
 صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالتوقف لا يتحقق في هذا الفصل \* واما الآخرون وهم الذين  
 قالوا بوجوب الاتباع فقد اجمعوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق  
 مثل قوله تعالى \* فليحذر الذين يخالفون عن امره \* اى عن شان الرسول وسنته وطريقته كما في  
 قوله وما امر فرعون برشيدى شانه وطريقته ومذهبه \* قالوا وحل الامر على شان  
 ههنا اولى من حله على القول لان نظام شان القول والفعل على وجه واحد \* والنصوص  
 فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة \* مثل قوله تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا  
 الرسول \* واتبعوا لعلمكم تهتدون \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* فان  
 هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل \* ومثل ما روى  
 انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعاله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر  
 عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحديدية فتربصوا  
 وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من الكفاءة في القلوب ما ليس بالقول

(ولما)

الا انه قال علينا  
 اتباعه لا يترك ذلك  
 الابدليل وهذا اصح  
 عندنا اما الواقفون  
 فقد قالوا ان صفة  
 الفعل اذا كانت  
 مشكلة تمنع الاقتداء  
 لان الاقتداء في المنابذة  
 في اصله ووصفه  
 فاذا خالفه في الوصف  
 لم يكن مقديا فوجب  
 الوقف الى ان يظهر  
 واما الآخرون فقد  
 اجمعوا بالنص  
 الموجب لطاعة  
 الرسول عليه السلام  
 قال الله تعالى فليحذر  
 الذين يخالفون عن  
 امره والنصوص في  
 ذلك كثيرة واما  
 الكرخي فقد زعم  
 ان الاباحة من هذه  
 الاقسام هي ثابتة  
 يقين فلم يجز اثبات  
 غيره الابدليل  
 ووجب اثبات  
 اليقين كن وكل رجلا  
 بما له ثبت الحفظ به  
 لانه يقين وقد  
 وجدنا اختصاص  
 الرسول ببعض ما  
 فعله ووجدنا  
 الاشتراك ايضا

\* ولما قبل عمر رضي الله عنه الحجر قال اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنني رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعتي على الظاهر من فعله واجبة \* والصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله \* واما الكرخي فقد زعم اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام بيقين لتحققها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه \* ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة او قام دليل بين صفة الفعل على ما نقله الفاضل الامام لم يجز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا \* ووجدنا الاشتراك اي اشتراك النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اخص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة قوله ( ووجه القول الآخر ) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره \* قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله تعالى \* لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* تنصيب على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك \* وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعلة دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة \* والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدمطروا في السفر لم يكن لك في اسوة فقال انت تسعي في رقبة وقد فككت وانا اسعي في رقبة لم يعرف فكما كما يقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله \* ولما سألت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما ثبتت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل \* وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى \* اني جاءك للناس اماما \* فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوصية يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النبي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه  
ايضا ووجه القول  
الآخر ان الاتباع  
اصل لانه امام يقتدى  
به كما قال تعالى لابراهيم  
اني جاءك للناس  
اماما فوجب التمسك  
بالاصل حتى يقوم  
الدليل على غيره هذا  
الذي ذكرنا تقسيم  
السنن في حقنا وهذا

(باب تقسيم السنة) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والظعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تسميته فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط ﴿ ٢٠٤ ﴾ به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن

من جلة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم \* فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله ( وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا ) اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليه ولهذا ادخل فيه الراجب كما اشترنا اليه \* او ما ذكرنا من اول اقسام السنن الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة اليه وهذا الباب الذي نشرع فيه

( باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم )

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله ( ولولا جهل بعض الناس والظعن بالباطل ) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤدى الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد \* لكان الاولى منا الكف عن تسميته اي تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا وب فكان الاولى تركه ولكن ظعن الجاهل وتعننه بان قال كيف ساع له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي جل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعننه وكشفا عن شبهتهم قوله ( والوحي نوعان ) يعني انه عليه السلام كان معتد اعلى الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر \* وقسم شمس الائمة رجه الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل اقسامه الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجد يعرف بالتأمل \* وبه رحمه اي علم النبي عليه السلام \* بالمبلغ وهو الملك \* بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام \* وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي اتزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره \* انه لقول رسول كريم قل تزل به الروح القدس \* تزل به الروح الامين على قلبك \* قوله ( كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ) اي اوقع في قلبي \* ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفى رزقها بكمالها \* فانقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لافي طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجلوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع في المحذور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

اما الظاهر فتلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد عمله بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي اتزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما تبدي لقلبه بلاشبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعنى به الابتلاء في درك حقيقة التأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال كرامات الاولياء ( لامن )

لا من الكسب بل الاشتغال به للائتمال بالامر\* ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجلوا الى فاتقوا الله في طاب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهي عنها\* والثالث ما تبدي اى ظهر لقلبه يعنى من الحى بلاشبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى\* وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا\* اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كما قذف في قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبي لما عرف قطامانه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة\* فهذا اى ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في ادرك حقيقته اى النبي عليه السلام. بتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيمظهر له من الآيات الدالة على حقيقته ونحن مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليها بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه\* وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله عز وجل من غير واسطة\* وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لا شركة للامة فيها الا الوحي من خصائصه بلاشبهة\* وكذا الالهام الذى لا يبق معه شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة في احكام الشرع ثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام قوله (واما الوحي الباطن) فكذلك جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد قوله (واختلف في هذا الفصل) اى في جواز الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبده شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جيبا اى بالوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث وقالوا اكثر اصحابنا به عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس

واما الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الرأى بالتأمل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وسلم وانما الرأى والاجتهاد لامة وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جيبا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحي في عالم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

خبرها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد \* ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الفرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح ومقدربفوت الخاطب الكفو \* وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا \* احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى \* وما ينطق من الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لالى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب امدافع ضرعهم او جرفنع اليهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى تعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بينه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله به مع وجود النص وهذا كتجرى القبله فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان مشاهدا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التجري \* ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحدان مخالفة في حكم دفعه ان الاجتهاد غير سائغ له لا تنفاه موجبه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنج المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسياتي بيانه \* ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغيير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان تأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب لافرة اذ الطبع ينفر من اتباع ميله وما يؤدي الى النفرة لا يكون هو ما ذوقناه فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا لافرة عنه \* ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* امر بالاعتبار اما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولى الابصار تعليلا للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريده واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالذخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى \* ففهمناها سليمان \* روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انقلنت غنمه ليلافوقعت في حرثي فلم يبق منه شيأ

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جرفصح اثباته بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عما يقوله فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى فعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيرون من البانها  
ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نضت فيه دفع هؤلاء الى  
هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كراما قد تلت  
عناقيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك  
القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة  
المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اي ذلك التفهيم عبارة عن الرأى من غير  
نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي  
فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم  
بطريق الرأى ولان القضية التي قضاها داود اولاً لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه  
ولما خلف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى \* وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جيبا  
فجاء اجتهاد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان قبل الحكم  
لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله  
ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه  
جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض  
الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين  
تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر  
ونقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى \* انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم  
بين الناس بما اريك الله \* فانه بمومته يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذا حكم لكل منها  
حكم بما اراه الله \* واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزله اليك لدلالة السياق عليه اذ لا  
مناسبة بين قول القائل انعدت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره \* واجيب عنه بان الحكم  
الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر  
ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الارائة هي الاستتقيم ان تكون لارائة العين لاستحسانها  
في الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لان المعنى ما اريكه  
الله لنتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جملة الله لك رأيا \* واجيب بان الارائة  
بمعنى الاعلام واما مصدرية لاموصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو  
جائز \* واما السنة فحديث الختمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك  
بان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء \* وحديث القبلة للصائم وهو  
ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اني اتيت اليوم امرا عظيما فقال  
وما ذلك فقال هشتت الى امرأتي فقبلتها فقال ارأيت لو تمحضت بما ثم مجتهدا كان يضرك  
قال لا قال فقيم اذا اي فقيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبرني به مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة  
الشرب وهي الضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة

وقال النبي صلى الله  
عليه وسلم للخنعية  
ارأيت لو كان على  
ايك دين فقضيته  
اما كان تقبل منك  
قالت نعم قال فدين الله  
احق وقال العمر  
وقد سألته عن القبلة  
للصائم ارأيت  
لو تمحضت بما ثم  
مجتهدا كان يضرك  
وهذا قياس ظاهر

أظهر لأنها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتضعض تسكن شيأ من العطش \* وقال فيمن أتى أهله  
 أنه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في حديث طويل وفي بضع أحدكم صدقة  
 قالوا يا رسول الله أي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر قال أرايت لو وضعها في حرام أكان  
 عليه فيه وزر فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق  
 موجهها وهو الأجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجهها وهو الوزر وهذا  
 بيان الرأى والاجتهاد والمج رمى الماء من الفم من ما يطلب \* وأما الملقول فهو ان الاجتهاد مبني  
 على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم أي اكلمهم فيه  
 حتى كان يعلم بالتشابه الذي لا يعلمه احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذي هو  
 متعلق الحكم لا محله وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه  
 نوع حجر وذلك لا يلبق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه \* بوضحه انه لو لم يجزله العمل  
 بالاجتهاد الذي هو اعلى درجات العلم للعبادوا أكثر صوابا بالاشته له على المشقة وجاز لامته ذلك  
 لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز \* ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن  
 له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحياءه وواعلى من الاجتهاد \* لانقول الوحي  
 وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر  
 جودة الخاطر وقوة القرينة واذا كان هذان معا مفردا من الفضيلة لم يحل الرسول عنه  
 بالكلية \* ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا ان التشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا  
 ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترا آى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله  
 عز وجل \* وما يعلم تأويله الا الله \* كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لا يعلمه  
 الرسول كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار  
 الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما  
 ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه \* واجيب عنه بان  
 معنى الآية على تقدير الوقوف على الا الله وما يعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله  
 تعالى \* قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون  
 الاحتمال بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان  
 لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره \* واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل  
 واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم  
 الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله \* واجيب عنه بانه يجوز ان يكون  
 التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالتشابه قبل نزولها  
 فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله \* وبان الآية ذات على حصر العلم على الله عز وجل  
 وعلى من علمه الله بالتأويل الذي ذكر \* الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله  
 تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقيل فيمن أتى أهله أنه  
 يوجر فقيل يوجر  
 أحدنا في شهوته فقال  
 أرايت لو وضعها في  
 حرام أما كان بآثم  
 وقال في حرمة الصدقة  
 على بني هاشم أرايت  
 لو تمضمضت بما به تم  
 مجتبه أكنت شاربه  
 وهذا قياس واضح  
 في تحريم الا وساخ  
 تحكم الاستعمال وان  
 الرسول صلى الله  
 عليه وسلم اسبق الناس  
 في العلم حتى وضع له  
 ما خفي على غيره من  
 التشابه فحال ان يخفي  
 عليه معاني النص



ارضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلة دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذلك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عندا كثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل \* فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما \* وبغيره من الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكننا ما مورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه \* عني الله عنك لم اذنت لهم \* فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا قرء الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان الهام النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور الحرب) اي الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الاترى انه شاوورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب \* وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنو امم والعشيرة والاخوان وارى ان تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوفا لنا على الكفار وعسى ان يهدبهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذوبك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكننى من فلان قريب العمر وعليا من عقيل وحجة من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال \* ومن عصاني فلك غفور رحيم \* ومثلك يا عمر كمثل نوح قال رب لا تدر على الارض من الكافرين ديارا \* فهو يما قال ابو بكر ولم بهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفى عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مفقوراهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم يتقدم النهى من ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم \* لو نزل بنا عذاب ما نجى الاعمر \* وانما مضى ذلك الحكم لان الحكم اذا مضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطأه عمل به في

واذا وضح له لزمه العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطاء فاذا قرء الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب يقين وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الا يرى انه شاوورهم في اسارى بدر فاخذ برأى ابي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله \* فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا \* قوله ( وكما شاور سعد بن معاذ ) روى ان الامر لما ساق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عون لهم رئيسهم عبيدة بن حصن الفزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبيدة وقال ارجع انت وقومك ولات ثلاث ثمار مدينة فاني الان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عباد احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا هذا شئ امرك الله به ام شئ رأيت من نفسك فقال لابل رأيت من رأيت من عند نفسي فقال يا رسول الله انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرج بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت العرب قدر متكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ثبتتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب المذنب ان كان عن وحي فسمما وطاعة وان كان عن رأي فاني ارى ان تنزل على الماء وتأخذ الجياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا ان المشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيره لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزام على الخصم \* وظنى ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناصح فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاورهم في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن والاخذ برأي اسيد بن نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله وحلى من قبله ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعا واذا وجد الوحي يقطع الامر فيهما من غير مشاورة والتفات الى رأى احد فلا معنى للفرق الذي ذكروه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطل الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأي جاز في غيره من الاحكام ايضا وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاورهم في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحي بل تحل لاجل العمل بالرأي علم انه انما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة \* قال شمس الأئمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأي اسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لابي بـعـكـر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وانما الشورى في العمل بالرأي خاصة الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يصح من القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

ولامعنى اقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يدتشرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تعاييب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا اجازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجاوز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمين الرأى على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ما ذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قواهم الاجتهاد يحنط للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع \* واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ماوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثانى وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لا يحنط للخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اى انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق سائر المجتهدين بمعنى النص الذى اخفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه \* قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام انزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الأئمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفى في حق غيره ومدة الانتظار على ما رجع نزوله اى نزول الوحي بمعنى ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا \* الا ان يخاف الفوت اى فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة بمعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى \* قال صاحب الميزان وهذا القول حسن بمعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة \* واما تمسك الخصم بقوله تعالى \* وما ينطق عن الهوى \* فقا سدا ذلا دليل على موضع النزاع فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأناه هو وحي لاعن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك \* ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لا بخصوص عموم اللفظ فلان سلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بلى هو وحي بان كما اشار اليه الشيخ \* ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم من وحي لاعن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الرأى الصواب

الا انا اخترنا تقديم  
انتظار الوحي لانه  
مكرم بالوحي الذى  
يفنيه عن الرأى و  
على ذلك غالب  
احواله فى ان لا يخلو  
عن الوحي والرأى  
ضرورى فوجب  
تقديم الطلب لاحتمال  
الاصابة فالبا كالتميم  
لا يجوز فى موضع  
وجود الملة غالباً الا  
بعد الطلب وصار  
ذلك كطلب النص  
النازل الخفى بين  
النصوص فى حق  
سائر المجتهدين ومدة  
الانتظار على ما رجع  
نزوله الا ان يخاف  
الفوت فى الحادثة  
والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع والدرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (وما اتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سبقت كانت من سننه وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء وبأمره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع وتتفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يمكن لبعثته واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها \* ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل المبعث فابي بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى \* وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كآغازي وعبد الجبار وغيرهم ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبت لني فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها \* وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاة على ما ذكر صاحب الميزان او مبعث نبي آخر على ما ذكر شمس الأئمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه ببيان الرسول المبعوث بعده \* وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها قبل اهل

وما اتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قضى الله تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب ورواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك بيان في القرآن  
او السنة \* وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيدو الشيخان  
وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا وبيان  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما  
ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب  
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب  
لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وادلووا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما  
عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جاعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا \* احتج الاول اى  
الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهى قوله تعالى \* اولئك الذين هدى الله \* يعنى الانبياء  
الذين ذكروا فهدى الله اى فاختص هديهم بالافتداء ولا تقتدا لأبهم والهاء لا سكنت يوقف  
عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية  
عن المصدر اى اقتدا الافتداء كفى الدماء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام  
بالافتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب  
عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرائع ان الله تعالى وصف  
المتقين بالايمان واقام الصلوة وابتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون  
بالغيب ويقومون الصلوة وما رزقناهم ينفقون ثم قال \* اولئك على هدى من ربهم \* وقوله تعالى  
\* ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا \* و الامر لا وجوب وقوله تعالى \* انا انزلنا التوراة فيها  
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا \* والنبي عليه السلام من جعلتهم فوجب عليه الحكم  
بها وقوله جل جلاله \* شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا \* والدين اسم لما يدان الله تعالى من  
الايمان والشرائع وبالمعقول وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من  
ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شريعة لا يخرج من ان يكون معمولا بها  
بعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها \* يوضحه ان ما ثبتت شريعة لرسول فقد ثبتت  
حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ماهو مرضى عند الله عز وجل فاعلم  
كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واذا بقى مرضيا  
كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثانى وكان بعث الثانى مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة  
في قوله تعالى اخبارا \* لان فرق بين احد من رسله \* لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله  
تعالى \* واتزلنا اليك الكتاب \* اى القرآن \* بالحق \* صدقا لما بين يديه من الكتاب \* اى لما قبله من  
جنس الكتب السماوية ومهمنا عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التى خلت قبله فتبين  
بهذا ان الاصل في شرايع الوصل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ  
\* وذكر في الميزان ما ينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لاشريعة  
من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله  
تبارك وتعالى اولئك  
الذين هدى الله فبهديم  
اقتده والهدى اسم  
يقع عن الايمان  
والشرائع ولانه ثبت  
حقيقته دين الله تبارك  
وتعالى ودين الله تعالى  
حسن مرضى عنده  
قال الله تبارك وتعالى  
لا تفرق بين احد من  
رسله وقال مصداقنا  
بين يديه من الكتاب  
ومهمنا عليه فصار  
الاصل هو الموافقة  
واحتج اهل المقالة  
الثانية بقول الله تبارك  
وتعالى لكل جعلنا  
منكم شرعة ومنها  
جا لان الاصل  
في الشرايع الماضية  
الخصوص في المكان

نوحا اضافة الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعا الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقاء الشريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهاء بوفات الرسول المبعوث الا تى بها فيؤدى الى التناقض تعالى الله عن ذلك \* واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهاء بوفاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايتها الناس شريعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية لخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل \* الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتل لخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بني اسرائيل ومن بعث اليهم \* الا ان يكون متصل بقوله تحتل لخصوص اى الا ان يكون احد الرسولين تبعاً للاخر فيجئئذ لا يثبت لخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعاً لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فان له لوط وكذلك هارون كان تابعاً لموسى عليهما السلام في الشريعة ورداه كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيراً من اهلي هارون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل لخصوص في المكان يعنى كما احتملت لخصوص في المكان تحتل لخصوص في الزمان \* قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال \* اعطيت خصالا لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاجر وقد كان النبي قبلى بعثت الى قوم \* الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا بعث نبي آخر فانه كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو اكل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ايدعوا الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعوا الى العمل بشريعة من قبله \* واحتج اهل المقالة الثالثة

الترى انها كانت  
يحتمل لخصوص  
في المكان رسولين بعثا  
في زمان واحد في  
مكانين الا ان يكون  
احدهما تبعاً للاخر  
كما قال في قصة ابراهيم  
عليه السلام فان له  
لوطا وكما كان هارون  
لموسى عليهما السلام  
فكذلك في الزمان  
ايضا فصار  
الاختصاص في  
شرايعهم اصلا الا  
بدليل واحتج اهل  
المقالة الثالثة بان النبي  
صلى الله عليه وسلم  
كان اصلا في الشرايع  
وكانت شريعته عامة  
لكافة الناس وكان  
وارثا لما مضى من  
محاسن الشريعة  
ومكارم الاخلاق قال  
الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في  
 الشرايع بدليل ما ذكر شمس الأئمة رجه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالصدق في قوله عن  
 وجل \* واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم  
 لتؤمنن به \* من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف  
 نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل من تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له  
 وهو بمنزلة القلب بطبيعة الرأس ويذمه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا  
 بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته  
 وخط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه  
 التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا \* فان قيل ان  
 الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله \* قلنا  
 لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور هي تابعة له ولا يمنع عن كونه  
 اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة  
 القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة  
 مقصودة بالايجاد والمقصود كما لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج  
 فتمهد اصل النبوة بادم ولم يزل تنمو وتكتمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم  
 فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى الكمال  
 صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال  
 نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته  
 عامة لكافة الناس على ما قال به وما ارسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه  
 مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل  
 تابعا له \* والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة  
 محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاسم  
 الدجال والقتال لم يكن مضموعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع  
 ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لمضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا  
 الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة  
 لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا  
 للوارث وعضا فاليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا \* ومحاسن الشريعة مثل ايجاب  
 شكر النعم ويجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها وكرام الاخلاق مثل العفو  
 عند القدرة والاحسان الى المسبي \* وكظم الغيظ على ما تضمنه بيانها كتاب محاسن الشريعة وكتاب  
 كرام الاخلاق \* وقيل كرام الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه \* ووصل من يقطعه  
 والعفو عن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السنائي \* انك سميت

ثم اورثنا الكتاب  
 الذين اصطفينا من  
 عبادنا ورأى رسول  
 الله صلى الله عليه  
 وسلم في يد عمر رضی  
 الله عنه صحيفة فقال  
 ما هي فقال التوراة  
 فقال اتهو كون انتم  
 كاتهو كت اليهود  
 والنصارى والله لو  
 كان موسى حيا لما  
 وسعه الاتباعي فصار  
 الاصل الموافقة والا  
 لفة لكن بالشرط  
 الذي قلنا ومعروف  
 لا ينكر من فعل النبي  
 صلى الله عليه وسلم  
 العمل بما وجد صحيفا  
 فيما سلف من الكتب  
 غير محرف الا ان ينزل  
 وحى بخلافه فثبت  
 ان هذا هو الاصل

ندادذر بخشش وانك بايت برندسر بخشش \* وانك زهرت دهد بدوده فند \* وانك از توبر دند  
ويوند \* تاشوى در جهان وصل و فراق \* دفترى از مكارم اخلاق \* ثم استدل على ان  
نبينا كان اصلا بالحديث المذكور فى الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما سمعه الا  
اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعبث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لو كانوا  
احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتهوك والتحير والتحول ايضا مثل  
التهور وهو الوقوع فى الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله  
وكان وارثا بمعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل فى الشرايع  
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى  
قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحققا للمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل  
النبي عليه السلام اى من شأنه العمل بما وجد صحبنا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم  
اليهوديين الذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا الحق باحياء سنة ما توها على وجوب  
الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد فى شرائط الاحصان  
لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا اى ما قلنا من الموافقة  
والالفة الشرط المذكور هو الاصل \* وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول  
الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للاختار من الاقوال بهذا الشرط  
الذى ذكرنا وهو ان يعص الله تعالى اورسوله من غير انكار \* قوله قال الله تعالى - مله  
ايكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا مله ابراهيم تصلان  
بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة ثبتت بهذين النصين ان هذه الشريعة مله ابراهيم وقد  
امتنع ثبوتها مله للحال لما ذكرنا فى القول الثانى فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فثبتت  
حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كامال الموروث مضاف الى الوارث الحال  
وهو عين ما كان لميت لاملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث  
فكذلك الشريعة فى حق الانبياء عليهم السلام كذا فى التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج  
محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج فى تصحيح المهاياة واقسمه بقوله تعالى فى  
قصة صالح ونبثهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم  
انه ما احتج به الابد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام  
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاشرايع من قبله ثم قيل ان المهاياة فى المنفعة والقسمة فى  
العين وان قوله ونبثهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب  
يوم معلوم دليل على جواز المهاياة والصحيح انهما بمنزلة المترادين ههنا فان المراد قسمة  
الماء بطريق المهاياة فان شمس الائمة رجه الله ذكر ان محمدا استدل فى كتاب الشرب على  
جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين \* والمهاياة مفاعلة من  
الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتمى للشئ كان المنهائين لما تواضع على امرضى كل واحد

الا ان التعريف من  
اهل الكتاب كان  
ظاهرا وكذلك الحسد  
والعداوة والتليس  
كثير منهم ووقعت  
الشبهة فى نقلهم  
فشرطنا فى هذا ان  
يقص الله تعالى او  
رسوله عليه السلام  
من غير انكار احتياط  
فى باب الدين وهو  
الختار عندنا من  
الاقوال بهذا الشرط  
الذى ذكرنا قال الله  
تبارك وتعالى مله  
ايكم ابراهيم وقال  
قل صدق الله فاتبعوا  
مله ابراهيم حنيفا فعلى  
هذا الاصل يجرى  
هذا وقد احتج محمد  
رجه الله فى تصحيح  
المهاياة واقسمه بقول  
الله تعالى ونبثهم ان  
الماء قسمة بينهم وقال  
لها شرب ولكم شرب  
يوم معلوم فاحتج  
بهذا النص لاثبات  
الحكم به فى غير  
النصوص عليه بما  
هو نظيره فثبت ان  
المذهب هو القول  
الذى اخترناه والله  
اعلم وما يقع به ختم  
باب السنة



(باب متابعة اصحاب)

(النبي عليه السلام)

(والاقتداء بهم)

قال ابو سعيد البردعي

تقليد الصحابي واجب

يترك به القياس قال

وعلى هذا ادركنا

مشايخنا وقال الكرخي

لا يجب تقليده الا فيما

لا يدرك بالقياس وقال

الشافعي رحمه الله

لا يقلد احدهم ومنهم

من فصل في التقليد

فقلد الخلفاء رضى الله

عنهم وقد اختلف عمل

اصحابنا في هذا الباب

فقال ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله ان اعلام

قدر رأس المال ليس

بشرط وقد روى عن

ابن عمر رضى الله عنهما

خلافه وقال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما

الله في الحامل انما

نطلق ثلاثا السنة وقد

روى عن جابر وابن

مسعود خلافه وقال

ابو يوسف ومحمد في

الاجير المشترك انه

ضامن ورويا ذلك

عن علي وخالف ذلك

ابو حنيفة بالرأى

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب \* وفي الطلبة المهايأة مقاسمة المنافع وهى ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك النصف المفرز وذلك بذلك النصف وهذا يكله في كذا من الزمان وذلك بكله في كذا من الزمان بقدر الاول \* بما هو نظيره اى فيما هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبر والبيت الصغير \* قوله وما يقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم)

لان في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بأخر اقسام السنة اذ شبهه بعد الحقيقة في الرتبة \* لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مقنيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله ابو عذبة القياس وهو مختار الشيخين وابى اليسر وهو مذهب مالك واجد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واثني عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم اولي استنبط واراؤهم اولى من اراءنا عندنا لانفسنا \* ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى \* فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما اولى \* وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والا كبرقياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده وبعده عين التفسير \* وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضى الامام ابى زيد على ما يشير تقريره في التقيوم \* وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لا يقلد احدهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب \* وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفى والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى \* ومنهم اى من العلماء \* من فصل التقليد اى في تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى في الفضيلة والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابى منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف عمل اصحابنا) يعنى اباحنيفة وابو يوسف ومحمد ارحم الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام

قدر رأس مال السلم أى تسمية مقداره ليس بشرط أى فيما إذا كان رأس المال مشارا لان الإشارة  
ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالإشارة فعملا  
بالقياس \* وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة فان اباحنيفة رجه الله شرط الاعلام فيما  
ذكرنا لجواز السلم وقال باطنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف  
رجهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها  
غير مرجو الى زمان وضع الحمل كاهو غير مرجو في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز  
ان يقام الشهر في حقها قام الطهر او الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف  
بمدة الطهر لان الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر في حقها مقام  
تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رجه الله لانطلق للسنة الواحدة بلغنا ذلك عن جابر  
وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك  
وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان  
الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق  
الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق \* وروى ذلك اى وجوب  
الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف  
ذلك اى المروى عن على ابو حنيفة رجه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كلاجير  
الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر و ضمان شرط لان الثالث لهما و ضمان الجبر  
يجب بالتعدى والتقويت و ضمان الشرط يجب بالمقد ولم يوجد التعدى والتقويت لان قطع  
يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين  
امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالودبعة ( قوله وقد اتفق عمل اصحابنا ) يعنى المتقدمين  
و المتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى  
فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدروا  
اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابي العاص الثقفى كذا ذكر شمس الأئمة في اصول  
الفقه الا ان النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم  
ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اى  
تعدى الحيض عن انس و عثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا فى الميسوط فقال روى  
ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره  
عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود و عثمان بن ابي العاص الثقفى و انس بن  
مالك رضى الله عنهم \* وفسدوا ثراء ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس  
يقضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك فى المبيع قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع  
بما شاء كالبيع من غيره و كالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عايشة رضى الله عنها وهو ما روت  
ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا  
بالتقليد فيما لا يعقل  
بالقياس فقد قالوا فى  
اقل الحيض انه ثلاثة  
ايام واكثره عشرة ايام  
وروى ذلك عن انس  
وعثمان بن ابي العاص  
الثقى وفسدوا ثراء  
ما باع باقل مما باع عملا  
بقول عايشة رضى  
الله عنها فى قصة زيد  
بن ارقم رضى الله عنه

ثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بثمانية فقالت عائشة رضی الله عنها بشما شريت واشتريت ابغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحببه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف نتر كنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالرأى فعمل ان ذلك كالمسجوع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذار زيد اليه دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه \* ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به اى بقول الصحابي فيه جلا لقوله على التوقيف اى السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما تنقل اليها روايتهم وفي حل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع من ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع \* فان قيل يجوز انه انما افتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالا جتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر \* الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسجوع لكان حجة عليه \* والار ترى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس \* قلنا هذا يحمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك \* ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل \* فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة تلك الوساطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه \* فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التوقيف \* والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به جلا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه الصلاة والسلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة فاما فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماحه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن  
 دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان تخللها اثر في الضعف على انا لانسل ان الفتوى فيما  
 لا مدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كأنقل عن الصحابة \* بل انما  
 افتوا بنص ظهر لهم اى برأى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للقياس فيه  
 لقلنا انه مبنى على نقل وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت \* فان قيل قد قلتم في المصادر  
 بالرأى من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالنسب ثمان عشرة سنة او  
 بسبع عشرة سنة بالرأى وقدر مدة وجوب منع المال من السفية دفع المال الى السفية الذى  
 لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقدر ابو يوسف ومحمد رحمه الله مدة  
 تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأى وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر به البئر هند  
 وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذه اثنين فساد قول من يقول انه لا مدخل للرأى في معرفة  
 المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التى تثبت  
 لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان  
 المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركات في الصلوات مما لا يشك على احدانه لا  
 مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه \* فاما ما استدلتهم به  
 فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فاننا علم ان ابن عشر سنين لا يكون بانفا  
 وان ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في ازالة  
 التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة  
 فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا \* وكذلك حكم دفع المال الى السفية  
 فان الله تعالى قال فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقالوا لانا كلوها اسرافا  
 وبدارا ان يكبروا فوقع الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك  
 ما يعرف بالرأى وقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا  
 في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية تدقن له بصفة الكبر ونعلم اناس  
 رشدا منته باعتراب انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه  
 المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او  
 ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من  
 المدة فاعتبر الرأى فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس \* فاما حكم طهارة البئر بالزح فانما عرفنا  
 بانار الصحابة بان فتوى على وابى سعيد الخدرى رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك  
 من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فقد بينا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول  
 الفقه لشمس الأئمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن  
 الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا  
 لا وجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي  
 ان القول بالرأى من  
 اصحاب صلى الله  
 عليه وسلم مشهور  
 واحتمال الخطأ في  
 اجتهادهم كائن لا محالة  
 فقد كان يخالف بعضهم  
 بعضها وكانوا لا يدهون  
 الناس الى اقوالهم  
 وكان ابن مسعود  
 رضى الله عنه يقول  
 ان الخطأت فن  
 الشيطان واذا كان  
 كذلك لم يحز تقليد  
 مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم \* والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولولم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم المخالفة بأراهم ولو جب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطبيا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع \* وقال ابن مسعود رضى الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت \* واذا كان كذلك اى واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليد مثله اى تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذى هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب والسنة والاجماع وذلك الاصل موجود فى حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل فى ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ايس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجب الاقتداء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام \* صحابي كالنجوم بايهم اقتديتم \* فقال لاجحة لهم فى ذلك لان المراد الاقتداء بهم فى الجرى على طريقته من اخذهم الحكم من الكتاب او لاثم من السنة ثم استعمال الرأى والاجتهاد فيما لانص فيه لاتقليدهم فى اقوالهم \* الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما بهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لان نفس النجم يوجب ذلك \* قال القاضى الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأى بعد الكتاب فى السنة فيجب الاقتداء بهم فى ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) اى ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدلل بقوله عليه السلام \* عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى \* وبما روى فى هذا الباب اى باب الاقتداء والتقليد \* من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا \* من وجوب تقليدهم كلمة من فى ما بيان للاختصاص وفى من اختصاصهم بيان بما روى معنى التمسك هو الاحاديث التى رويت فى اختصاصهم بالفضائل التى توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام \* عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ورضيت لامتى ما رضى لها ابن ام عم عبد

بل وجب الاقتداء بهم  
فى العمل بالرأى مثل  
ما عملوا وذلك معنى  
قول النبي عليه السلام  
صحابي كالنجوم الخبر  
ومن ادعى الخصوص  
احتج بقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
اقتدوا بالذين من بعدى  
ابى بكر وعمر وربما  
روى فى هذا الباب من  
اختصاصهم مما دل  
على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل  
واقرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة  
على وجوب الاقتداء \* مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابوعبيدة  
امين هذه الامه وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد  
عيسى فلينظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله ( ووجه قول ابي سعيد اخرج القائلون بوجوب  
التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار  
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا  
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة  
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لاتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول  
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون  
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك ااتباع البعض  
فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر  
كذافي الميزان \* وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضى الله عنهما ان معنى قوله والذين  
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة \* وقيل يقتدون  
باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدماء  
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم \* واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع  
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى  
بالرأى عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذ لم يجد اشتغل  
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله \* وذلك اى السماع اصل \* فيهم مقدم على الرأى يعنى  
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آتاء الليل واطراف النهار فكان السماع  
اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدليل قوله ( وكانوا يسكتون عن  
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبينا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على  
انه بناء على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى  
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من  
باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لغير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحجب  
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدا على الرأى الذى ليس عند صاحبه  
خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأى من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر  
الواحد على القياس \* والثاني واليه اشار الشيخ بقوله واحتمال فضل اصابتهم ان قوله  
ان كان صادر عن الرأى فرأى الصحابة اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله  
صلى الله وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي ترات فيها النصوص والمحال

ووجه قول ابي سعيد  
ان العمل برأيهم اولى  
لوجهين احدهما  
احتمال السماع  
والتوقيف وذلك  
اصل فيهم مقدم على  
الرأى

التي يتغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبيت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم \* وقوله لو اتفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتى الى غير ذلك من الاخبار ومثل هذه القضية اثر في اصابة الرأي وكونه ابعدهن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيهم على رأينا لزيادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرناها \* وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر الاتحاد وكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم دلي السواء ومشاورة كل واحد قرانه في كل مسألة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لو صل بينا من جهة لتابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى \* وبما ذكرنا خراج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده \* لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا \* واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه \* وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فمنوع لان عند ابي جنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأي المعنى المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا يخفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما انتقل ذلك اليه بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة \* فان قيل ليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقوما على تأويل غيره واما يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه الغنوم معاني الكلام ولا مزبلة لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون  
عن الاسناد ولا احتمال  
فضل اصابتهم في  
في نفس الرأي فكان  
هذا الطريق هو  
النهاية في العمل بالسنة  
ليكون السنة بجميع  
وجوهها وشبهها  
مقدما على القياس ثم  
القياس باقوى  
وجوهه حجة وهو  
المعنى الصحيح باثمه  
الثابت شرعا فقد  
ضيق الشافعي عامة  
وجوه السنن ثم مال  
الى القياس الذي  
هو قياس اشبه وهو  
ليس بصالح لاضافة  
الوجوب اليه فاهو  
الاكثر ترك القياس  
وعمل باستصحاب الحال  
فجعل الاحتياط  
مدرجة الى العمل  
بلا دليل

فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله اليهم انشئ الذين بكماله  
وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه ﴿ ٢٢٤ ﴾ بحر عميق لا يقطع كل سائح والشروط

كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مساله فاما اذا اختلفوا في شئ فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما بين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض ببعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايهما شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الابدليل على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يراجهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد \* ولا يقال هذه امور باطنة واما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع بتعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأى اعتبار الظاهر فقد كان الاول أولى كذا قرر الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اي ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول ويجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون المسنة يجمع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اي ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهي الاخالة والسنة والطراد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها \* فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم يرتقليد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع \* لاضافة الوجوب اي ثبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اي لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثاله من نقاة القياس \* فجعل اي الشافعي الاحتياط فانه رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا \* مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفيما صله شبهة اي في اصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبه اولى او جعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس وانه ظهر وليس بثبت وفيما صله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما شبهة في طريقها \* قام الشرع بخصاله اي ملتبسا بخصاله وهي محامدته واحكامه فان قيل انكم قد تم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قد تم القياس على حقة السماع في حديث المصترات وامثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر فلما ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة \* وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من قهائهم فيما يخالف القياس حجة بتركه القياس \* وفي شرع البيوع في مسألة اشترط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا \* وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

(كالجموم)



كالجموم اهل البصر منهم اى اهل الرأى وهم الفقهاء \* واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا وعلى احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه \* ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه فى حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لم ينفذ منه انسداد باب الرأى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولينا حافظ الملقب والدين قدس الله روحه فى بعض الحواشى \* ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى كذا \* وذكر فى الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول فى حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت ممن لا يقع بها البلوى والحاجة لكل فليكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من حقها الاشتهار لاحالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى بعمامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاع يجب العمل به على العرف فى الاجاع \* وكذا اذا اختلفوا فى شئ فالحق لا يبعدوا فاولهم الى آخر ما ذكر فى الكتاب \* وذكر فى بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم يتقل من غيره تسليم ولا انكار وورد اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجاعا فلا يجوز خلافه \* ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بابها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر فى باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يجز نقضه الا بدليل فوجه فوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله \* كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة فى هذا المثال اى متساوون وذكر فى المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله ( وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة ) كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشریح ومسروق وعلقمة كان مثلهم فى هذا الباب اى مثل الصحابة فى وجوب التقليد عند البعض \* ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله فى شرح ادب القاضى ان فى تقليد التابعى عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب \* والثانية ما ذكر فى النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافى فى زمن الصحابة وزاجهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم من اجتهاد اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر واولا القضاء فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه فى زمن الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم من اجتهاد اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول الاول ان شريح يخالف عليا فى رد شهادة الحسن وكان على يقوله فى الثورة قل ابا العبد الابظرو خلف مسروق ابن عباس فى النذر بنجر الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل فى جعلتهم رضى الله عنهم اجمعين

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لايه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم  
 في النذر بذبح الولد فاجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل  
 فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن  
 جبير فهو اعلم بهما منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال  
 سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون  
 الى اقوالهم ويعدونهم من جللتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة  
 \* وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى  
 ببركة صحبة النبي عليه السلام وذاتك مفقودان في حق التابعى وان بلغ الاجتهاد وزاجهم  
 في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى  
 وزاجهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعانى التى بنى عليها وجوب  
 التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة  
 في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال \* وذكروا شمس الائمة رجه الله انه لا خلاف في ان  
 قول التابعى ليس بحجة على وجه يتركه القياس فقدر وينا عن ابى حنيفة رجه الله ما جاءنا  
 عن التابعين زاجناه يعنى في الفتوى فنفتى بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله  
 هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به  
 وعند الشافعى لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النواجر والشيخ اعتبرها واثبت  
 الخلاف \* فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فافائدة ذكر ابى حنيفة اقوالهم في المسائل \*  
 قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول بغيره بل سببه غيره فيه وانه واقفه فيه من هو  
 من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم \* والا يظن هو الذى في شقيقه بظارة وهى هنة نابتة  
 في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد \* وقيل الا يظن الصغار الطويل اللسان وجعله عبدا  
 لانه وقع عليه سببا في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

(باب الاجماع)  
 ٢ الكلام في الاجماع  
 في ركنه واهلية من  
 يعتد به وشرطه  
 وحكمه وسببه واما  
 ركنه فتومان عزيمة  
 ورخصة اما العزيمة  
 فالتكلم منهم بما يوجب  
 الاتفاق منهم او شرو  
 هم في الفعل فيما كان  
 من بابه

(باب الاجماع)

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا  
 \* فاجمعوا امركم \* اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام \* لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل \* اى  
 لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين  
 المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يتصور الا من الاثنين فما  
 فوقهما \* وفي الشريعة قبل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور  
 الدينية \* واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد  
 عليه السلام جلة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض  
 الامة لا كلها وليس هذا مذهبنا لاحد وبانه غير طردقانه ولو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

(على)

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه \*  
 وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي او عرفي كان اجاعا مع خروجهما  
 عن هذا الحد لكونهما غير دينيين \* واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون  
 الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجاعا  
 غير مسلم عند هذا القائل \* وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجاع على حكم من امور  
 الدين عقلي او شرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين  
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول  
 او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد  
 واحترز بلفظ المجتهدين معر فاللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم  
 وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله في عصر عن ابهام  
 ان الاجاع لا يتم الا بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم  
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام  
 العقلية والشرعية \* ثم انفة اذ الاجاع متصور \* وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة  
 تصور انعقاد الاجاع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجاع في مشارق  
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع  
 تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لا بد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث  
 ولا بد للاجاع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير  
 على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه تمتنع عادة ايضا  
 لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد \*  
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجاع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون  
 متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة  
 لوجد ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا  
 لم يكونوا مجتدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع  
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالا اجاع في مثالنا فانه اغنى عن ذكره وكذا  
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لافيا هو حل منه بحيث لا يختلفون  
 فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد وبطل جميع ما ذكروا بالوقوع وانا  
 نعم علما لمرآ فيه باجاع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجاع  
 جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجاع جميع الشافعية على بطلان النكاح  
 بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة \* واذ اثبت انه متصور بل واقع لا بد من بيان  
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجاع واهلية من يعتقد الاجاع به اى برأيه  
 او بقوله اذ لا بد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من الامل \* وشرطه وهو ما يكون الاجاع

لان ركن كل شى ما  
 يقوم به اصله والاصل  
 فى نوعى الاجاع  
 ما قلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الـاهل \* وحكمه اى الاثر الثابت به \* وسنبيه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمسئند الاجماع \* عزيمته وهى ما كان اصلا فى باب الاجماع اذا العزيمة هى الامر الاصلى \* ورخصة وهى ما جعل اجماع الضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل فى الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحرير الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب فى الزروع والثمار وما شبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رجه الله \* واذكر فى القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا يعقده الاجماع كان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان يعقده الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله \* واذكر فى الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شىء كما جتمعهم على الاربعة قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ما سئنه وصوره المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عندا اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعزمه اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع واذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار فى غير حالة التقية وبعده مضى مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك التكبير فى حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل \* ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم فى معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان اباهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لم يكن عليهم تكليف فى معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء \* واما اذا كان عليهم تكليف فى معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر فى الحادثة وكذلك فى الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهي عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى \* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر \* وما يؤدي الى المحال فاسد \* فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة \* وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فرفنائه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة \* ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب. وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري \* ويحكي عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع \* ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا \* وقوله لا بد من النص اى من التنصيص على الحكم من الكل اثبت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا \* ولا يثبت بالسكوت اى لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت \* احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول \* اما الآثار فما روى في حديث ذي اليمين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو اليمين ولو كان ترك التكبير دليل الموافقة لا كتفي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة \* وما روى عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم يجعل يقينك شكا وعلك جهلا ارى ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعم لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى سألته واستجاز على رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم \* وما روى ان امرأة فاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنها انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها لينعها عن ذلك فاملصت من هيئته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوك قربتك

ولا يثبت بالسكوت  
وحكى هذا عن  
الشافعي رحمه الله قال  
لان عمر رضي الله عنه  
شاور الصحابة في مال  
فضل عنده وعلى  
ساكت حتى قال له  
ماتقول يا ابا الحسن  
فروى له حديثا في قسمة  
الفضل فلم يجعل سكوته  
تسليما وشاورهم  
في املاص المرأة  
فاشاروا بان لا غرم  
عليه وعلى ساكت فلما  
سأله قال ارى عليك  
الغرة ولان السكون  
قد يكون مهابة كما قيل  
لابن عباس رضي الله  
عنهما ما منعك ان تخبر  
عمر بقولك في العول  
فقال درته وقد يكون  
للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقنى فقد استبجاز على السكوت مع اضمار  
 الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه \* واما المعقول  
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس  
 رضى الله عنهما لما ظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلافت هذا في زمن عمر وانه كان يقول  
 بالعول فقال كان رجلا مهيبا فبهته وفي رواية منعنى عن ذلك درته \* وقد يكون للعامل لانهم  
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهد او سياسة الرعية او اجتهادوا فلم يؤدوا جتهادهم  
 الى شىء فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا اللانكار في المجتهدين  
 معنى ليكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالمقضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها  
 برأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون  
 ليكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانتكار مصلحة  
 احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى  
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شىء لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف  
 \* واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهر اعلى الموافقة  
 فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس \* وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر  
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة لانه لا يكون اجماعا مقطوعا به  
 للاحتتمالات المذكورة \* ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعه الاكثر فاذا كان  
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره  
 من الكل \* واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل  
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانتكار اقتناعا عليه  
 \* قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا نكر عليهم ذلك ولا يكون  
 سكوتنا رضاهما بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مأمومة من الاعتراض \* واما  
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان المصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى  
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد  
 لا يدل ذلك على الاجماع \* واما الجبائى فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة  
 لانه لا يعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتناول  
 يعد ونخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر نذا كبر الواقعة والخوض فيها لم يتصور  
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهم هذا اظهر ابن عباس خلافة  
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا قوله ( ولنا  
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر ) الى آخره وبيانه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط  
 لانقضاء الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قول ادى  
 الى ان لا ينقذ الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا شرط النطق منهم  
 جميعا متعذر غير معتاد  
 بل المعتاد في كل عصر  
 ان يتولى الكبار  
 الفتوى ويسلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريق المعرفة بالحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان التمدد كالمتمنع ثم تعليق الشيء بشرط هو متمنع يكون نفيًا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤن فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقيين كافيًا في انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات \* ويانه انا انما نجعل سكوت الباقيين تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس فالذي يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لانه امتناع عن اظهار الحق وتركه لواجب احتشاماً للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابه فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقاً \* وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض او بعد الاشتهار اذا الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضاً ايضاً اي جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل ايضاً كما هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطها احتمال السكوت الخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باسقاطها \* ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فتمين وجه التسليم فيه \* بينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالتسليم عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام مكلفاً يقول قولاً في احكام الشرع فسكت كان سكوتهم تقريراً منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالصدق له في ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقيين اجاماً صحيحاً في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجاماً في الفروع ايضاً المعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيباً فيما ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه فلولا يكن القول المنتشر معتقداً للباقيين لظهر خلافهم وانتشر الا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولاً لانفسهم \* فان قيل ان العلماء الخنفين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحتمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله فكذا فيما نحن فيه \* فلنا قد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل  
السكوت تسليماً بعد  
العرض وذلك  
موضع وجوب  
الفتوى وحرمة  
السكوت لو كان  
مخالفاً فاذا لم يجعل  
تسليماً كان فسقاً او بعد  
الاشتهار والاشهار  
ينافي الخفاء فكان  
كالعرض وذلك  
ايضاً بعد مضي  
مدة التأمل وذلك  
ينافي الشبهة فتعين  
وجه التسليم واما  
سكوت على فاما كان  
لان الذين اقتصروا  
بامساك المال وبان  
لاغرم عليه في املاص  
المرأة كان حسناً

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل  
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل  
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم  
انكار\* والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك معلوم  
وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما  
نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت  
على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة\* وذكر بعض  
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على  
الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء اما لانهم لم يجتهدوا  
او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز  
ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجهم الغفير في حادثة نزلت خلاف  
العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر  
عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد  
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لولم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا  
فلم يؤد اجتهادهم الى شئ لان ذلك يؤدى الى خفاء الحق مع ظهور طرفة على جميع الامة  
وهو محال\* ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان  
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهبة والثقة تعليق  
باطل لانهم قد كانوا يظهر الحق ولا يهايون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه  
الاخير وتبين انهم انما سكتوا الرضاء بما ظهر من القول فصار كالنطق\* فان قيل يجوز انهم  
سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب\* قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف  
عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعامة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمنظرتهم  
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على  
ما يعرف في موضعه\* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع  
لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع  
من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس\* قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول  
من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان ثبت  
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق\* ويمكن ان يقال الفرق  
ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولاً كالاخص  
والمفسر دون الحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه  
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق\* ولا يقال لو كان قطعياً يلزم ان يكفر  
باجحاده او يضل كجاحد سائر الحجج القطعية\* لانا نقول انما لم يكفر لكونه



متمسكا بدليل يصلح شبهة\* الا ترى ان موجب العام قهقري عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة تم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس بما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بما سالك المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه اى على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها وحسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذ ما يوجد منه خيانة بطريق البائنة ولا بطريق التسبيب\* الا ان اى لكن تعجيل الامضاء فى الصدقة اى تعجيل قسمة الغنمية وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالى ويتولى الامام قيمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات\* والتزام الغرم اى عزم الغرة من عمر رضى الله عنه صيانة عن ائيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنها عن مستحقها لو هووم عسى لا يقع وخوف امرأة مسلمة من غير جنابة تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك\* ودعاها اى على نفسه بحسن اثناء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما يحمل من الهمة وهو كتأخير اداء الزكوة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عنه. ثم لا يجب اظهار الخلاف فعرنا انه بمعزل مما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه\* وبعد اى بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ما رقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى اى بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل فى الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما فى ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم\* واذ كررتمس الاثمه رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف فى الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته فى الابتداء على انه لتجربة افهامهم اول تعظيم الفتوى التى يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليروى النظر فى الحادثة ويميز من الاشتباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رآيه من الجواب قيل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله (واما حديث الدرّة) وهو قول ابن عباس منعنى درته فقير صحيح لانهم كانوا يناظرون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرّون اظهاره نصحا والسكوت عنه غشاقى الدين والمناظرة فى مسألة العول كانت مشهورة بينهم فن البعيد ان

الان تعجيل الامضاء  
فى الصدقة والتزام  
الغرم من عمر صيانة  
عن القيل والقال  
ورعاية لحسن اثناء  
وبسط العدل كان  
احسن فيحل السكوت  
عن مثله وبمدفان  
السكوت بشرط  
الصيانة عن الفتوى  
جائز تعظيما للفتيا  
وذلك الى آخر المجلس  
وكلامنا فى السكوت  
المطلق فاما حديث  
الدرّة فقير صحيح  
لان الخلاف والمناظرة  
بينهم اشهر من ان  
يخفى وكان عمر رضى  
الله عنه ابن للحق  
واشد انقيادا له من  
غيره وان صح فأويله  
ايلاء العذر فى الكف  
عن مناظرته بعد ثباته  
على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم بهابله مع ان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غض يا غواص شذنته اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهانته ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم مالم يقولوا ولا خير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى عبوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا رغبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل \* وَاْتَيْتُمْ آحْدَبِينَ قَطَارًا \* فتمننا بما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته \* وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافي بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر \* وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى \* والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم \* بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدعاه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتتبع القرط بالقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وجدتم وآويتا وطرديم \* واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته بهابله فنبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فئاويله ابلاء العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهم وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران \* بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم القائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشامه لقوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان السكوت يدل على الوفاق ويعقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهى ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقاويل محصورة كان ذلك اجاماهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعنى اصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاخلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتى من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعنى اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عاورياها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذا محتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسوية الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما أدى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعنى اصحاب النبي عليه السلام كان اجاماه على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كالولم يستقر الخلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ماذ كروا من الاقوال هو الثابت لاغير لان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالمحتمل \* وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة في الجدمع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسما من المال فاقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في الصورتين وقيل ثلث ما سبق في الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وهى امرأة وابوان وثلث الباقي في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والممانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا اتفقا لزم الجواز لانفساء الممانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بقبضها فيهما \* والثالث وافق كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا \* ولكننا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لاسنين \* فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولو جب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولا يجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفا فقط فجاوز احداث قول آخر يقتضى جوازا لا خذبه وقد منعوا منه \* ولا يقال اما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لا يؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث \* لانا نقول لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو فاسد \* ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجوز القول به حقيقة اذا اجتهدا الخطأ فعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقة بطلان ما اجتمعوا عليه \* لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفه اى اجماع كان وهو باطل \* وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسوية الاجتهاد \* قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في قول ثالث فلان تادته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرير الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد تقرير الخلاف

ولكننا نقول ان  
الاجماع من المسلمين  
حجة لا يعدوه الحق  
والصواب يقين واذا  
اختلفوا على اقوال  
فقد اجمعوا على حصر  
الاقوال في الحادثة  
ولا يجوز ان يظن بهم  
الجهل فلم يبق الا ما قلنا  
وكذلك اذا اختلف  
العلماء في كل عصر  
على اقوال فعلى هذا  
ايضا عند بعض  
مشايخنا وقد قيل ان  
هذا يخالف الاول انما  
ذلك للصحابة خاصة  
رضى الله عنهم اجمعين  
وكذلك ما خطب به  
بعض الصحابة من  
الخلفاء فلم يعترض عليه  
فهو اجماع لما قلنا والله  
اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم  
تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه فيكون فاسدا  
\* فان قيل ان مسروقا احدث في مسألة الحرام وهى ما اذا قال لامرأته انت على حرام قول آخر  
بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالى احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعنى  
انه ايس بشئ واحد محمد بن سيرين فى ام وزوج او زوجة واب قولنا ثلثا بعد اختلاف  
الصحابة فيها على قولين وهما استحقاتها ثلث كل المال فى الصورتين او ثلث الباقي فى الصورتين  
فقال لها ثلث الكلى فى امرأة وابوين وثلث الباقي فى زوج وابوين واقربهما سائر العلماء  
ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز \* قلنا يجوز ان يكون  
احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم فى مهلة النظر فيجوز احداث  
قول آخر مع انهما كانا معا صريحا للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد فى زمانهم فلا ينقد لهم اجماع  
بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتها الصحابة مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما محجوجان باقوال  
الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتها الاجماع قوله (وكذلك) اى وكما خالف الصحابة  
اختلاف العلماء فى كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان  
الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا  
ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا \* انما ذلك اى رد  
القول الحادث مختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقة فى الدين ما ليس لغيرهم  
ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم  
وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكتنصيب البعض وسكوت الباقيين ما خطب به بعض  
الصحابة من الخلفاء اى بين حكماء من احكام الشرع فى خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا  
من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا  
الاترى ان اباذر قال لعمر رضى الله عنهما فى خطبته لا يقبل قولك لالك خالفت النبي وابا بكر  
فانى مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا قدر واحد فاعتذر  
عمر وقال ان فى احديهما دواء وفى الاخرى طعاما \* وقسم عمر رضى الله عنه حللا بين الصحابة  
فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب فى حلتي وقال فى خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه  
لانسمع لان فعلك يخالف قولك فانك قد جرت فى القسمة واخذت حلتي واعطيت غيرك حلة  
حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لى الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك  
فلما لم يسكتوا عما هو داخل فى حد الاباحة ولكنه محل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت  
فما كان الحق بخلافه عندهم \* وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم  
وسكتوا كان اجماعا الا ان فى ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء و الامراء فلذلك قل من الخلفاء

( باب الاهلية )  
قال الشيخ الامام  
رضى الله عنه اهلية  
الاجماع انما تثبت  
باهلية الكرامة

( باب الاهلية )

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى \* وكذلك جعلناكم

امة وسطا\* وقوله جل\* ذكره كتم خيرامة اخرجت للناس\* وقوله عليه السلام\* لا تجتمع  
امتي على الضلالة\* وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول بظاهره كل  
مسلم لكن له طرفان واضمان والنفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال  
والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام  
لا تجتمع امتي على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق الخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا  
مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل  
على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم  
القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف\* واما الواضح في الاثبات فكل  
مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الاجماع\* واما  
الايوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقهاء الذين ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء  
والمجتهد الفاسق والمتبدع وامثالهم\* ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال  
ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل  
البدعة واليه ذهب القاضي ابوبكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة  
يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون\* ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم  
تصور الوفاق والخلاف منهم فبقي الباقي بحاله الاترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتي  
على كذا تناول الكل فكذا هيها ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد  
ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشخص لم يعتبر الاتفاق  
اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع  
انما تثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية  
الكرامة فيهم\* وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي  
فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان  
النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني\* اما اشتراط  
الاستقامة عملا وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء  
الشهادة كما قال تعالى\* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس\* وبصفة الامر  
بال معروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل\* كنتم خيرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف  
وتنهون عن المنكر\* واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر لانهم اوجبوا اتباع الامر والنهي فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون  
فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق  
الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة  
فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب  
بالنص وذلك ينا في وجوب الاتباع\* ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد  
ليس فيه هوى  
ولا فسق اما الفسق  
فيورث التهمة ويسقط  
العدالة واهلية اداء  
الشهادة وصفة  
الامر بالمعروف  
ثبت هذا الحكم

فعل ما يعتقد باطلا لا يحرز عن اظهار قول يعتقد باطلا ايضا ثبت ان الفاسق ليس  
 من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف \* وقال بعض اصحاب الشافعي  
 كتابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يعتقد الاجماع بدونه لان  
 الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يفعله ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينقد  
 الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل  
 في الاجماع من وجه وبخروج من وجه \* وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه  
 يستل من دليله لجواز انه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله  
 دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان  
 فافا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعد بخلافه ويفارق  
 العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعمال دليله لان  
 عدلته مانعة من اعتقاد شرع اغير دليل \* والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق  
 الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى \* وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت  
 بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه  
 لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع  
 من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او ماجنبا له او يكون غالبا فيه  
 بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدلته لانه تعصب لذلك  
 حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متبهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع  
 والتعصب تفعل من العصية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة  
 ورأيت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مازمة من قبول الحق عند ظهور  
 الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط  
 للعدالة ايضا ومصدره الجون والجهانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلافه  
 حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافا. ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها  
 بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المسلمين الى القبلة بل  
 عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر \* وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في  
 الامامة اى خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه  
 نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من  
 الهذيان في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جلهم على ذلك تحابيم وتعصب في هواهم  
 ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض الجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو  
 في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله  
 تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى  
 المشهور) به اى الذي غلا في هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب  
 عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان  
 صاحبه يدعو الناس  
 اليه فسقطت عدلته  
 بالتعصب الباطل  
 وبالسفه وكذلك  
 ان يجن به وكذلك  
 ان غلا حتى كفر به  
 مثل خلاف الروا  
 فض والخوارج في  
 الامامة فانه من جنس  
 العصية وصاحب  
 الهوى المشهور به  
 ليس من الامة على  
 الاطلاق

وفاقه اثبت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدهوة كسائر الكفار لان امة المنابعة و مطلق الامة تتناول امة المنابعة دون امة الدعوة \* قال شمس الامة رجه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال الاصمح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهره فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهواه فانه لا يمتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رجه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يهتمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفنا بانقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالي رجه الله لو خالف المتدع في مسألة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو وصصر على المخالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كالو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو صصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرايع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع \* والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والمقد لا يضمرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهلته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ايس يدري ما يقول وانه ايس اهلا للوافق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفرض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوعها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد  
فشرط في حال دون  
حال اما في اصول ٣  
الدين المهمة مثل  
نقل القرآن ومثل  
امهات الشرايع  
فصامة المسلمين  
داخولون مع الفقهاء  
في ذلك الاجماع فاما  
ما يختص بالرأى  
والاستنباط وما يجرى  
بجراه فلا يعتبر فيه  
الا اهل الرأى  
والاجتهاد وكذلك  
من ليس من اهل  
الرأى والاجتهاد  
من العلماء فلا يعتبر في  
الباب الا فيما يستغنى  
عن الرأى

الغزالي رحمه الله \* وما يجرى مجراه الضمير عائد الى ماى ما يجرى مجرى ما يختص  
 بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل  
 فيه الرأى كتقدير البلوغ بالنسب ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الاهل الرأى والاجتهاد  
 اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فيتمتع الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام  
 في عدم الاعتبار من ايس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كما لتكم الذى لا يعرف الا علم  
 الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصير له في وجوه الرأى  
 وطرق المقاييس والنحوى الذى لا علم له بالدلالة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان  
 آلائهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول  
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى  
 فهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك  
 الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تعلق الاحكام من منطوقها ومفهومها وما معقولها  
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى \* ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل  
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم  
 من نفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل  
 والعقد من المجتهدين وما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقوله عام  
 قد خص منه فعمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة  
 حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من  
 اهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الانبيا يستغنى  
 عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول  
 العامة \* وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة تنبت على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر  
 قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله ( ومن الناس من زاد على هذا ) اى على اشتراط  
 الاجتهاد في الاجماع كون المجتهدين من الصحابة فقال لاجماع الصحابة وهو مذهب  
 داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار  
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف  
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله \* كنتم خيرا \* اخرجت للناس \* بقوله \* وكذلك  
 جعلناكم امة وسطا \* دون غيرهم اذا الخطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله  
 تعالى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع امتى على الضلالة \* خاص بالصحابة  
 الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد  
 لا يكون موصوفا بالايان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم  
 باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك  
 لا ينافى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد  
 في هذا وقال لاجماع  
 الصحابة لانهم هم  
 الاصول في الامر  
 بالمعروف والنهي  
 عن المنكر



المؤمنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ووفار بها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها سوى فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجاءهم فلو اعتبر اجاع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضى الى تناقض الاجاعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجاع الامن عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى \* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا \* اخبر بنى الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفي عنهم فقط وبالسنة وهى قوله عليه السلام \* انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي \* حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما \* وبالجملة وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة وههبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالفة فكانوا اولي بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ليس ذلك) اى لا اجاع الا اهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتقد بخلاف غيرهم \* تمسكا بقوله عليه السلام \* ان المدينة تنفى خبيثا كئيفي الكبر خبيث الحديد \* والخطأ من الخبيث فكان منفي عن اهل المدينة واذا تنفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام \* ان الاسلام لا يزر الى المدينة كاتارز الحية الى حجرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضها الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم \* لا يكيد احد اهل المدينة الاماع كما يجمع الملح في الماء الى غيرهما من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره وههبط الوحى وجمع الصحابة ومستقر الاسلام واتبوه الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون الجمعين من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زيادة على اهلية الاجاع فانها ثبت بصفة الوساطة والشهادة الامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم وما ثبت به الاجاع حجة من نحو قوله تعالى \* كنتم خيرا ما اخرجت للناس \* وكذلك جعلناكم امة وسطا \* ويتبع غير سبيل المؤمنين \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم \* وغيرها لا يوجب اختصاص الاجاع بشئ من هذا اى مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترة من مؤمنى اهل كل عصر وعصر كذلك \* اما الجواب عما قالوا فنقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجاع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينقدا اجاع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجاعهم ليس اجاع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح  
الامن عترة الرسول  
عليهم السلام فهم  
المخصوصون بالعرق  
الطيب المحبولون  
على سواء السبيل  
ومنهم من قال ليس  
ذلك الا اهل المدينة

وقد اجعنا على صحة اجاع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعده من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كان الآتي غير منتظر \* وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجاع في غير زمان الصحابة وهذا لان نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجاع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرنا وهو باطل لاجعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجاعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجاع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجاع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرك الاجاع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى \* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت \* ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به \* وكذا قوله عليه السلام \* تركت فيكم الثقلين \* من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجاع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كرمه المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نفيا اخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجاع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزمن والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجاع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للباق <sup>لأن</sup> بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قال السمعاني وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على الفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم بعد اليكم \* قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجاهمة للصحابة فذلك ايسر بمسئله لانهم تجمع جميع العلماء لاقبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جعة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجاع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا . وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبارة بقول  
الاكثر فهو قاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاهم في قول او عمل يدل على انهم استدلوا  
الى سماع قاطع فان الوجوه تزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذا لم يستحيل  
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها  
قبل نقله فالحجة في الاجماع والاجماع

( باب شروط )

( الاجماع )

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه قال

اصحابنا رحمهم الله

انقراض العصر

ليس بشرط لصحة

الاجماع حجة وقال

الشافعي رحمه الله

الشرط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال

رجوع بعضهم لكننا

نقول ما ثبت به

الاجماع حجة لان فضل

فيه وانما ثبت مطلقاً

فلا يصح الزيادة

عليه وهو نسخ عندنا

ولان الحق لا يبعد

والاجماع كرامة اه

لالمعنى يعقل فوجب

ذلك بنفس الاجماع

( باب شروط الاجماع )

الانقراض الانقطاع وانقراض المصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد  
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقضاء الاجماع  
فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقضاء الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي  
وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانقضاء الاجماع واليه ذهب الشافعي  
في قول وقال بعض اصحابه كابن اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاهم على الحكم قولاً  
وفعلًا لا يشترط الانقراض لانقضاء الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت  
الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس  
كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين \* ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في تأييده  
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول  
من سجدت في اجاعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى اوجعوا وانقضوا مصرين على  
ما قالوا يكون اجاعاً وان خالفهم المحدث اللحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة  
ان لا يكون المخالف طرفاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانقضاء الاجماع اذ اتفاهم  
ليس اجاعاً بعدد الامر موقوف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبر اذ يكون قول  
المخالف اذذاك خرقاً للاجماع \* وذهب الباقيون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من  
ادرك عصرهم من المحدثين في اجاعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر  
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان ينقض الاجماع اصلاً \* احيى من شرط الانقراض  
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع  
الاباستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الابانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال  
تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملاً مع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار  
فلا يثبت الاجماع \* بوضعه ان ابا بكر رضي الله عنه كان نهى التسوية في ائمة ولا يفضل من  
كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة  
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في ائمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم  
ينكر عليه احد وانما حصلت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقض وان عمر رضي الله  
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد وواقفه عليه الصحابة ثم ان علياً رضي الله  
عنه خالفه من بعد حتى قاله عبدة السلطان بانك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض ففرقنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع \* لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين ما اذا انقرض العصر ولم ينقرض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجرى مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا يعدد والاجماع اى لا يجاوزه كرامة اى كرم الله تعالى به الاهل الاجماع من هذه الامة للمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة ولو كان لمعنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين انقضا اجتمعت على الخطأ وانه غير جائز \* وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابا بكر رضى الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا مكره في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه انما عملوا الله فاجرهم على الله وانما الدين بلاغ اى بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيت مع الجماعة احب اليامن رأيتك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة \* وانما اختار ابو عبيدة ان يكون قول على منضمنا الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يجمع قول الاكثر على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله ( فاذا رجع بعضهم من بعد ) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان ثمرته الاختلاف ولهذا قال بالفناء يعنى لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر اى يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعى رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكرناه او لا يدل على انه لا ينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعى يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فكذلك لا يبق الا به ولكننا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسمع الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه ما نعا عندنا

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعدما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يحز لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلاً قطعياً كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق يقيناً فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء يخلف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجنبا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا \* وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استنادا للكعبى لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والافلا \* ونقل عن ابي عبدالله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضى الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضى الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضى الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الامثمة رحمه الله \* وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو اختيار بعض المتأخرين \* متمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام \* عليكم بالسواد الاعظم \* والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجمعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد المنفرد بقوله محطى وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة بقوله عليه السلام \* يدالله مع الجماعة فمن شذذ في النار \* كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي على الضلالة \* يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذوا احد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضى الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي و سلمان رضى الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعالم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافة في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا \* ومتمسك الجمهور ما اشار

وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فابقى منهم احد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير

اليه الشيخ في الكتاب \* وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين \* وكذلك جعلناكم امة وسطا \* كنتم خيرا امة \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* لا لا يجتمع امتي على الضلالة \* وهذه النصوص بحقيقةها تناول كل اهل الاجماع فابقي واحدا من اهل الاجماع مخالف لهم لا ينقد الاجماع \* وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة ثبتت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد وانفقوا على حكم ثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا خبروا بنجر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص \* وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخالفه ابن عباس رضى الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما ترد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمرو ابى هريرة اكثر الصحابة رضى الله عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لاجامها ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجمع والاقول الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجاعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالات العادة عدم الانتكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق \* فان قيل فتردد قوم من الصحابة باشياء وقد اتبعت الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت النهور وخلاف ابى طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربو الفضل \* قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى \* حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر \* وكذا خلاف ابى طلحة لان الله تعالى \* قال ثم انمو الصيام الى الليل \* والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد \* وكذا خلاف ابن عباس في الربو مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام \* الخنطة بالخنطة مثل بمنل \* وهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بان الخبر لانه خالف الاجماع قوله ( وتاويل قوله عليه السلام ) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكلامهم تفسيراً وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر من هو امة مطلقة اى من هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة مدعوة لامة متتابعة \* وذكروا في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كالم اذ المراد من متابعة السواد الاعظم متتابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم  
السلام عليكم بالسواد  
الاعظم هو عامة  
المؤمنين وكلامهم بمن  
هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانما قاده \* وهو الجواب عن قوله من شذ  
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وندادا توحش بعد ما كان  
 اهليا \* فان قيل هذا الحديث يقتضى ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب  
 لا يدخل فيمن امر بلزمتهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة \* قلنا يلزم مما  
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون  
 المخالف وبطلانه ظاهر \* ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من هو  
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في منهم عن  
 الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطا بالكل واحد ويكون حجة عليهم في حق وجوب  
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد  
 بموجبه كالنصوص \* واما قوالهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب  
 الجواز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو  
 العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد  
 ولسان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم رجوع هؤلاء الى ما  
 اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذلك بالاجماع واعتبارهم الاجماع  
 بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن  
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فانترقا قوله ( واختلفوا في  
 شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافتهم بان اعتقد كل واحد  
 حقيقة مذهب اليه ولم يكن خلافتهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد  
 في المسئلة حقيقة شئ من طرفيها ولم يكن بمضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع  
 في العصر الذي بعده على احدهما ولهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا  
 لصحته \* وذهب طامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة  
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع  
 ويرتفع الخلاف السابق به \* واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابوبكر  
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله  
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب \* واذ ائبت هذا  
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين \* احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في  
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صرح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك  
 اى عدم الاختلاف ليس بشرط \* وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه  
 شرط عنده ثبت انه مختلف فيه بينهم \* والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا  
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح  
 عن محمد انه ليس بشرط \* ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط  
 آخر وهو ان لا يكون  
 مجتهدا في السلف فقد  
 صح القول عن محمد  
 رحمه الله ان ذلك ليس  
 بشرط وان اجماع كل  
 عصر حجة فيما سبق فيه  
 الخلاف من السلف  
 على بعض اقوالهم  
 وفيما لم يسبق الخلاف  
 من الصدر الاول

من وجهه ولا يصلح من وجهه في الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في اصول شمس الأئمة وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في الميزان \* وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه قوله (قد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف \* واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تدعونهم وقد اختلفت لحومكم بلحومهم ودمائكم بدمائهم \* وجوزوه على وجابر وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهم \* وقال جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم \* ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاءه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء في فصل يجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قدر ارتفع الاختلاف السابق بهذه الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية \* وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انقعد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انقعد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته



الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعاً بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لان عقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجية اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجاماً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذ لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجاماً استوضح هذا الكلام فقال الاتري ان خلافه اي خلاف المخالف اعتبر لدليله لالعيه اي لاذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قول الصحابة فيما اختلفوا فيه اتسبن ان الحق هو القول الذي ذهب اليه الجمهور اليه وان القول الآخر خطأ يقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ اخطأ يقين هو الضلال واحداً لايظن ابن عباس رضي الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي توريته الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين ولا ابن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على ولي العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعاً لكن محمداً هو الذي اورد في الاصل فاسنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية او باين او بنة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطبيقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضي الله عنه يقول انها اي المطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثاً فيصير ذلك شبهة في درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا فلان الواقع بانكنايات بواش فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعياً الا ان نية الثلث تصحح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق باين يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع \* ووجه القول الآخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييدها من غير دليل يوجهه فكان باطلاً \* الاتري ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باختيار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت \* بينه ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجمعوا على احد هما السقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في مسألتنا لان الحجية

الاتري ان خلافه اعتبر بدليله لالعيه ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول عبد الله بن عباس في العول وقد قال فين قال لامرأته انت خلية برية بنة باين ونوى الثلث ثم وطئها في العدة لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد عند نية الثلث ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر فاما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه فسح كمنص يترك بخلاف القياس

في اجماع التابعين مثل الحجية في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط  
 باجماع الباقيين ايضا\* فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماع  
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجوز الاخذ  
 بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ  
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احد الاجماعين وهو ممنوع سمعنا قلنا  
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على  
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين لا بد من ان يكون  
 خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجوز الاخذ باخطأ خطأ\* واثن سلنا اجماعهم  
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد  
 الطرفين كما ان نسو غمهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروطا بتفاء القاطع\* فان قيل لو  
 جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز  
 ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو  
 باطل\* قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا\* ولو سلم فالاجماع  
 يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم\* ثم اجاب عن كلام  
 الخصم فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال لكنه نسخ اي  
 لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انقعد الاجماع على خلافه كمنس ينزل بخلاف القياس يخرج  
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به\* قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات  
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ  
 عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان  
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يقرر بعضى الزمان فاما شبهة فتزول وقد قام الدليل على  
 البطلان فتبين انه شبهة\* ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق  
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت\* فاما الاحكام  
 الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص  
 بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفوقوا على خلافه بناء  
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بان لا انتهاء مدة  
 الحكم الاول كافي النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأى في معرفة انتهاء مدة  
 الحكم لانه لا يدعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء  
 المصلحة وقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل  
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق بتبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما  
 التضييل فلا يجب لان الرأى كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضييل هو الخطأ  
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضييل فلا  
 يجب لان الرأى  
 يومئذ كان حجة فقد  
 الاجماع فاذا حدث  
 الاجماع انقطع الدليل  
 الاول للحال وذلك  
 كالصحابة اذ اختلفوا  
 بالرأى فلما عرضوا  
 ذلك على النبي عليه  
 السلام فرد قول  
 البعض لم ينسب  
 صاحبه الى الضلال  
 وكصلاة اهل قباء بعد  
 نزول الص قبل  
 بلوغهم وانما سقط  
 محمد ربه الله الحد  
 بالشبهة ومن شرطه  
 اجتماع من هو داخل  
 في اهلية الاجماع  
 وبعض مشايخنا شرط  
 الاكثر والصحيح ما  
 قلنا لانه انما صار  
 حجة كرامة ثبتت  
 على اتفاقهم فلا تثبت  
 بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون نخطئته تضليلا \* للحال اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى وورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأؤه يقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقيام بالضم والمدن قرى المدينة بنون ولا بنون \* وقال شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المنعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لاحالة ولم يكن ذلك موجبا لتضليله فيما كان يفتى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله ( وانما اسقط محمد بالشبهة ) اى بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجاعا يكون الاختلاف الاول باقيا فيورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحديسة طبادنى شبهة \* الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله نفذ قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله ( ومن شرطه ) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

(باب حكم الاجماع)  
قال الشيخ الامام  
رضى الله عنه حكمه  
في الاصل ان يثبت  
المزاد به حكما شرعيا  
على سبيل اليقين

### (باب حكم الاجماع)

حكم الشيء وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه من هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخرد عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لانصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله عز اسمه \* كتاب فصلت آياته قرأنا عزرياء وقدم بيانته في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرادنيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود البارى جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفوا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرادنيا يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكوة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية البارى لافى جهة ونفى الشرك وغفران المذنبين وان كان امرادنيا ويا كتهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنيوي \* وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة التلغح \* انتم اعلم بامور دنياكم \* وكان اذا رأى رأياً في الحرب راجعه الصحابة في ذلك ور بما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احديرا جمعه فيما كان من امر الدين \* وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع جهة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كفي الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة \* مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخواارج و اكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله \* مقطوع بصحته فالجزة قول الامام عندهم دون الاجماع \* وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة فاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبديل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عندهؤلاء ليس بحجة مطلقا تسمك من لم يجعله حجة بوجود احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والفراخ واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطيور فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام ارفعودوا كل نوع من الطعام والثاني انه لو انعقد امانا ان يعتقد عن نص او امالا اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان يعتقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقوع الاستفتاء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يعتقد عن اماراة لانهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يتفقون على رأي واحد مطلقا على انه ان انعقد عن اماراة يكون الامة هي الحجة دون الاجماع ايضا \* والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد صيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع تلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم \* قوله ( لكن هذا ) اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة \* اما الكتاب فقوله تعالى \* ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى ونصله جهنم \* وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعده على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعده على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعملًا ولولم يكن ذلك محرماً لما توعده عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استنجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يبين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يبين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطاً بالاشراط اللفظي فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين مجعولاً يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاققة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى \* ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب \* وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفرادها سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً ايضا اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى \* والذين لا يدعون مع الله الهاً آخراً ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق \* ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثمًا في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للآثم \* فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا يلزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتى بمثل فعل الغير لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن تبعاً للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احداً صلاباً يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فيسقط

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى فواجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقايقين

الاستدلال \* قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل  
انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل  
المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقة للوعيد بلا خلاف  
\* وبؤيده قراءة عبد الله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس  
السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع  
غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة \* يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر  
وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلوة لزم عليه  
ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلوة وهما غير سبيل المؤمنين ثبت انه لا واسطة بينهما  
فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لا محالة \* فان قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقته  
الطريق الذي يحصل فيه المشى وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام  
وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول  
عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا يتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا  
صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الاكل والشرب \* وبؤيده ان الآية نزلت في طعمة بن  
ايرق فانه سرق درعا والحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول  
اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق \* ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير  
طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة \* نولى ما نولى وتركه وما تولى من ولاية الشيطان \* وقيل ندعه  
وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام \* ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفسير  
واذا حل السبيل على ما ذكرنا لم يتبق حجة في الاجماع \* قلنا \* الاصل اجراء الكلام على  
عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف  
الموجبة للتعميم فتقتضى النص بهمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما  
صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى  
ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء \* وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول  
الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حلنا السبيل على ذلك لزم التكرار  
\* ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب \* وذكر  
بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون  
المراد يتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في  
الايمان به لانها اجموعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب انها ظاهرة فيه  
فيستقيم التمسك به المأبى الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض  
المتأخرين من اصحاب الشافعي لان يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك  
بالمحتمل الظني في مقام القطع غير مفيد \* واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل  
قطعي فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليان من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعامة المتأخرين \* بوضوح ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنهما كانت خلاف الظاهر لم تقدر في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال ان ينشأ عن دليل \* وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الاما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمال غير ظاهره \* او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره \* مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس \* الا ترى اننا تعلم الشيء جازر الوقوع قطعاً بينه ونقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيمون دما وانقلاب الجدران ذهباً وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء \* ولكنه تعالى خلق فيما علما بدبها فانه لا يعني لهذه الالفاظ الاظواهرها فكذا انما عن الاتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كنتم خيراً) كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ \* ومنه قوله تعالى \* وكان الله غفوراً رحيماً \* ومنه قوله عز وجل \* كنتم خيراً امة \* كأنه قيل وجدتم وخالقتم خير امة \* وقيل كنتم في علم الله خير امة \* وقيل كنتم في الامة قبلكم مذكورين بانكم خير امة \* ووصوفين به \* اخرجت اظهرت \* وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف والمنكر كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم \* وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولام التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امرؤا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا كانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية \* وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقيقة ما اجتمهوا عليه لانه لو لم يكن حقة لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيراً مطلقاً فيلزم منه خلاف النص \* وعبارة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعال فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخيرو هو بمعنى افعال على انهم يصيرون للاحالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمهوا على شيء \* وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا \* فان قيل \* الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراءها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا \* فلنا \* ليس الخطاب بقوله

وقال كنتم خيراً  
اخرجت للناس  
تأمرن بالمعروف  
وتنهون عن المنكر  
والخيرية توجب  
الحقية فيما اجمعوا

كنتم خيرا، كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بأنه خير امة  
والشخص الواحد لا يوصف بأنه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من  
صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لسكره  
اتم خير عسكري الدنيا تفحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف  
كل واحد من آحاد العسكري بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكري من  
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى  
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به \* كقوله تعالى \* واذا قم يا موسى  
لن تؤمن لك \* واذا قلتم نفسا فادار اثم فيها \* وكقول الرجل بنو هاشم حنما واهل الكوفة  
فهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى  
وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجملة العجيب وهو جعل الكعبة قبلة \* جعلناكم  
اى صيرناكم \* امة وسطا اى خبارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ \* ولذلك استوى  
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث \* وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها  
الخلل والاوساط محمية \* وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها  
اقرب من بعض \* واتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا  
والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى \* قال اوسطهم \* اى اعدلهم وارضاهم \* قولا  
وقال الشاعر \* هم وسط يرضى الانام بحكمهم \* اذا نزلت احدى اليبالى بمعظم \*  
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا  
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما جمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا  
وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا \* وهو معنى قوله وذلك اى كونهم  
وسطا يضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل \* قال القاضى الامام الوسط فى اللغة من  
يرضى بقوله ومطلق الارضاء فى اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود  
ومنهى عنه الا ان الخطى ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على تدرطه للحق بطريقه لان  
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل \* فان قيل \* وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم  
عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب اثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد  
عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء \* واثن سئلنا انه يقتضى كونهم  
عدولا فى كل شئ \* فذلك لا يقتضى كونهم محقين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو  
من الصغائر لانه الكبار فلا يقدح فى العدالة \* قلنا \* انه تعالى عالم بالظاهر والباطن  
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا والمخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمركى اذا خبر بعدالة شاهد  
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قداط القبول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا فى كل  
شئ وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو يناقى العدالة  
المطابقة للحقيقة \* بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم  
امة وسطا لتكونوا  
شهداء على الناس  
والوسط العدل وذلك  
يضاد الجور والشهادة  
على الناس تقتضى  
الاطمئنان والحقيقة اذا  
كانت شهادة جامعة  
للدنيا والآخرة



الصفيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم  
اكتفى بالظاهر \* والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق  
حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند  
الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو  
عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على  
الحق حيث وصفهم بما وصفهم \* فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء  
بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضى ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة  
لا فيما اجعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لافي الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر  
حال الاداء لاحال التحمل قلنا لا تفصيل في الآية فنتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر  
المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة  
شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من  
احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما  
قالوا فقال سبحانه كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص  
لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة  
جامعة للدنيا والآخرة بمعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة يذبح ان يكون صوابا  
وحقا لا محالة فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله  
عز اسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن بغونها عوجا وانتم شهداء \* ثم لم  
يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة \* قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا  
متسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما  
فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق \* فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى  
\* وكذلك جعلناكم \* جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا تصور احاطة علما  
باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي  
ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك  
القول \* قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك  
فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل  
كل عصر على ما مر به واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان  
في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى \* يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين \*  
ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل  
الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بمواقفة كلا الخصمين لان كل  
واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون ههنا امرا بالتسابعة في بعض  
الامور لانه غير متين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم ثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة) هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمرو وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء \* مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة \* سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ \* يدالله على الجماعة \* لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى ولا على خطأ \* عليكم بالسواد الاعظم \* يدالله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ \* من خرج من الجماعة قيد شبره قد خلع ربة الاسلام عن عنقه \* من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية \* لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله \* ثلث لا يفل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لامة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم \* من سره ببحوحة الجنة فليزوم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد \* لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناولهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله سفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقي الامة ومخالفها ولم تزل الامة تتحجج بها في اصول الدين وفروعه \* ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقابع نقلت عنهم \* وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين و من بعدهم متمسكها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبير الى زمان الخلف والعادة قاضية بحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرار الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصله

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة و عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرايع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر ليصلي بالناس فقالت طائفة انه رجل رقيق فرعر ليصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة بتعاطها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه  
 احد على فساده وابطاله واطهار التكفير فيه \* واعترض عليه من وجوه \* احدها انه  
 ربما خالف واحد ولم ينقل \* واجيب بانه مما تخيله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين  
 فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب  
 وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته  
 الا ترى انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف في خلاف اكابر الصحابة  
 والتابعين \* والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتتم بالاجماع على صحة الخبر  
 وبالخبر على صحة الاجماع \* واجيب باننا استدلتنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف الاعصار  
 عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر  
 غير معلوم فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع \* والعادة اصل يستفاد منها معارف  
 بما يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك \* والثالث  
 لعلمهم اثبتوا الاجماع بغيرها \* واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في  
 معرض التمديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها \* الرابع لو كانت معلومة الصحة  
 لعرفت الصحابة التابعين طرق صححتها دفعا للشك والارتباب \* واجيب بان عدم التعريف  
 يجوز ان يكون لتكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على  
 قصده الى بيان نفي الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها  
 لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل  
 مقطوع به \* الخامس حملهم الضلال في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة على  
 الكفر والبدعة \* وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر  
 \* ودفع بان اللفظ لا يني عن ويؤكده قوله تعالى \* ووجدك ضالا فهدى \* وقد فهم على الضرورة  
 من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد  
 انتم بها في حق على وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم  
 من احاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد ما لا تعصم عنه  
 الاحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة  
 عن الخطأ في الدين واثار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي  
 الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت  
 الرواية بغير لام نفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد  
 الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على  
 عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل \* السادس حملهم الخطأ على بعض  
 انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون  
 بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فاذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالتحكم \* ثم هذه الاخبار انما وردت لاجباب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لا يمنع اجباب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء \* وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله ( واما المعقول فكذا ) وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها او خرج الحق عن اقوالهم فمقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة \* لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عايد السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فيقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا \* فان قيل لانسل انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى بقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لاما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها \* على انا ان سلما انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة \* قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لانه ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص \* وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقابل آخر عصاة من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتمسك ﴿ ٢٦١ ﴾ بالهوى والبدعة ولوجاز الخطاء على جماعتهم وقد

انقطع الوحي بطل  
وعد الثبات على  
الحق فوجب القول  
بان اجماعهم صواب  
بقين كرامة من الله  
تعالى صيانة لهذا  
الدين وهذا حكم  
متعلق باجماعهم  
صيانة للدين وذلك  
جائز مثل القاضي  
يقضى في المجتهد  
برأيه فيصير لازما  
يرد عليه نقض وذلك  
فوق دليل الاجتهاد  
صيانة للقضاء الذي  
هي من اسباب الدين  
ولا ينكر في المحسوس  
والمشروع ان يحدث  
باجتماع الافراد ما  
لا يقوم به الافراد  
والله اعلم فصار  
الاجماع كآية من  
الكتاب او حديث  
متواتر في وجوب  
العمل والعلم به فيكفر  
جا حده في الاصل  
قال الشيخ الامام ثم  
هذا على مراتب  
فاجماع الصحابة  
مثل الآية والخبر  
المتواتر واجماع من

عليه وسلم والكل ينتق بانتفاء بعضه \* الا ترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة  
بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكان القول بانه يؤدي الى انقطاع بعض احكام  
الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى  
والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة نقال  
المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة  
واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا  
حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد \* وذلك جائز  
اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل  
الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه  
نقض \* وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو  
من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى \*  
وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن  
الخطاء فاما ثريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء  
لسبق الشرع باجماع الامة محفوظا \* ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع  
ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر على حمل خشبة ثقيلة  
واذا اجتمعوا قدروا عليه \* والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت القيمات تصير  
مشبعة \* وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له \*  
والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون بحجزة واذا اجتمعت الآيات صارت  
مجزئة \* قال ابو الحسين البصرى في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان  
يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك  
وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطأ اذا انفردوا واجتمع مع كافة الامة  
لم يكن قوله خطأ وليس بمنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد  
من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضوع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضوع آخر لم يكونوا سوداء  
بل بيضاء \* وقد مررت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله  
(فيكفر جا حده في الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة  
اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي اختلف  
فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي  
والمقول بلسان الآحاد غير واجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعي كالاجماع  
الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية  
فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس \* وذكر هذا  
القائل في تصنيفه والعجب ان الفقهاء اتفقوا على ان الاجماع بمومات الآيات والاخبار واجمعوا  
على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الآحاد

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة \* وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لاحتماله \* ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه بما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام \* وان كان بما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الملح بالوطى قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة \* وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يقلوا عنه \* ثم قوله فيكفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحدا لاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخلة تحت اداة الاجماع بلا شبهة \* ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثاني اى يكفر جاحدا لاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعترته الرسول \* ويضلل جاحدا اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار \* واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحیح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول \* وهذا كله اذا بلغ اليقين بطريق التواتر فما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتي بيانه قوله ( والنسخ في ذلك ) اى في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظني وجاز نسخ الظني بالظني والقطعي جميعا فلما جمعت الصحابة على حكم ثم اجتمعوا على خلافه بعدمدة يجوز ويكون الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجتمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له \* وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهي مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجابهم على خلاف الاجماع الاول كما اورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت \* ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء \* لاننا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه \* وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز  
بمثله حتى اذا ثبت  
حكم باجماع عصر  
يجوز ان يحتج  
اوئلك على خلافه  
فينسخ به الاول  
ويجوز ذلك وان لم  
يتصل به التمكن من  
العمل عندنا على ما مر  
ويستوى في ذلك ان  
يكون في عصرين او  
عصر واحد اعني به  
في جواز النسخ والله  
اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ونسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم

## ﴿ باب بيان سببه ﴾

اي سبب الاجماع \* وهو نومان \* الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه \* والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا \* ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه \* واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينقعد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والاهم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجهه \* ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو انفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح في الاجماع \* واجاز قوم انعقاد الاجماع لاعن دليل بان يفتهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشيد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ايسر بمتمتع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل \* وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينقعد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة \* وبان الاجماع لاعن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمام \* وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل \* ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه ومؤثر في الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد \* وقولهم لو انقعد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول به اذا اختلف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط \* على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق \* واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الاعن دليل الا انه لم ينقل اليه استغناء بالاجماع عنه \* واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر \* وذهب داود الظاهري واتباعه والشعبة ومحمد بن جرير والقاساني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينقعد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

## ﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه وهو  
نوعان الداعي والناقل  
اما الداعي فيصلح ان  
يكون من اخبار  
الاحاد او القياس وقال  
بعضهم لا بد من جامع  
آخر مما لا يحتمل الغلط  
وهذا باطل عندنا لان  
ايجاب الحكم به قطعا  
لم يثبت من قبل دليله بل  
من قبل عينه كرامة  
للامة وادامة للحجة  
وصيانة وتقدير الهم  
على المحجة

العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل  
 كذا ذكر الاختلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا \* ولكن  
 المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده  
 عن القياس \* ووجهه ان الناس خلقوا على فهم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم  
 على شئ الا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما  
 الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منمقد على جواز  
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد الخراف مخالفة الجائزة بالاتفاق \* ولان  
 الاجماع لا يكون بالاتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع  
 من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس \* حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس  
 امر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصيل  
 بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظاهريا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي  
 لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد \* كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد  
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب غسل مسندا الى حديث عائشة رضی الله عنها في النقاء  
 الخنثين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ما روى ابن عمر رضی الله  
 عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتباع طعاما فلا يديه حتى يستوفيه ومن اجماعهم على  
 امامة ابي بكر رضی الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال  
 بعضهم رضيه رسول الله لدينا افلا نرضاه لدينا واجماعهم في زمن عمر رضی الله عنه  
 على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحديث القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضی الله عنه  
 هذا حد واقل الحد ثمانون \* وقال علي رضی الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى  
 فارى ان يقام عليه حد المفترين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط جامع  
 لا يحتمل الغلط باطل لان اجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل  
 \* دليلا اي مستنده ليشترط قطعيا بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة  
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق  
 المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي  
 وقوله ( ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا يروهم بظاهره ان الاجماع  
 عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كاذب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع  
 لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بحكته يثبتان بذلك الدليل  
 فابق للاجماع تأثير في اثبات شئ فيكون لغوا \* بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظاهريا لا يصل  
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بحكته الا بالاجماع وكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل  
 ظني تأييديا من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجه  
 \* ولان الاجماع انما جعل حجة للمعاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطرروا  
 الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جمعهم وقد بينا فساد الحاجة

ولو جمعهم دليل  
 موجب يوجب علم  
 اليقين لصار الاجماع  
 لغوا ثبت ان مقاله  
 هذا القائل حشوم من  
 الكلام واما السبب  
 الناقل اليه على مثال  
 نقل السنة فقد ثبت  
 نقل السنة بدليل قاطع  
 لا شبهة فيه وقد ثبت  
 بطريق فيه  
 شبهة فكذا هذا اذا  
 انقل اليه اجماع  
 السلف باجماع  
 كل عصر على نقله  
 كان في معنى نقل  
 الحديث المتواتر



وإذا انتقل اليها بالافراد مثل قول عبدة ﴿ ٢٦٥ ﴾ السلماني ما اجمعت اصحاب النبي عليه السلام على شيء

كاجتماعهم على محافظة

الاربع قبل الظهر

وعلى اسفار الصبح

وعلى تحريم نكاح

الاخت في عدة

الاخت وسئل عبد

الله بن مسعود عن

تكبيرة الجنائز فقال

كل ذلك قد كان الا اني

رايت اصحاب محمد

صلى الله عليه وسلم

يكبرون اربعا وكما

روى في توكيد المهر

بالخولة وكان هذا

كنقل السنة بالاحاد

وهو يقين باصله

لكنه لما انتقل اليها

بالاحاد اوجب العمل

دون علم اليقين وكان

مقدما على القياس

فهذا مثله ومن الفقهاء

من ابى النقل بالاحاد

في هذا الباب وهو قول

لاوجه له ومن انكر

الاجماع فقد ابطال دينه

كله لان مدار اصول

الدين كلها ومرجعها

الى اجماع المسلمين

وصلى الله على نبيه

محمد وآله اجمعين

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيادون ما كان دليله قطعيًا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه \* ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اى دليل كان ظني او قطعي لانه لا ينعقد عن مستند ظني فمن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذي هو ركنه وبعدهما انعقده كان مؤكدا لموجهه بنزلة مالو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر \* فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل موجب علم اليقين او شرطان يكون الجامع دليلًا قطعيًا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ التأكيد ليس بمقصودا صلى بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكد كيدان صدر عن قطعي \* قاله شمس الأئمة رحمه الله فن يقول بانه لا يكون صادرا الاعن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء \* وقولهم الاجماع منعه على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقهم مجتهدوا عصره اما اذا وافقوه فلا \* وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الأئمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا بصير له في الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدى لفهم ولا يونس بوقاهم \* وما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعندا كثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقدا عليه \* ويتنى عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله \* وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اى الاجماع اليها بالافراد اى بنقل الاحاد وجواب اذا قوله كان هذا اى انتقله بالافراد كنقل السنة بالاحاد وقع في بعض النسخ فكان بالقول ليس صحيح \* واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد \* و ذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام \* فهذا اى الاجماع او انتقال الاجماع \* مثله اى مثل الحديث او مثل انتقال الحديث \* وقال بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع \* والجواب

انا ثبت بنقل الواحد اجاعا قاطعا موجبا للعلم لئلا يمنع ثبوته به بل يثبت به اجاعا ظاهرا موجبا  
 للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير ممنوع كخبر الواحد \* ولكنهم يقولون وجوب العمل  
 بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجاع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا  
 اجاع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل  
 للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى \* ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب  
 العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد لدليل الظني موجب للعمل قاطعا كخبر الذي  
 تخلت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجاع الذي لم يتخلل بينه  
 وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قاطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من  
 احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله  
 واسطة او وسائط لعدم الغائل بالفصل قوله ( مثل قول عبيدة السلماني ) بفتح العين  
 وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن سلم او عمر و منسوب  
 الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث فيقولون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود  
 رضى الله عنهم اسلم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير  
 رضى الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة  
 اثنين او ثلاث وسبعين من الهجرة \* وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنائزة يعني سئل عنه ان  
 تكبيرات الجنائزة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الآثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره  
 ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجاع حجة فقال من انكر الاجاع اى انكر كونه حجة  
 فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجاع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات  
 والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجاع المسلمين على نقلها  
 فكان انكار الاجاع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجاع  
 بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجاع فان النقل يوصل اليها ما كان ثابتا  
 والاجاع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته به  
 وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم \* واذا قدر غنا بتوفيق الله وانعامه \* وتأيدته  
 واكرامه \* عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها \* وتأسيس قواعدها وتهديد مبانيها  
 وتوضيح مسائلها المشككة \* وتقحيح دلائلها المعضلة \* فلنشرع في شرح الاصل الرابع  
 الذي هو ميزان عقول اولى النهى \* وميدان انقحول ذوالحجى \* به نعرف قدر الخذاقة  
 والفظانة \* ويسبر غور الفقاهاة والرزانة \* وفيه بحار القول والافهام \* ويفرط الاخلاق  
 والاوهام \* كاشفين النقاب عن غرائب غر الله وحقايقه \* رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه  
 ودقايقه \* حامدين لله تعالى على افضاله \* ومصابين على سيدنا محمد وآله \*

( باب القياس )  
 قال الشيخ الامام  
 رضى الله عنه الكلام  
 في هذا الباب ينقسم  
 الى اقسام اولها الكلام  
 في تفسير القياس  
 والثاني في شرطه  
 والثالث في ركنه  
 والرابع في حكمه  
 والخامس في دفعه  
 ولا بد من معرفة هذه  
 الجملة لان الكلام لا  
 يصح الابعناه ولا  
 يوجد الا عند شرطه  
 ولا يقوم الا بركنه  
 وام يشرع الاحكامه  
 ثم لا يبقى الا الدفع

( باب القياس )

( قوله لان الكلام ) لا يصح الابعناه اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

( لا يكون )

لا يكون مفيدا واذالم يكن مفيدا كان مملوا وصار كالحان الطيور \* ولا يوجد اى على وجه  
يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا  
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا  
بعد احضار الشهود وقله هذا قدم ذكر الشرط على الركن \* ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء  
نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته \* ولم يشرع الا للحكمة  
اذ الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة  
ثم لا يبقى الا الدرع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخره عن معرفة  
الجمع قوله ( للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته  
عليه بالوضع \* ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها  
لا بظاهرها \* ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسير اهو المراد  
بظاهرة وهو ايقاع الخشبة على جسم حي \* ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول العض  
والخفق ومد الشعر فى قول الرجل والله لا اضرب فلانا بمعناه لا بظاهرة وصورته كما يتناول  
التأفيف الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع  
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه  
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله ( اما الثابت بظاهر صيغته  
فالتقدير ) يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار  
ليعرف لمقدار غوره \* ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة  
استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبيتها \* ومنه  
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه \* ومنه قول الشاعر  
\* شعر \* خف بالحاق كريم على عرض يدنسه \* مقال كل سفه لا يقاس لكنا \* واليه اشار  
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره \* وكان غرضه من  
هذا الكلام ان التقدير فى المعانى والاحكام بالحاق الشيء بغيره ليحتمل نظير الملحق  
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته \* واسم النعل مؤنث سماعى الا ان الشيخ ذكر  
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ \* وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت  
كلمة على قبيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للاتباع  
ابتداء قوله \* وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على  
اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما تفقا على كونه اصلا بينهما كالحقنى فى  
مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقي  
القليل \* وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر  
قاس يقاس \* وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا  
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

﴿ باب تفسير القياس ﴾

للقياس تفسير هو  
المراد بظاهر صيغته  
ومعنى هو المراد بدلالة  
صيغته ومثاله الضرب  
هو اسم لفعل يعرف  
بظاهرة وله معنى يعقل  
بدلالته على ما قلنا اما  
الثابت بظاهر صيغته  
فالتقدير يقال قس  
النعل بالنعل اى احده  
به وقد مر به وذلك ان  
يلحق الشيء بغيره  
فيجعل مثله ونظيره  
وقد يسمى ما يجرى  
بين اثنين من المناظرة  
قياسا وهو مأخوذ  
من قايسته قياسا وقد  
يسمى هذا القياس  
نظرا مجازا لانه من  
طريق النظر يدرك  
وقد يسمى اجتهادا  
لان ذلك طريقه  
فسمى به مجاز

احترازا عن القياس اللغوي او العقلي \* وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان اجتهاد القلب اى بذله بمجهود يحصل هذا المقصود \* وذكر في القواطع انه اختلف في الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعي رحمه الله وقال اشار اليه في كتاب الرسالة واما لذي عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفتقر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمقتصر الى القياس \* وحده هو بذل الجهود في طلب الحق بقياس وغيره \* وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه \* والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله ( واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع ) وذلك لان معناه اللغوي لما كان جعل الشئ مثلا لاخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للتصووص عليه في المعنى الذي ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لاحالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك \* والدرك هو العلم او في تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه مثبت له كالذخا ن يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به \* ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بغيرها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع \* ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين في ذلك فقول هورد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس \* وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه \* وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلمته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المدوم على المدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذا الاصل اسم لما يتبنى عليه غيره والفرع اسم لما يتبنى على غيره والمدوم ليس بشئ \* ولان حكم الاصل وعلمته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل يمثل علمته في الفرع \* والمقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علمته في الآخر \* واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس يثبت بل المثبت هو الله تعالى وذ كر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو امكن لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب \* ومختار القاضي الباقلاني والغزالي وعامة اصحاب الشافعي انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما \* قال الغزالي واما قيل حمل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله

ولو قيل حل شيء على شيء لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشيء \* وكذا لو قيل حل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا ينبي عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه عليه تأويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونقيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منهما قد يكون نقيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها المذكورة في كتبهم قلت فلتطب فيها قوله ( وهذه جملة ) اي ما ذكرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل امرهم لا يعقل الا باليسب \* وعسارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اي كونه مدركا بيسب الكلام \* وبيان ذلك اي بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص \* بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبيئات في خصوصات العباد \* وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه \* فجعل الاصول وهى النصوص شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد \* ومعنى النصوص هو شهادتنا اي معناها الذى تعلق بالحكم به لالامنى العموى وفسر بقوله وهو العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى \* ولا بد من صلاحية الاصول اي للشهادة \* وهو اى الصلاحية على تأويل الصلاح \* كونها اي الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه \* ولا بد من صلاحية الشهادة اي شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملايما اي موافقا للتعليل السلف غير خارج عن فهمهم كالأبد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة \* وعدالته اي عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا \* واستقامته اي مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا لعدم المطابقة \* فكذلك هذه الشهادة اي فثل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدددها فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها ههنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة بالملائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه \* ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا في ايجاب العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة \* وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فانه مقتضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له \* ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب بحكم بعد فهمه وتأثير وصف في حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كاقاضى في الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة ( فان قيل ) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد وبينهما تباين ( قلنا ) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو لبدن حقيقة وقد صار القلب صار مقتضا عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كاقاضى اذا قضى

وهذه جملة لان عقل الا  
باليسب والبيان وبيان  
ذلك ان الله تعالى كلفنا  
العمل بالقياس بطريق  
وضعه على مثال  
العمل بالبيئات فجعل  
الاصول شهودا فهى  
شهود الله ومعنى  
النصوص هو شهادتها  
وهو العلة الجامعة بين  
والفرع الاصل ولا بد  
من صلاحية الاصول  
وهو كونها صالحة  
للتعليل كصلاحية  
الشهود بالخرية والعقل  
والبلوغ ولا بد من  
صلاح الشهادة  
كصلاح شهادة الشاهد  
بلفظة الشهادة خاصة  
وعدالته واستقامته  
للحكم المطلوب  
فكذلك هذه الشهادة  
ولا بد من طالب للحكم  
على مثال المدعى وهو  
القياس ولا بد من  
مطلوب وهو الحكم  
الشرعى ولا بد من  
مقتضى عليه وهو  
القلب بالعقد ضرورة  
والبدن بالعمل اصلا  
او الخصم في مجلس  
النظر والمحاكمة ولا بد  
من حكم هو بمعنى  
القاضى وهو القلب

بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا و صار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكما لو قضى بثبوت الر مضانية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف \* واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للمشهد عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضى الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأى على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لانص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لاحجة لا ثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا اليه لا مكان العمل باستصحاب الحال

بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا و صار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكما لو قضى بثبوت الر مضانية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف \* واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للمشهد عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالتزام يتبين بالعجز عن الدفع \* وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردي رحمه الله مثلا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة \* والشاهد قوله تعالى \* اوجاء احد منكم من الغائط \* وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر \* وشهادته دلالة وصفى النجاسة والخروج على الانتقاض \* وعدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة \* والطالب هو القياس \* والمطلوب انتقاض الطهارة \* والحكم القلب \* والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قائم فلم يتوضأ او احجم فلم يتوضأ وامثاله قوله ( هذا ) اى ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع \* مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى جميعهم \* لتعدية احكامها الى ما لانص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من التعدية الاظهار \* واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما يستعمل في اصول الديانات \* وقيل في حده هورد نائب الى شاهد لا يستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقلية عند اهل القبلة سوى طائفة من الخديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة والخوارج الالجبديات منهم \* وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقلية فانه لا حاجة اليه فيها لوجود تناقض في الكتاب \* واما الشرع فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره \* والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جاز عقلا وواقع سمعا \* وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى الجذبات منهم و ابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود النعبد به تمتنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره \* وقال دواد بن علي الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهر واني انه ليس تمتنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمما غاب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورته اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا \* واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

التعبد بالاقيسة الشرعية لان النصوص لاتفى بجميع الاحكام اتناهها وعدم تناهى الاحكام  
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحريزا عن خلو الوقاع عن الاحكام الشرعية \* والى  
وجوب التعبد بالعقل ذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول  
الفقه \* ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لادليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر  
القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم  
الامامية والخوارج \* وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل \* والقول الثانى اشارة  
الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم ببيعة الشيعة والنظام ومتابوه  
والقول الثابت يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سماعا كداود ومتابيه فان  
القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممنوعا لكنه لما لم يرد نص يدل على  
اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجمه عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب  
\* ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد  
اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في ماخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع  
بناء على ان العمل بالدليل الاضعف ضرورى على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى بما يردده العقل  
وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذى كان ثابتا بين فلا يجوز  
العمل بالقياس الذى هو ظنى على خلافه كالأو وجد هناك نص بخلافه قوله ( واخرج من  
ابطل القياس ) الى آخره تمسك نفاة القياس بايات من الكتاب \* مثل قوله تعالى \* ما فرطنا  
في الكتاب من شىء \* اى ما تركنا من شىء الا وقد بينا لكم بما يكفكم اليه حاجة وقوله تعالى  
\* ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين \* ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب  
ولا يابس الا جمعه \* وقوله عز ذكره \* وتزلزلنا عليك الكتاب تبانا لكل شىء \* من امور الشرع  
اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها فى الكتاب اما فى نصه او  
اشارته او دلالاته او اقتضائه فان لم يوجد فى شىء ههنا فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او  
عدمه فان ذلك فى الكتاب قال الله تعالى \* قل لا اجد فيما اوحى الى محر ما على طاعم يطعمه \* الآية فقد  
امر به بالاحتجاج بعدم نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا  
بيان كل الاحكام من رطب ويابس موجودا فى الكتاب كقول ( اش ) جمع العلم فى القرآن لكن \*  
تفاصر عنه افهام الرجال \* فيكون القياس مستغنى عنه فن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا  
فى الابانة والتبيان وتعلقوا بالخبر ايضا مثل حديث وثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه  
وسلم قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا  
راضلوا وفى رواية ابى هريرة رضى الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا او  
السبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراذهب الجوارى اى اتخذوا الجوارى سريات فولد منهم اولادا  
ليسوا بنجباء اذا النجباء من قبيل الامهات فصدر منهم الله ما يفضى الى الضلال والاضلال وهو  
القياس ومثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة  
برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى

واخرج من ابطال  
القياس بالكتاب  
والسنة والمعقول اما  
الكتاب فقول الله  
تعالى وتزلزلنا عليك  
الكتاب تبانا لكل  
شىء وقوله تعالى  
ولا رطب ولا يابس  
الا فى كتاب مبين ومن  
جعل القياس حجة لم  
يجعل الكتاب كافيا  
واما السنة فقول النبي  
عليه السلام لم يزل  
امر بنى اسرائيل  
مستقيما حتى كثرت  
فيهم اولاد السبايا  
فقاسوا ما لم يكن بما قد  
كان فضلوا واصلوا

عوف بن مالك الأشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على  
بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحلون الحرام ويحرمون  
الحلال\* ومثل ما روى عبد الله بن عمر وابن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله  
تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ  
الناس رؤساء جهالا فافقوا بغير علم فضلوا او اضلوا او الفتوى بالرأى فتوى بغير علم\* وروى عن  
عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء الدين اعينهم السنة اى لم يحفظوها فقالوا برأىهم  
فضلوا او اضلوا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم  
في ارايت وارايت\* وعنه انه قال ان علمكم في دينكم بالقياس احلتم كثير مما حرم الله وحرمت  
كثيرا مما احل الله\* وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا  
بالمقاييس\* وقال الشعبي ما حدثك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا  
عن رأبهم فالفقه في الحش\* وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا انى اخاف ان تزل قدمي  
بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله ( واما المعقول فكذا ) وتمسكوا  
بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في  
الدليل وهو القياس\* ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعى\* اما الدليل  
اى المعنى الذى فى الدليل\* فشبهه فى الاصل اى اصل القياس واحترزه به عن خبر الواحد  
كما سقروه\* لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى  
تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين  
سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطاء ولهذا ترى الفقهاء يختلفون  
فى علة نص واحد مثل اختلافهم فى علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد  
والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى فى اصله شبهة  
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات  
حقه بما فيه شبهة\* بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو  
حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة فى طريق الانتقال الينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة  
فى انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول لا يخرج  
عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا\* وبخلاف حقوق العباد فانها ثبتت بدليل فى  
اصلها شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى\* اما الذى فى المدلول فهو ان المدلول طاعة الله  
تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية  
قال الله تعالى\* اطعوا الله واطيعوا الرسول\* ولا يطاع الله تعالى بالمعقول والاراء لانه لا يمكن اداء  
الطاعة الانكسية وكيفية ولا مدخل للرأى فى معرفة كمية الطاعة وكيفيةها ولا العقل وقوف  
على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجالا  
لا كحسن شكر المذموم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء\* الا ترى ان من الشرايع

واما المعقول فلمعنى  
فى الدليل ولمعنى فى  
المدلول اما الدليل  
فشبهة فى الاصل لان  
النص لم ينطق بشئ  
من الاوصاف علة  
للحكم والحكم المطلوب  
حق الله تعالى فلا  
يصح اثباته بما هو  
شبهة فى الاصل مع  
كمال قدرة صاحب  
الحق واما الذى فى  
المدلول فلان المدلول  
طاعة الله تعالى ولا  
يطاع الله تعالى بالمعقول  
والاراء الا ترى ان  
من الشرايع ما لا يدرك  
بالمعقول مثل المقدرات  
ومنها ما يخالف المعقول



ملا يدرك البتة بالمقول مثل المقدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش  
 الجنایات \* ومنه اى من المشروع او من المذكور وهو الشرايع \* ما يخالف المقول اى  
 القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف اصلا فى الشرع ولم يردانه يخالف دليل العقل  
 على معنى ان العقل يقتضى خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز ان  
 يتناقضا بوجه \* وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام  
 فى القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى  
 فيكون العمل فيه بالرأى علة بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن اهمال الرأى فيه \* وبمثله هذه الشبهة  
 تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات فى الاحكام كما يجاب الغسل بالمنى  
 دون البول الذى هو مثله بل انجس منه وكما يجاب القطع على سارق القليل دون غاصب  
 الكثير وكما يجاب الجلد بالنسبة الى الزنادون بالنسبة الى الكفر والشرك الذى هو اغلظ  
 منه وكما يجاب القتل بشاهدين دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان الزنادون القتل وكاينات الاحصان  
 بالحرمة الشبهة والشوواء وعدم اثباته بمائة من الجوارى الحسان وكنهريم النظر الى شعر الشيخة  
 الشوواء وابعثته الى شعر الامة الحسناء وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريمه الى  
 شعرها مع اتفاقهما فى تهيج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند  
 النظر الى الشعر \* وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا فى ايجاب القتل وكالجمع  
 بين قتل الصيد عمد او خطأ فى ايجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمد فى ايجاب  
 الرقبة واذا كان كذلك استحتم ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف  
 موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات فى احكامها والاختلاف  
 بين المختلفات فى احكامها قوله ( ولا يلزم امر الحروب ) جواب عما يرد نقضا على  
 الوجهين فان الرأى مع احتماله المخطاء والغلط قد يستعمل فى الحروب بالاتفاق وهى امور  
 الدين واركانه \* وكذا يستعمل فى درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من  
 امور الدين \* وكذا قيم التلقات تعرف بالرأى عند ايجاب ضمانها وهو من احكام الشرع  
 ففرنا ان حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينقض به الوجه الاول \* وان الله تعالى  
 قد يطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثانى \* فقالوا ماذا كرتتم ليس بل لازم علينا اما على الوجه  
 الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يلدق  
 بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليطيسر عليهم الوصول  
 الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالرأى \* اما غير القبلة فلا  
 يشكل لان يقع تقويم التلقات راجع اليهم فى العاجلة فانه من باب الانتصاف الذى يقوم  
 به مصالح العباد فى الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضرا عن انفسهم او يجرون  
 نفعا بها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد \* واما القبلة اى دركها فاصله بمعرفة  
 اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقاليم \* وذلك اى عرفان

ولا يلزم امر الحروب  
 ودرك الكعبة وتقويم  
 التلقات اما على الاول  
 فلانها من حقوق  
 العباد اما غير القبلة  
 فلا يشكل واما القبلة  
 فاصله معرفة اقاليم  
 الارض وذلك حق  
 العباد فبنى على وسعهم  
 واما على الثانى فلان  
 هذه الامور انما يعقل  
 بوجوده محسوسة الا  
 ترى ان قيم التلقات  
 وهى والنساء وامور  
 الحرب تعقل بالاسباب  
 الحسية وكذلك القبلة  
 وكان يقينا باصله على  
 مثال الكتاب والسنة

اقليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرهام  
 المصالح فبني عرفانها على وسعهم لاحتياجهم فلذلك صح استعمال الرأى في درك القبلة لاضطرارهم  
 وعجزهم \* بخلاف حق صاحب الشرع فانه ووصوف يكمال القدرة بلايجوز اثباته بما  
 في اصله شبهة \* واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لامتناع في التنصيص عليه  
 كاحكام القواعد الكلية دون ما يمنع فيه التنصيص وهذه الاشياء يختلف باختلاف الاشخاص  
 والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لانهاية له وهو محال  
 فاعتبر فيها الرأى \* واما الثانى اى على الوجود الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالقول  
 فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوده محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر  
 الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى مثلها في الاوصاف التى يمكن اعتبارها \*  
 وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن اتلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس  
 مثل التوقى عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جبهة  
 الكعبة محسوسة في حق من عابها وبعدها عدمها قد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان  
 اعمال الرأى في هذه الاشياء في معنى العمل بما لا شبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة \*  
 ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غاية  
 ان الرأى في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام  
 ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع  
 بالرأى \* وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في  
 اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان  
 اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت  
 بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالنص تقديرا وكان الشيخ اراد بقوله على مثال  
 الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانهم ان هذه الاشياء  
 من قبل الطاعة بل هى من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى \* وحصل  
 بما قلنا اى بالمنع من القياس \* المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا يمنع  
 عن القياس احتياج عن التأمل في معانى النصوص لاستخراج الاحكام \* قال القاضى الامام  
 في التقوم قالوا وفي الجرح عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى جرحنا  
 عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبجح في معانى اللسان وفي محافظة النصوص  
 اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التبجح في معانى اللسان اثبات حيوة القالب فتموت البدع  
 بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيف الذى هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى  
 بحيوة القالب لان القالب لا يجي الا باستعمال الرأى في معانى النصوص ومعانيها غائبة  
 لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت  
 البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس \* ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة  
 على النصوص بمعانيها  
 ولان العمل بالاصل  
 مواضع القياس يمكن  
 وذلك دليل دعينا الى  
 العمل به قال الله تعالى  
 قل لا اجد فيما اوحى  
 الى محرما على طاعم  
 يطعمه الآية وليس  
 كذلك ما ذكرنا من  
 امور الحرب وغيرها  
 لان العمل بالاصل غير  
 ممكن وكذلك امر  
 القبلة فعملنا بالاجتهاد  
 للضرورة ولا يلزم  
 عليه الاعتبار بمن  
 مضى من القرون في  
 الثلاث والكرامات  
 لان ذلك امر يعقل  
 بالحس والعيان ودلى  
 ذلك يحمل ما ورد في  
 الكتاب من الامر  
 بالاعتبار على امر  
 الحرب يحمل مشاورة  
 النبي عليه السلام  
 ولعامه العلماء وائمة  
 الهدى الكتاب  
 والسنة و الدليل  
 المعقول وهذا اكثر  
 من ان يحصى و اوضح  
 من ان يخفى وانما تذكر  
 طرفا منه تبركا واقتداء  
 بالسلف

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل  
الذى كان ثابتا يقين يمكن في مواضع القياس \* وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل  
به شرعا في قوله عز وجل \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فمع امكان العمل به لا يجوز المصير  
الى مادونه لعدم الضرورة \* وليس كذلك اى لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب  
وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال  
الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا \* وكذلك في  
الحرب والقلة اصل نستحب ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل  
بالاجتهاد فيها للضرورة \* ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضي  
من القرون واعمال الرأى بالتفكير في احوالهم ومآلهم من المثلات اى العقوبات والكرامات  
واجب وذلك من باب الدين ففرغنا ان الرأى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع  
فقالوا لا يلزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة \* ذلك لان ذلك اى حقوق المثلات  
والكرامات \* امر يعقل اى يعلم بالחס والمشااهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع  
او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول  
ما تلغفه مما وقف على تلف مثله بتناوله \* قال شمس الأئمة رحمه الله المقصود من اعمال الرأى  
في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا او مباشرة ما كان سببا لاستحقاق  
الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى  
يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واثنان الاثان في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب  
ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم  
بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شئ فقد كان  
الوقوف على معانى الالفة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة  
وعلى ذلك يحمل اى على ما يدرك بالחס والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد  
من الامر بالاعتبار في قوله تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* وعلى امر الحروب يحمل  
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام  
بقوله وشاورهم فى الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم  
فى ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط فى حقيقة ما هم عليه ولا فى ما امرهم به من احكام الـ رع  
والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام \* اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا  
اتيتكم بشئ من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار)  
امرنا بالاعتبار وهو برد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد  
اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويت به فى التقدير وهذا  
هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأورا به بهذا النص \* وقيل الاعتبار التبيين  
ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم للرؤيا تعبرون تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا  
يا اولى الابصار  
والاعتبار رد الشئ  
الى نظيره والعبرة  
البيان

الينا هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الأئمة  
فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما واولاى المعنيين  
بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فىكون داخلا تحت الامر او القياس  
مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان حكمه أيضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا  
\* وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجازة عن الشئ الى غيره مشتق من  
العبور يقال عبرت النهراى جاوزته والموضع الذى يسر عليه والمعبى السفينة او القنطرة التى  
يعبر بها والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرويا وعبرها جاوزها الى ما يلازمها  
ثبتت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجازة الى الغير وذلك متحقق  
فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر \* فان قيل  
لان سلم ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجازة بل حقيقة الاعتبار الاتعاض لتسارده الى الفهم من  
اطلاق اللفظ \* ولحجة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يفكر فى امر الآخرة ولا متعظ  
بان يقال هو غير معتبر \* ولترتبته فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي  
المؤمنين فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الاتعاض دون القياس لكان كقول القائل يخربون  
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدررة على البر \* ولئن سلمنا دلالة على القياس فحمله على  
القياس فى الامور العقلية دون الشرعية \* او على ما كانت عنه منصوصا عليها لعدم امكان حمله  
على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم  
الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متنافيان فاجراء  
اللفظ على عمومته يؤدى الى الامر بالمتنافين وهو محال \* ولئن سلمنا امكان حمله على العموم فقد  
خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمقصود عليه وما لم ينصب عليه اماراة على الحكم والاقيسة  
المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز تناؤا عليه \* فلنا حقيقة  
الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا الاتعاض فانه يقال اعتبر فلان فانه  
فيعمل الاتعاض معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاض لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ  
على نفسه ممنوع \* ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاض متحقق ان المتعظ بغيره مستقل  
من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه \* فاما تبادل الفهم الى الاتعاض دون غيره فمنوع  
بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاض فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال  
نقيا للاشتراك والمجاز \* فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعظ بالنظر الى اخلاله  
باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا  
كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعى واصم لا بالنظر الى كونه قايسا فانه لا يصح \* واما ركاكة  
مالو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدررة على البر فمسئلة لانه لا مناسبة  
بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار  
الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته وذلك ليس بركيك \* مثاله لو سئل واحد عن  
مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم  
لرؤيا تعبرون اى  
تبنون والقياس  
مثله سواء فان انما  
يصح الاعتبار بامر  
ثابت بالنص دون  
الرأى وهو ان يذكر  
سبب هلاك قوم او  
نجاتهم وكذلك عندى  
هنا اذا ذكرت العلة  
نصا مثل قول النبى  
فى الهرة انها من  
الطوافات والجواب  
ما بين ان شاء الله وقال  
الله تعالى ان فى ذلك  
لايات لقوم يفكرون  
ويعقلون ونحو ذلك

كالو سئلوا عن اكل او شرب في صوم رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع  
 فعله الكفارة ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم  
 لزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه  
 بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدي  
 المؤمنين فلا تحكوا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص واراد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر \*  
 الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم  
 لا المنع منه \* وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد  
 قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول  
 مالم يوجد فيه اشارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود  
 من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظر له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظر  
 والاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها التساقطها بالتعارض واذالم تدخل تحته لم يصح  
 تخصيصها منه ففي النص على عومه موجبا لليقين كما كان \* على انا ان سلمنا انه صار ظنيا  
 فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا \* والجواب  
 مانين اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره قوله ( ولكم في القصاص حيوة )  
 فاقصاص افناء وتقويت للحيوه وقد جعل مكانا وظرفا للحيوه في هذا النص وذلك من  
 طريق المعنى بشرعه واستيفائه كذا ذكر في الكتاب \* اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار  
 شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه \* وصدده  
 اى منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه  
 من القتل \* فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيتها حيوة لهما اى القاصد القتل  
 والمقصود قتله \* بقاء عليها اى بقاءهما الحيوة \* وفي بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما  
 عليهما \* ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله  
 تعالى \* ومن احيها فكاننا احياء الناس جميعا \* وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس  
 واما في استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القاتل  
 خوفا على نفسه منهم فيصدقتهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة الخوف عن نفسه  
 فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء  
 لهم معنى \* وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء \* ولان القاتل اذا قتل محي اثر القتل  
 في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياء له بدفع سبب العذاب عنه \* وعلى هذا  
 يكون الخطاب للقتلة \* وتكبير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة  
 وبالقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع القتال بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة  
 وانقطع القتال فكانت فيه حيوة \* عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان  
 بارتداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب  
 التكبير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم  
 في القصاص حيوة  
 وهو افناء وامانة  
 في الظاهر لكنه  
 حيوة من طريق المعنى  
 بشرعه واستيفائه اما  
 الاول فان من تأمل  
 في شرع القصاص  
 صدده ذلك عن مباشرة  
 سببه فيبقى حيا ويسلم  
 المقصود بالقتل عنه  
 فيبقى حيا فيصير حيوة  
 لهما اى بقاء عليهما واما  
 في استيفائه فلان من  
 قتل رجلا صار جريا  
 على اوليائه وصاروا  
 كذلك عليه فلا يسلم  
 لهم حيوة الا ان يقتل  
 القاتل فيسلم به حيوة  
 اولياء القاتل الاول  
 والعشائر فصاروا  
 احياء معنى وهذا  
 لا يعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تكبير الحيوة في قوله عز ذ كره \* وتجدنهم احرص الناس على حيوة \* فان  
الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل  
اذا احرص لا يكون على حيوة الماضية والراهبة حسن التكبير \* ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع  
عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه  
خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون في حق البعض ولما دخل  
الخصوص في هذه القضية وجب تكبير لفظ الحيوة كما وجب تكبير لفظ الشفاء في قوله عز وجل  
\* يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس \* حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح  
التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اي كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال  
الرأى ففرنا ان استعمال الرأى لاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس  
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التوقيم  
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار عن قتل  
فقتل ليزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم اننا لانكر  
استعمال الرأى لثل هذا المعنى اذ لابد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشاراته وذلك  
لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه  
ولادلالة لالية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب  
كما سيجي بيانه قوله ( واما السنة فاكثر من ان يحصى ) واحتج مثبتوا القياس ايضا  
بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى  
ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال  
اجتهد برأى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله فلم ينكر عليه في قوله  
اجتهد برأى بل مدح وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص  
وامره باباموسي رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة  
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال عمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا  
اقض فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة  
\* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر  
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة  
عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعة على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص  
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح  
الاحتجاج به \* قال الغزالي رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا  
وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقول  
عليه السلام \* لا وصية لوارث \* ولا تنكح المرأة على عمتها ولا توارث اهل مليون شتي \* وغير  
ذلك مما عملت به الامة كافة \* وذ كر غيره ان مثبتى القياس ابدا كما وتمسكون به في اثبات

واما السنة فاكثر من  
ان يحصى من ذلك  
ماروى عن النبي صلى  
الله عليه وسلم حين بعث  
معاذا الى اليمن قال بم  
تقضى قال بما في  
كتاب الله قال فان  
لم تجد في كتاب الله  
قال اقضى بما قضى به  
رسول الله قال فان لم  
تجد فيما قضى به رسول  
الله قال اجتهد برأى  
قال الحمد لله الذي  
وفق رسول رسوله  
وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقاً منهم على قوله \* فان قيل \* ان سلمنا صحته لانسلم كونه دالاً على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية \* او على التمسك بالبرائة \* او على القياس الذي علمته منصوص عليها او موصى اليها \* او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع او وقوع الحاجة اليه اذ ذلك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا يرتفع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكمال لا يكون الا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس \* قلنا لا يجوز حل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقضى انتفاء النص على سبيل العموم جلياً كان او خفياً فخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل ممتنع وكذا لا يجوز حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد \* ولا على ما كانت علمته منصوصاً عليها لان الشارع التماسكت عند قوله اجتهد لعله بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حل على القياس المنصوص على علمته لم يكن ذلك وافياً بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله افضى بالكتاب والسنة \* ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يهتق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط \* ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقد روينا عن حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الختمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعاً على جواز القياس \* وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس \* وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحلموها وباعوها واكلا ائمانها حكم بتحريم ثمنها قياساً على تحريم اكلمها \* وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا خبرته انى اقبل وانا صائم تنبها على قياس غيره عليه \* وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انقص اذا جف فقبل نعم فقال فلا اذن \* وقوله عليه السلام في محرم وقضيت به باقية لانخمروا راسه ولا تقربوه طيباً فانه يعث يوم القيمة مليباً \* وقوله عليه السلام في شهداء احد زملوهم بكموهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم نشجت دماً \* وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ \* فانه لا يدري اين باتت يده وقوله عليه السلام في الصيد فان وقع في الماء فلا ياكل لعل الماء اعان على قتله \* الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها \* المتحد معناها فنزل جعلتها منزلة المتواتر وان كانت آحادها آحاداً \* فان قيل لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان لتعميل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة جواز الخلق غير المنصوص به كما لو قال الرجل اعتقت غانماً لسواده

وقد روينا ما هو  
قياس بنفسه من النبي  
عليه السلام

لم يعتق جميع عبده السود وكذا لو تملك بمؤثر بان قال اعتقت غانما احسن خلقه لم يلزم  
عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه \* فلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعاميل بيان  
كون العلة باعثة على الحكم واثرة فيه فلو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند  
اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخالذا ذكره عن  
الفائدة بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده او احسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق  
فيكون ذكره كعدمه \* وذلك لان الشرع علق احكام الالهلاك حصولا وزوالا بالاقتضادون  
الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق  
ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء \* فاما احكام الشرع فيثبت  
بكل ما دل على رضا الشارع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا \* يوضحه ان احدا  
لوياع مال التاجر بمحض منه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بتلفظه بالاجازة  
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت  
الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر عول عليه  
اكثر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان اصحابه رضى الله عنهم علموا بالقياس  
وشاع وزاغ ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشتره من مناظرتهم في مسألة الجدو الاخوة  
ومسئلة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس  
\* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على  
ما قاله عمر رضى الله عنه بطريق المقياس والرأى حيث قال الاترضون لامر دنياكم بمن  
رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام  
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس \* وكذلك عمر رضى الله عنه جعل  
امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبدالرحمن  
بعدهما اخرج نفسه منه فعرض على رضى الله عنه على ان يعمل برأى ابى بكر وعمر فقال  
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضى الله عنه هذا الشرط  
فرضى به فقلده واما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين  
\* وشاوروا في حد شارب الخمر فقال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى  
واذا هذى افترى فحده حد المفترين فاس حد الشارب دلى حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا  
عليه \* ولما ورث ابو بكر رضى الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبدالرحمن بن سهل رجل من  
الانصار وقد شهد بدر القدورثت امرأة لو كانت هي الميتة ام يرثها وتركت امرأة لو كانت هي  
الميتة ورثها فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس \* وروى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال  
في الكلالة اقول فيها برأى \* وعن عمر رضى الله عنه اضى في الجد برأى \* ولما سمع في الجين الحديث  
قال كدنا ان نقضى فيه برأينا \* وقضى عثمان بتوريت المستوتة بالرأى \* وعن على رضى الله  
عنه اجتمع رأيي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن \* وقال

وعمل اصحاب النبي  
عليه السلام في هذا  
الباب ومناظرتهم  
ومشاورتهم في هذا  
الباب اشهر من ان  
يخفى على عاقل يميز



ابن مسعود رضى الله عنه في قصة بروع اقول فيها برأى وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والنظار ثم قسم الامور برأىك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التماذى في الباطل \* وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا يجمعون على ذلك فيما لانس فيه وكفى باجاءهم حجة \* فان قيل لانسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضى الله عنه انه قال لما سئل عن الكلاله اى سماء تظلمنى واى ارض تغشىنى اذا قلت فى كتاب الله برأى \* وعن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا \* وعن عثمان وعلى رضى الله عنهما انهما قالوا لو كان الدين بالقياس لكان المسيح على باطن الخلف اولى من ظاهره \* وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها \* قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين العقلين بقدر الامكان وذكر انغزالي رحمه الله فى جواب هذا السؤال انه قد ثبت بانقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبريات الجد والاخوة ونعين الامام بالبيعة وجمع المحصف ومما يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا بقرانهم بالرأى كما عرف سخاوة خاتم وشجاعة على بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها . قاطيع ومروية من غير ثبت وهى باعيانها . عارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنه ايضا . فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها \* ولو تساوت فى الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم \* ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا \* فان قيل سلنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتى ليس بقاطع والمستلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها \* قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الائمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لانسلم انه اجماع سكوتى فان جميع اهل الاجتهاد والفقهاء من الصحابة شرعوا فى القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجماعا فعلياً منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم فى قطعية الاجماع قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حتى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من الصحابة فى القياس الا نضر يسير من قدماتهم كالحلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل ونفري يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم  
فقد ضل عن سواء  
السبيل وابتدأ الاسلام

ابوبكر وعمر وثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرغبة انقادت لهم العوام وجز  
 للنافين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول \* وقال ولو ان الصحابة لم يوا  
 العمل بما مروا به ولم يتكفوا وما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لارتفع بينهم  
 الخلاف والتهاجر ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتجبروا وتأمروا وتكلفوا  
 القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال \* وبمثل طعنت  
 الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم  
 بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف \* فقال  
 الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان شاء الله تعالى عليهم في آيات من  
 القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله  
 ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول الرافضة الذين هم  
 اعداء الدين \* ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربه لان الدين وصل اليه من قبلهم  
 فمضى طعن فيهم لم يثبت بقلهم شئ فكان الطعن فيهم عائد الى الاسلام في التحقيق قوله  
 (ومن ادعى خصوصهم) الى آخره \* زعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة  
 الرأى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فراروا من الشنعة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز  
 العمل بالرأى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان  
 المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم \*  
 او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا  
 تكريمه \* والدليل عليه انهم عملوا بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم  
 كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم  
 ابوبكر رضى الله عنه فجاور رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث  
 مكانك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وحمد الله تعالى ثم استأخرو وتقدم رسول الله وقد كانت  
 سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت  
 مكانه ثم استأخرو بالرأى \* وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله  
 فقال سهيل بن عمرو لوعرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه  
 السلام عليا رضى الله عنه ان يحول لفظ رسول الله فابى حتى محام الرسول عليه السلام بنفسه  
 وما كان هذا الا بلاء عملا بالرأى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقض الصلاة بمتابعة  
 الامام بالرأى وقد كان الحكم للسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا  
 بالرأى في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك عملوا بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير  
 نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بارا ثا فثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى  
 \* فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا  
 لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتبار بجميع الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم  
 فقد ادعى امر الادليل  
 عليه بل الناس سواء  
 في تكليف الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل \* قال شمس الأئمة  
 رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير  
 دليل \* واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن  
 الاحوال ففاسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم \* وكذا  
 دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك  
 الرأي في مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأى وانما عملوا بخلاف النص في بعض  
 الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى  
 ففي حديث الامامة على الصديق رضی الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت  
 على سبيل الترخص والاکرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله  
 جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشارة بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يقدم  
 بين يدي رسول الله \* وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله  
 عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المأمور والتأخر الى الحضور  
 كان رخصة وكذلك علم على رضی الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام فلم يقصده الاتيم  
 الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحض من المشركين عزيمة \* ثم الرغبة في الصلح  
 مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتام هذه المنفعة في ان يظهر الامام  
 المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون  
 في الصلح لضعفهم فهذا ابي على رضی الله عنه عن ذلك \* وكذلك عرف معاذ رضی الله عنه  
 ان في البداية بالفائت للسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متتابعة  
 رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك او لا تمسكا بالعزيمة للمخالفة  
 للنص \* واما احد الشرب فثبت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحذف والحكم  
 الثابت بالاجماع لا يكون محال به على الرأي كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله ( واما  
 المعقول ) فكذا استدلال او لا بعموم قوله تعالى فاعتبروا اعلى ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في  
 عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاختبار بالثلاث دون  
 الرأي فقال ان سلنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به \* والحاصل ان  
 الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي لانه سماه دليلا  
 معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته \* وهذا التقدير  
 الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور \* وهو الكفر اى السبب المنقول عنهم  
 الكفر ليكف عنها اى يمنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء  
 يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل نعتبر  
 احوالنا باحوالهم فكيف مما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ  
 بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكمه هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان  
 الاعتبار واجب بنص  
 القرآن وهو النظر  
 والتأمل فيما اصاب من  
 قبلنا من الثلاث  
 باسباب نقلت عنهم  
 لنكف عنها احترازا  
 عن مثله من الجزاء  
 وكذلك التأمل في  
 حقائق اللغة لاستعارة  
 غيرها لها سايق  
 والقياس نظيره بعينه  
 لان الشرع شرع  
 احكاما بمعاني اشار  
 اليها كما انزل مثلات  
 باسباب قصهار دعانا  
 الى التأمل ثم الاعتبار

حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاقتدار  
 في احد الموضوعين يكون تنصيحا على الامر به في الموضوع الآخر دلالة \* واللام في ليكف  
 متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل اي كما ان التأمل في احوال من قبلنا واجب لنعبر  
 احوالنا باحوالهم \* التأمل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ \* لاستعارة غيرها اي غير  
 الالفاظ الدالة عليها بالوضع \* اليها اي لتلك الحقايق والمعاني \* سايق اي جازي كالتأمل  
 في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على  
 الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل  
 سايق بلاخلاف فكذا التأمل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعديته  
 حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا \* ولو قيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها  
 لغير موضوعاتها سايق لكان موافقا لما ذكر شمس الأئمة وغيره وهو ان التأمل في معنى الثابت  
 بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة \* ثم التأمل  
 في ذلك لاوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه  
 جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص  
 في كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لانعرف المؤثر الا بالسمع من صاحب الشرع  
 كما يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما  
 بالسمع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب \* وقال القاضي الامام ايضا انا احبينا  
 بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناوله النص انه كما احباهو ونحن  
 معه حقايق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها  
 واضع اللغة في الاصل وام يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك  
 هذا \* والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقيقة  
 اللغة \* ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء  
 الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (ويبان ذلك) اي بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار  
 في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين  
 كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بنى النصير \* من ديارهم من مساكنهم بالمدينة \* وذلك  
 انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له  
 فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فخالفوا  
 عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان  
 اخاه من الرضاة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا  
 عشرة ايام ففسد المنافقون اليهم لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فمحن معكم لا تخذلكم وان  
 خرجتم فخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الاجلاء على ان  
 يحمل كل ثلاثة ايات على بعير ماشاوا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعوات واربعا اهل

وبان ذلك في الاصل  
 في قول الله تعالى هو  
 الذي اخرج الذين  
 كفروا من اهل  
 الكتاب من ديارهم  
 لاول الحشر فالخراج  
 من الديار عقوبة بمعنى  
 القتل والكفر يصلح  
 داعيا اليه

بيتين منهم ال ابي الحقيق والحي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة \*  
 واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحيوتى وفي جنته لوقت  
 كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر \* معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم  
 الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من  
 جزيرة العرب الى الشام \* او هذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر  
 الى الشام واليه اشير في الكتاب \* وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون  
 بالشام \* ما ظنتم ان يخرجوا الشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم  
 \* وظنوا ان حصونهم تمنعهم من باس الله \* فاتيهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا  
 لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون  
 عليهم \* وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رؤسهم غرة على يد اخيه \* والرعب الخوف الذي  
 يرعب الصدر اى يملأه \* وقذفه انبائه وركزه \* يخربون بيوتهم التخريب الاخراب  
 والافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والاختراب تركه لاساكن فيه والانتقال عنه  
 كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبقى لهم  
 بالمدينة دار ولا منهم ديار \* والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة لیسدوا  
 افواه الازقة وان لا يحسروا بعد جلالتهم على بقائهم اسماكن للمسلمين وان يقلوا معهم ما كان  
 في ابنتهم من الخشب والساج المبيح والموذنون فداعاهم ازالة تحصينهم وتمتعهم وان يتسع  
 لهم مجال الحرب \* ومعنى تخريبهم لها يدي المؤمنين انهم لما عرضهم لذلك وكانوا السبب  
 فيه فكأنهم امرتهم بدوكفهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولى الابصار يا ذوى العقول  
 ولا تفعلوا فعل بنى النضير فيترك بكم منازل بهم هذا تفسير الآية \* وبين الشيخ طريق  
 التأمل فيها للاعتبار فقال فالخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عدل القتل في قوله  
 تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم واكونه مثل القتل او اشد منه اختار بنو اسرائيل  
 القتل على الجلاء \* والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الخراج الذى هو بمنزلة القتل لانه  
 يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الخراج ايضا \* واول الحشر دلالة على تكرار هذه  
 العقوبة لان الاول يدل على ثانيا بعده وهو اجلاء عمر كباينا اصابة النصره جزاء التوكل  
 وقطع الخيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلمهم منقطعة  
 عنه فتوكلوا على الله فجزوا بالنصره والنجاح \* وان المقت اى السخط والبغض يقال مقتنه  
 اى ابغضه \* والخذلان اى ترك العون والنصره جزاء النظر الى القوة والاعتذار بالشوكة  
 اى شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله  
 جزوا بذلك \* ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص  
 \* للعمل به اى للعمل بما وضع لنا من المعنى فيما لانص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم فحترز  
 عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم \* فكذلك فى مسئلتنا هذه اى كما وجب لنا

واول الحشر دلالة  
 على تكرار هذه  
 العقوبة وقوله تعالى  
 ما ظنتم ان يخرجوا  
 دليل على ان اصابة  
 النصره جزاء التوكل  
 وقطع الخيل وان  
 المقت والخذلان جزاء  
 النظر الى القوة  
 والاعتذار بالشوكة  
 الى ما لا يحصى من  
 معانى النص ثم دعانا  
 الى الاعتبار بالتأمل  
 فى معانى النص للعمل  
 به فيما لا نص فيه  
 وكذلك فى مسئلتنا  
 هذه

ومثال ذلك في مسألة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال ﴿ ٢٨٦ ﴾ الخنطة بالخنطة اى يعو الخنطة بالخنطة

لان الباء كلمة الصاق  
فدل على اضممار فعل  
مثل قولك بسم الله  
فدل عليه قوله لا  
تبعو الطعام بالطعام  
الاسواء بسواء و دل  
عليه حديث عبادة  
بن الصامت ان النبي  
عليه السلام قال لا  
تبعوا الذهب بالذهب  
والورق بالورق  
الاسواء بالسواء  
والخنطة بالخنطة  
الاسواء بسواء عينا  
بعين فمن زاد او  
استزاد فقد اربى  
والخنطة اسم علم لكيل  
معلوم وقد قيل  
بجنسه وقوله مثلا  
بمثل حال لما سبق  
والاحوال شروط  
اى يعو بهذا الوصف  
والامر للايجاب  
يكون والبيع مباح  
فلا بد من صرف الامر  
الى الحال التى هى  
شروط والمراد بالمثل  
القدر لما روى في  
حديث آخر كىلا بكيل  
قنبت بصيغة الكلام  
وقوله والفضل اسم  
لكل زيادة وقوله ربوا  
اسم لزيادة هى حرام

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص  
لاستخراج المعانى التى تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص  
فيه قوله ( وبيان ذلك ) اى بيان التأمل لاستخراج المعنى الذى هو مناط الحكم  
باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك اى ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم  
قال الخنطة بالخنطة الحديث \* روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من  
اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا ينصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في  
المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الخنطة بالخنطة مثل بمنى بطريق  
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهى مختارة الشيخ ههنا  
يعو الخنطة بالخنطة مثلا بمنى مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمر فيه الفعل الذى  
جعلت التسمية مبدأه \* ودل عليه اى على ان المضمرة ما ذكرنا هذان الحديثان والخنطة  
اسم علم المكيك اى اسم موضوع غير معنوى لنوع من الطعام الذى يصح ان يكال ولم يرد  
تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكىل اصلا لا يخرج عن كونه مكىلا وقد قيل هذا المسمى بجنسه  
بقوله الخنطة بالخنطة \* وقوله مثلا بمنى مثل حال لما سبق وهو الخنطة ويكون حالا عن المفعول  
والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق  
راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل \*  
ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التى هى شرط الجواز  
وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الخنطة بالخنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها  
ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المتضمنة لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة  
وهذا لان الشئ قد يصير مشروطا بشرائط يعترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن  
في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشروط اليهود يفترض احضار اليهود ولا انعقاده وان لم يكن  
بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة  
واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة \* والمراد بالمثل المذكور  
في هذا الحديث المماثلة في القدر اى الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان  
محمد ارحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمنى كىلا  
بكيل ووزنا بوزن قنين بذلك ان المراد به المماثلة قدر الاوصاف وكلام رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يفسر بعضه بعضا \* قنبت بصيغة الكلام اى ثبت هذا المجموع وهو اضممار  
البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في  
معناها \* والفضل اسم لكل زيادة اى زيادة ترجع الى احد البديلين سواء كانت باعتبار  
القدر بان كانت من جنس البديلين كزيادة قفين من احد الجانبين او من غير جنسها كزيادة  
درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والآخر نسيئة \* وقوله ربوا اسم لزيادة وهى  
حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

( الزراعة )

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام\* وهو اي الفضل الذي هوربوا  
 فضل مال لا يقابله عوض في مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق  
 فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا  
 للعقد فيكون كما لو باع عبدا بجزارية وشرط ان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبايع  
 عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو  
 كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان  
 عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف  
 مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة\* فان قيل ينبغي ان  
 يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس  
 الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبدين وثوب  
 بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا في عقد المريض وبيع الاب  
 والوصى\* قلنا لان السلم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا  
 للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى  
 ما يساوي درهما بعشرة جعل ذلك في حقه متقوما بعشرة لرغبته في شراؤه بعشرة ولها اثر  
 في اثبات زيادة المالية والقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصالحة  
 تساوي بعشرة فكان في حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار ان في السوق  
 قيمتها عشرة\* وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين  
 لتراجع رغبتهما فيه فلم يحل فضل عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند اهل السوق  
 يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية  
 الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالي عن العوض\* وكذا في تصرف  
 المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالية برغبة المشتري انما تصح اذا كان ذلك تصرفا  
 في خالص ملكه وتصرف الاب والوصى في مال الصغير واليتيم وتصرف المريض في مال تعلق  
 به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر  
 الفضل في تصرفاتهم ايضا\* والمراد بالفضل الفضل على القدر اي القدر الشرعي وهو  
 الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشئيين على الاخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على  
 تقدير عدم الفضل ليكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان  
 في العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة في شئ من العلم واتماز احدهما بزيادة فيه وهما ذكرت  
 المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو مارويان من قوله  
 عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل  
 مبنيًا عليه في الذكركي لوقيل زيد فقيه وعمر فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل  
 الى صفة الفقه المذكورة لالي صفة لم تذكر\* بوضحه ان البدين لوتماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا  
 يقابله عوض في  
 معاوضة مال بمال  
 والمراد بالفضل  
 الفضل على القدر  
 لان الفضل لا يتصور  
 الا بناء على المماثلة  
 ليكون فضلا عليها  
 والمراد بالمماثلة القدر  
 بالنص فكذلك الفضل  
 عليها لا محالة

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل \* وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لاحالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كما ان المراد بالمائة هو المائة في الكيل لا مطلق المائة فكذلك الفضل على ملك المائة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق مثل بمثل \* والمراد منه القدر اى الكيل والفضل معه ووجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيلا \* وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبي عنه وهو مخالف لروايات فانه قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجرى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الخنطة بثلاثة امناء منها لا يجوز ومعلوم ان المدين الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الخنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالايجاع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله ( فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ) يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا ان الحكم الاصل في هذا النص وجوب التسوية بين البدين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد \* ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل اى بيعوا الخنطة \* واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المائة كيلا فلم يكن ما لا يجرى فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تنبئ الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفتين والتفاحة بالتفاحتين \* عند البيع بخنطها اى عند بيع الخنطة بخنطها وبيع هذه الاموال المذكورة في النص بخنطها \* واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس \* قال الامام البرغرى في طريقته \* ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احتراز اعن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية المالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدين لمتساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا تطعنا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في مسألة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيها عن ضده فاجاب التسوية كيلا بكيلا يكون تحريم الفضل على الكيل \* فالكيل ونعنى به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في التمثالين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنسكاح جعل علما للمحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره \* بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب بمائل ذراعا من اللبس صورة كان ذراعا من الثوب بمائل ذراعا آخر من الثوب

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو دواع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المثلة عند البيع بخنطها واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية وان تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فاما يقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معنى



صورة ومعنى قوله ( وسقطت قيمة الجودة ) جواب عما يقال لان سلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قديقي تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدر او جنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنقص بالرداءة واذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب \* فقال هذا انما يلزم او بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تيره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو وجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة \* وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجعوا على انه لو باع حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديّة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لا يمكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذا الاعتراض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا \* ولما عرف وهو الوجه المقبول ان مالا ينتفع به الا بهلاكه فنفعته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين \* بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة \* ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديّة فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثالث او كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجواز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باع او فلو سا جيدة راحة بفلس رديّة راحة \* لانا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الاضطراري والمقابلة بالجنس طريق لا سقاط قيمة لجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف النافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قبل الجيد بالردي وله ان لا يرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله ( ولما صارت ) اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس \* وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكيل احترازا عن الفضل الحرام وان يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقيق التسوية \* لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها وعدم الاصلح علة لامر وجودي اذا الوجود لا يصلح اثر العدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر العدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزاً جيداً بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان مالا ينتفع به الا بهلاكه فنفعته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لاعلة لان عدم الاصلح علة

صارت المماثلة ثابتة  
بهذين الوصفين  
وصار سائر الاعيان  
فضلا على هذين التما  
ثلين بالكيل والجنس  
بواسطة المماثلة فصار  
شرط شئ منها في البيع  
بمنزلة شرط الحجر  
ففسده البيع فهذا  
ايضا معقول من هذا  
النص ليس بثابت  
بالرأى فلم يبق من بعد  
الا الاعتبار وهو اننا  
وجدنا الارز والجص  
والدخن وسائر  
المكيلات والموزونات  
امثالا متساوية وكان  
الفضل على المماثلة فيها  
فضلا خاليا عن  
العوض في عقد البيع  
مثل حكم النص بلا  
تفاوت فلزمنا اثباته  
على طريق الاعتبار  
وهو كما ذكرنا من  
الامثلة ما بينها وبين  
هذه الجملة افتراق  
وحصل بما قلنا اثبات  
الاحكام بطواهرها  
تصديقا واثبات  
معانيها طمانينة

تقوم الجودة فجعل سقوط التقوم شرطا لالة \* صارت المماثلة جواب لما ثابتة بهذين الوصفين  
اي القدر والجنس \* بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالتماثلين والثانية  
بصار اي صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس \* فصار  
شرط شئ منها اي من الاعيان \* في البيع اي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الحجر باعتبار ان  
كل واحد حرام خال عن العوض \* او باعتبار ان كل واحد مفوت للمماثلة الواجبة بالامر \*  
فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزه بمجوزتين او بيضة ببيضتين حيث يجوز وان جعلت  
هذه الاموال امثالا متساوية المالمية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات  
بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع  
التفاوت \* قلنا لان سلم ان العدد يحملها امثالا متساوية المالم قطعاً بخلاف الكيل لانه يوجب  
المساواة قدرا على وجه لا يبق فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد  
التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا كما في الفلوس الراجحة فانها لما صارت امثالا  
متساوية قطعا على وجه لا يجرى فيها المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين \* وانما جعلت امثالا  
في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الانلاف قد تحقق والخروج عن  
العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلزم تحمل هذه التفاوت لوقوعنا في تفاوت  
اعظم منه وهو تفاوت القيمة \* والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسوهل فيه الاتري  
ان السلم يصح في الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا في الطريقة البرغرية  
فهذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس \* معنى معقول اي مفهوم من هذا  
النص فان قوله عليه السلام الخطة بالخطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا  
بمثل يشير الى القدر \* ليس بثابت بالرأى يعني ابتداء بل هو مستنبط من النص \* فلم يبق  
من بعد اي من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس  
الا الاعتبار \* وهو اي الاعتبار اي طريقه كذا \* مثل حكم النص بلاتفاوت اي مثل حكم  
النص في الاشياء المنصوص عليهما من الخطة والشعير وغيرهما \* فلزمنا اثباته اي اثبات الفضل  
الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة  
اي في الامثلة \* او هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهي المثلات  
والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات  
نصوص المثلات لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق  
اللفظة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية  
الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله ( وحصل بما قلنا ) لما فرغ من اقامة  
الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا  
من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بطواهر النصوص اي بنفسها  
ونظما \* وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

المعنى الذى هو متعلق بالحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب انى كيف تحى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي \* وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه \* وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيقه لقبول الحق \* والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال ائمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يراد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعانيه ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمأنينة القلب وذلك بالنور الذى جعله الله في قلب كل مسلم فالتمتع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجر ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى \* لعله الذين يستنبطونه منهم \* فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد نخطئ ويصيب عندكم \* قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر \* ويثبت به اى باثبات المعاني \* تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات \* وفي ذلك اى وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه ومعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه \* ولزمنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها \* ومعانيها اى بمعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التى تعلق بها احكام النصوص وهى المعاني الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما يناسبها من النصوص \* جمعاى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا \* وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفيض اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان في المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا وهو ما خطأ \* وما للخصم وهم نفاة القياس الا التمسك

وشرحا للصدر  
وثبت به تعميم احكام  
النصوص وفي ذلك  
تعظيم حدودها ولزمنا  
بهذا الاصل محافظة  
النصوص بظواهرها  
ومعانيها ومحافظة  
ما تضمنته من المعاني  
التي تعلق بها احكامها  
جمعا بين الاصول  
والفروع معاً وهو  
الحق وماذا بعد الحق  
الاضلال وما للخصم  
الا التمسك بالجهل  
وصار تعليق الحكم  
بمعنى من المعاني ثابتا  
بحجة فيها ضرب شبهة  
وفي التعيين احتمال  
وجائز وضع الاسباب  
للعمل على هذا الوجه

بالجهل فانهم يتمسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما له الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضه بمنزلة تناول الميتة \* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القياس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز \* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة \* وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه لانه ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالجهل فانهم يتمسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما له الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضه بمنزلة تناول الميتة \* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القياس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز \* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة \* وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه لانه ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالاية المأولة وخبر الواحد واستصحاب الحال اذ عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا علم انهما لا يتوقف على علم اليقين \* وقولهم لا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق طاعة بمعنى من المعانى ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر فانه هو المتنازع فيه واما الجواب عن حديث وائلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المهجور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة في قوله فقا سواما لم يكن بما قد كان لا القياس الذى نحن بصدده فانه في التحقيق اظهر ما قد كان ورد مشروع الى نظائره \* وكذا المراد من الرأى والقياس المذكور في سائر ما رووا من الاخبار الرأى المقترح المذموم الذى هو مدرجة الى الضلال او الرأى الذى يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الرأى الذى قصد به اظهار الحق فانه تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير تكبير من احد هم على من استعماله كما بينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذم رسول الله عليه السلام ووجعه مدرجة الى الضلال هذا شىء لا يظنه الاضال كذا قال شمس الأئمة رجه الله \* ومقال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل \* قوله لان الشرع ورد بالفرق بين التماثلات والجمع بين المختلفات \* قلنا اما الفرق فلا فتراقها في المعانى التى تعلقت الاحكام بها

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتركا كما في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لامانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعمل بعلم مختلفة \* فان قال الخصم ان غرضي بما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلمت انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسنة فيحرم النظر اليه ولكن ذلك من اقوى ما ذكره من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولى ان وضعه يمنع من القياس \* فنجيبه بان نفي الشرع حكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة في الشتاء على المطر ولا يقض كونه امارة وجود غيم رطب في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها مختلفة عنها امكاهما اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

( فصل في تعليل الاصول )

لما بين في اول ابواب الاصول وهي النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك \* فقالوا واختلفوا يعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة \* او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر \* فقال بعضهم اى بعض القاييس \* هي غير شاهدة اى غير معلولة في الاصل \* الا بدليل اى الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليقه ويصح الازام به على الخصم \* واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والنتج منه دليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا \* واجيب عنه بانه قد جاء على فهو معلول اى ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم . اخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض \* وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه \* الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع \* وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هي معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف \* يعنى لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذى تعلق الحكم به \* وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

( فصل في تعليل )

( الاصول )

قال الشيخ الامام

واختلفوا في هذه

الاصول فقال بعضهم

هي غير شاهدة اى

غير معلولة لا بدليل

وقال بعضهم هي

معلولة بكل وصف

يمكن الابتناع وقال

بعضهم هي معلولة

لكن لا بد من دليل

ميز وهذا اشبه

بمذهب الشافعي

رحمه الله والقول

الرابع قولنا انا

نقول هي معلولة

شاهدة

\* ولانه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل في النصوص التعليل \* واما قال وهذا شبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصابا استدل بمسأله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا \* والقول الرابع قولنا اننا نقول هي معلولة شاهدة اى الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد \* الابتناع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات \* ولا بد في ذلك اى في جواز التعليل من دلالة التمييز اى دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف \* ولا بد قبل ذلك اى قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر \* من اقامة الدليل على انه اى النص الذى تريد استخراج العلة منه للحال \* شاهد اى معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لالزام \* وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضى الامام والشيخان ذكروه مذهبنا لاصحابنا على الاطلاق \* واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اى الاحكام الثابتة بهامتعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية \* ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باقتافهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتمت علة بوصف مؤثر ووجد فيه ماهو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا \* وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المرسى وابط الحسن الكرخى ان من شرط صحة القياس ان يعقد الاجماع على كون حكم الاصل معلولا ويقوم نص عليه وزعم عثمان البستى ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه \* وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معلولا ودليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معلولة ولا على جواز القياس عليها وام ينكر البعض على بعض وام يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه مما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب الامة وليس المعنى الشرعى مما يدل عليه النص افة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام \* الخنطة بالخنطة مثل يمثل والفضل ربوا \* حرمة فضل الخنطة على الخنطة في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكبل

الابتناع ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالجواز من الحقيقة

بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص توقوف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعى من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز بل ابعدا لان المجاز احد نوعى الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناها فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل \* وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم \* والضمير في فلا يترك راجع الى النص \* ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال الاترى ان الاوصاف متعارضة يعنى يقتضى كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطعم في حديث الربوا يقتضى حرمة بيع التفاحه بالتفاحين وابعاحه بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس \* والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص \* او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى انتفاءه فان انتعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل كما قلنا \* او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والتمية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلا \* وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به محتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذا الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان ترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل \* ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التى اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل \* وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علمه بنص او اجماع قوله (واخرج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن \* بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذى صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لارتكاز الدلائل لم تفصل بين نص ونص \* ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشئ بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صارت كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل  
الاترى ان الاوصاف  
متعارضة والتعليل  
بالكل غير ممكن وبكل  
وصف محتمل فكان  
الوقف اصلا واحتج  
اهل المقالة الثانية بان  
الشرع لما جعل القياس  
حجة ولا يصير حجة الا  
بان يجعل اوصاف  
النص علة وشهادة  
صارت الاوصاف  
كلها صالحة فصلح

بكل وصف اصلا \* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف \* الا بما منع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجزا كما مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الا بما منع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجزاء او يظهر فسق الراوى \* فكذلك هذاى فمثل رواية الحديث لتعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف للمم يتحقق المعارضة اذا ما كان العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه ما منع \* ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا فى الشرع \* صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجج اخرى عند الشافعى وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو الذى يتقن به بعد سقوط الجملة كفى وقت الصلوة لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الاذى سببا لتيقن به والتعليل بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا \* هذا تقرير ما ذكر فى الكتاب \* ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا ما كان التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم الحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

الاثبات بكل وصف  
الابتناع مثل رواية  
الحديث لما كان حجة  
والاجتماع متعذر  
صارت رواية كل  
عدل حجة لا يترك الا  
بما منع فكذلك هذا ولما  
صار القياس دليلا  
صار التعليل والشهادة  
من النص اصلا فلا  
يترك بالاحتمال وانما  
التعليل لاثبات حكم  
الفرع فاما النص فيبقى  
موجبا كما كان ووجه  
القول الثالث انه لما  
ثبت القول بالتعليل  
وصار ذلك اصلا  
بطل التعليل بكل  
الاوصاف لانه ما  
شرع الا للقياس مرة  
والحجج اخرى عند  
الشافعى وهذا يسد  
باب القياس اصلا  
فوجب التعليل بواحد  
من الجملة فلا بد من  
دليل يوجب التمييز  
لان التعليل بالمجهول  
باطل والواحد من  
الجملة هو الذى يتقن به  
بعد سقوط الجملة لكنه  
مجهول



وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما بين ان شاء ﴿ ٢٩٧ ﴾ الله تعالى لكننا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل

شاهدا للحال لا ناقد

وجودنا من الصوص

ما هو غير معلول

فاحتمل هذا ان يكون

من تلك الجملة لكن

هذا الاصل لم يسقط

بالاحتمال ولم يبق حجة

على غير هو وهو الفرع

بالاحتمال ايضا على

مثال استحباب الحال

ولا يلزم عليه ان

الاقتداء بالنبي عليه

السلام واجب مع

قيام الاختصاص في

بعض الامور لان

الاقتداء بالنبي عليه

السلام انما صار واجبا

لكونه رسولا واماما

وهذا الاشبهه فيدلم

يسقط العمل بما دخل

من الاحتمال في نفس

العمل فاما هنا فان

النص نوعان معلول

وغير معلول فيصير

الاحتمال واقعا في

نفس الجملة ولان

الشرع ابتلا بنا بالوقف

مرة وبالاستنباط

اخرى كل ذلك اصل

فلما اعتدلا لم يستقم

الاكتفاء باحد الاصلين

فاما الرسول عليه

السلام فاما بعث للاقتداء

لكشف ( ٣٨ ) ( ثالث ) لامعارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

يحتاج الى دليل يميز \* وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا ليكن القياس اذا قياسي لا يكون النص معلولا ولكن ثبت بوصف من الجملة فلم يجب تلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل \* واذكر شمس الاثمة رحمه الله ان الحجابة انما اختلفوا في الفروع لا اختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احدا لا و صاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله ( وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط ) يعني هذا الذي ذكرناه والمختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاحالة وعندنا التأثير على ما بين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل \* لكننا نحتاج قبل ذلك اي قبل بيان التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل \* على كون الاصل اي النص الذي يريد تعليله \* شاهدا اي معلولا في الحال وليس يقتصر على مورد بل يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالتزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لالتزام \* لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالتزام به على الغير \* على مثال استحباب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لاملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستحباب نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سبب الاستحقاق حتى اومات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت \* وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرثه شهادته باحتمال كونه عبدا اذا الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لوطن الخضم في حرته لم يصرح حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله ( ولا يلزم ) جواب عن سؤال يرده على هذا الاصل \* وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى \* لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني \* كان التعليل في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس \* وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع و اباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من الغنمية وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص \* ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالتزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

• معلالم يمنع عنه مانع \* فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى \* واتبعوه لعلكم تهتدون \* وليس في كونه رسولا واماما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخلة في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا مالم يقم دليل التخصيص \* فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس الحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلا يمكن بد من قيام الدليل على انه معلول المحال ليصح العمل به بمنزلة الجملة لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به مالم يقم دليل بين المراد منه \* ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء لم يشغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه \* اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاشرا انما يعرف بالكتابة او السنة او الاجماع على ما ستره فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا لا يتعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا \* وليس هذا كما استحباب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تنبأ بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتهاء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرع المعين كالعمل بالاقتهاء في الفعل المعين \* وكان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما تبيننا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد تبيننا بالاقتهاء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد \* فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فليكن بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل \* قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص \* وهو حرمة الفضل \* في ذلك اي في المنصوص \* معلول بعلة متعديّة وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول \* او مخصوص بعلة الثمنية فلا يسمع من الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام \* الذهب بالذهب والفضة بالفضة \* مثلا يمثل يدايد \* بعينه معلول \* ودلالة ذلك اي الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اي حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير \* بقوله عليه السلام يدايد اذا المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالا حصار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا يمثل \* وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعني كلال الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع من الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدايد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام \* انما الربوا في النسيئة \* وتعيين الاخر اى وجوب تعيين البدل الآخر فيما نحن بصددده وهو الصرف اطلب المساواة بين البدلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا مثل يدا بيدو المساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد \* وقوله طلب التسوية متعلق بواجب \* وقوله احتراز متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر \* وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء الزكوة العين من الدين ولم يحتمل في قوله ان كان له مال فعنده حر اذا لم يكن له مال عين وله دين على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة \* وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعبدا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك \* قلنا جميعا فبين اشترى حنطة بعينها بشعر بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان بترك التعيين في احد البدلين بعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهباً بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس \* وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعنى مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين \* لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل \* ووجب تعيين رأس مال السلم يعنى بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدأ يكون دينا ورأس المال في الاغلب هو الدرهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا يتعين بالتعيين بدون القبض بشرط القبض ايضا ولا يكتفى فيه بالتعيين دفعا لخرج التمييز عن العوام والحاق للفرد بالاغلب \* فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الا وجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتضاره عليه \* واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين \* ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بالتعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بالتعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعددة لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثمنية مانعة \* واذا ثبت فيه اى ثبت للتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه \* ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب الممثلة الى سائر الموزونات \* لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب الممثلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب الممثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا \* بل ربوا الفضل ثبت منه اى من ربوا النسيئة يعنى ربوا الفضل الذي بنى تعدى وجوب الممثلة عليه اسرع ثبوتها من ربوا النسيئة الذي بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب  
 طلبا للاستواء بينهما  
 احترازا عن شبهة  
 الفضل الذي هو ربوا  
 وقد قال النبي عليه  
 السلام انما الربوا في  
 النسيئة وقد وجدنا هذا  
 الحكم متعبدا عنه حتى

قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فبين اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب ﴿ ٣٠٠ ﴾ تعيين رأس مال السلم بالايجاع واذا ثبت

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسبة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة \* فان قيل لان السلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لانص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لبالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بحنسه يدايد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدايد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم نهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا \* يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها \* فلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان انقياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل مؤكدا كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله ( قال الشافعي ) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امره مقول ولهذا لم يشربها نبي قط وام يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بامثلة الاسكار فيحرم قليلا وكثيرا ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر \* فقال الشيخ رحمه الله لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولادليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلا وكثيرها والسكر من كل شراب \* فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهواء \* وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدي حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والني من نبيذ الزبيب او الخمر اذا اشتد كما تعدي حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذا تعدي بالتعليل \* فقال ليست حرمة سائر الاشربة اى باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهم لم يثبتوا على الوصف الذي ثبتنا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة \* ونجاسة الخمر غليظة لا يعنى عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعنى عنها ما دون ربع الثوب \* كذا لا يجوز بيع الخمر بالايجاع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابى حنيفة

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلان تعدي بلا تعليل بالايجاع فقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولادليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة لجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن وتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الابحجة فكذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الاباحجة والله اعلم ( رحمه الله )

رجه الله اليه اشير في المبسوط \* لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه اى فى سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى التخلية والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذ النبي عليه السلام بعث مبينا للحكم لالا لغة فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا \* ومثال هذا اى نظير ما ذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا \* طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما قرر فى الكتاب \* متى وجد بالنص شاهدا اى معلولا مع ما ذكره الخصم من الطعن بانه معلول بالثمنية بطل هذا الطعن والله اعلم

( باب شروط )

( القياس )

قال الشيخ الامام

وهى اربعة اوجه

ان لا يكون الاصل

مخصوصا بحكمه بنص

آخر

( باب شروط القياس )

قوله ( ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر ) اعلم انه لا بد من بيان الاصل والفرع ههنا لكثرة دورهما فى المسائل فى هذا الباب فنقول الاصل فى القياس عند اكثر العلماء من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه بجنسه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً اليه وذلك هو البر فى هذا المثال \* وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلاً بمثل فى هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل \* وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل لان الاصل ما يتبنى عليه غيره وكان العلم به موصلاً الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل \* ولا فى النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلى او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلاً للقياس ايضا \* وهذا النزاع لفظى لا مكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يتبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين \* اما بالمعنى الاول فلما قلنا \* واما بالمعنى الثانى فلا فتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتدر الى الحكم ولا الى دليله \* ولان المطلوب بيان الاصل الذى يقبل الفرع فى التركيب القياسى ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل \* واما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحرير البيع بجنسه متفاضلاً وهذا اولى لانه الذى يتبنى على الغير ويفتقر

اليه دون المحل الا انهم لاسموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما \* واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرّد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد الا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس \* والباء في حكمه بمعنى مع وفي نص آخر للسببية \* والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام \* من شهدته خزيمة فحسبه \* فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم \* فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه للنص النافي في غيره \* وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص انفراد كما قلنا \* والباء في حكمه صلة للخصوص \* وفي نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم \* او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس \* والباء في نص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المختص والمخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعديد مثل قوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين \* واشهدوا ذوى عدل \* بقره عليه السلام \* من شهدته خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله ( وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس ) الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لاعن سنن القياس \* اى ما تلاعنه يعنى لا يكون على خلافه \* وان يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه \* الضمير في بعينه ما تد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفيه الى الفرع \* وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل النكاح شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما  
 ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح\* وان يبقى الحكم في الاصل  
 اى النص الذي في المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل بمعنى يشترط ان لا يغير في الفرع  
 \* وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ\* منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه  
 يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شئ من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس  
 المونديات في اباحة قتلها المحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه  
 السلام\* خمس من الفواصيق يقتلن في الحل والحرم\* لانه لا يبقى على حاله بل بصير اكثر من خمس  
 فكان هذا التعليل بطلانه فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع\* ومنها ما ذكر  
 غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى  
 الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى  
 الحكم اذ يتعدى بتحقيق في الثابت لافي المنسوخ\* ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع  
 عن اصل آخر وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي خلافا لحنابلة وابي عبد الله  
 البصرى من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجماعة بين حكم  
 الاصل وفرعه فذكر الوسيط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفر جل انه  
 مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضيق ذكر  
 الوسيط وهو التفاح\* وان لم يتحد العلان فسد القياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا يوجد  
 في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة ثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول  
 بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرقيق  
 ثم قاسوا الرقيق على الجلب عند توجه المنع بجماع فوات غرض الاستمتاع\* وفي قوله الثابت  
 بالنص اشارة الى هذا الشرط بمعنى يشترط تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بالقياس  
 \* ومنها ان لا يكون حكم الفرع مقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت  
 حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس اشافعي الوضوء على التيمم في  
 الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى  
 الوضوء\* واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب  
 بوجوده\* احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص  
 العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين  
 وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبيين به ان ذلك القياس كان  
 باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير مدلول به عن القياس غير مستقيم لثبوت بطلان  
 ذلك القياس بورود النص على خلافه\* بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد  
 نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد  
 على خلاف القياس مع تبيين فساد القياس وبطلانه بوروده\* وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم في  
 الاصل بعد التعليل  
 على ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلوه محل النص عن الحكم اذ الشيء لا يثبت في محلين في زمان واحد \* وثالثهما ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم النص في قوله عليه السلام \* الخنطة بالخنطة مثلا بمثل \* حرمة الفضل على الكيل في الخنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الخنطة \* واجيب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلقان الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص به مخالفا للقياس من حيث الصورة \* وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضاره على الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى مثله من غير تعبير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل ما قل يعرف انه لما ذكر تعدى الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغيير امثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فاننا قد عرّفنا بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطابقة لحرمة الفضل على الكيل في الخنطة تعديتها الى الجص والارز بعلّة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحةظهار المسلم الىظهار الذي فانه تغيير للحرمة التناهي في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا قوله ( اما الاول ) اي اشتراط الشرط الاول \* فلانه الضمير للشان \* متى ثبت اختصاصه اي بفرد الاصل بحكمه بالنص \* صار التعليل لتعديته الى محل آخر \* مبطلاله اي للاختصاص الثابت بالنص \* وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل \* لانه اي التعليل او القياس لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه \* واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير معدول به عن القياس \* فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويفتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا وردنا فيا الحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثباتا لشيء واحد في زمان واحد \* واعلم ان بعض المحققين ذكر في تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكنه محتاج الى تفصيل \* فقول الخارج من القياس على اربعة اوجه \* احدها ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص ابي بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزيمه بقبول شهادته وحده \* وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لعمدرة العاة وتسميته معدولا عن القياس وخارجا عنه بجوز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته \* ووثالثه اعداد الركات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه واما الثاني فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يصح اثباته به كالنص النافي لا يصلح للاثبات



والكفارات وجميع التحكمات البتداء التي لا يعقل فيها معنى \* وثالثها القواعد البتداء العدمية  
 النظير لا يقاس عليها غير هامة انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع  
 وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين ورخصة  
 المضطر في اكل الميتة فاننا علم ان المسح على الخف انما تجوز لعسر النزوع ومسيس الحاجة الى استحبابه  
 ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة  
 وعسر النزوع وعموم الوقوع \* وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس  
 عليها مشقة اخرى لان غير الايشار كما في جلة معانيها ومصالحها فان المرض لا يجوز الى قصر  
 الذات وانما يجوز الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الائمة  
 \* وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه  
 فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق \* ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى  
 استثناءه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى  
 في علة الاستثناء عند تمامه الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رحمه الله كما سيأتى بيانه  
 في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل \* فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه  
 لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز  
 القياس عليه قوله (واما الثالث) اي اشتراط الشرط الثالث \* فلان القياس اي المقايسة \*  
 محاذاة اي مساواة بين شيئين \* فلا ينفعل الا في محله اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في  
 محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحياة شرط ليصير الصدم ضربا والقطع قنلا  
 والمحاذاة لا تصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم يعد الحكم الى فرع  
 بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل  
 لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا تعدى من الاصل الى فرع هو نظيره \* وانما  
 التعليل لاقامة حكم شرعي اي لاثباته يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام  
 في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا  
 يعرف بالتأمل في اصول الشرع \* واما دليل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص  
 فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع  
 من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه \* وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه  
 الشرط الثالث من القيود خلاف كما سنقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله  
 (واما الشرط الرابع) اي اشتراطه \* فلما قلنا في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص  
 على وجه يدفع حكم النص وبغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان  
 قبله كان هذا قياسا مغير الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم  
 القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا  
 كان كذلك انى يستقيم ان يعمل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان  
 القياس محاذاة بين  
 شيئين فلا ينفعل الا  
 في محله وهو الفرع  
 والاصل معا وانما  
 التعليل لاقامة حكم  
 شرعي وفي هذه الجملة  
 خلاف واما الرابع  
 فلما قلنا ان القياس لا  
 يعارض النص فلا  
 يتغير به حكمه

قلنا المراد من التغيير ان يتغير بالتعليل ما كان مفهوماً فيه لغة قبله مثل اشتراط التملك في طعام الكفارة  
 بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى \* فاطعام عشرة  
 مساكين \* اذ الاطعام لغة جعل الغير طعاماً ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة وباشتراط التملك  
 بتغيير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتملك فاما تعليل نص الربوا وتعديده حكمه  
 الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذ الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل يبق  
 على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اي نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة  
 الشهادات اي في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم  
 واشهدوا ذوي عدل منكم \* اثنان ذوا عدل \* فاستشهدوا عليهن اربعة منكم \* وثبت بالنص  
 قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقه من اعرابي واوفاه  
 ثمنها ثم حصد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيداً فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة  
 بن ثابت انا اشهدك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي بمن الناقه فقال عليه السلام كيف تشهد لي  
 ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء فلان نصدقك فيما تخبر به من  
 اداء ثمن الناقه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم \* من شهد له خزيمة فحسبه \* كذا في المبسوط \* وروى  
 ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني في سنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرساً من اعرابي  
 فاستبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبي صلى الله عليه وسلم المشى وابطاء الاعرابي فطفق رجال  
 يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد  
 بعضهم الاعرابي في السوم على ثمن الفرس فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ان كنت متابعاً لهذا  
 الفرس فابعه والابعته فقال النبي عليه السلام حين سمع من الاعرابي ذلك او ليس قد ابتعته منك  
 فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلك ابتعته منك فطفق الناس يلوذون  
 بالنبي والاعرابي وهما يتراجعا وطفق الاعرابي يقول هلم شهيداً يشهداني قد بايعك فمن جاء  
 من المسلمين قال للاعرابي وبلت ان النبي لم يكن ليقول الاحقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع  
 بهما فاجعتهما وطفق الاعرابي يقول هلم شهيداً يشهداني قد بايعتك فقال خزيمة انا اشهدك قد بايعته  
 فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي  
 صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين \* وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة  
 الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعاليل  
 الدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة بتركيب الكرامة وهي  
 توجب انقطاع شركة الغير فتعليله للاحق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه  
 يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب  
 ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى  
 ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحداً واثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا  
 للنص بالقياس \* قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما خص بهذه الكرامة

مثال الاول ان الله  
 تعالى شرط العدد  
 في عامة الشهادات  
 و ثبت بالنص قبول  
 شهادة خزيمة وحده  
 لكنه ثبت كرامته  
 فلم يصح ابطاله  
 بالتعليل وحل للنبي  
 صلى الله عليه وسلم  
 تسع نسوة اكرامه  
 فلم يصح تعليله

وكذلك ثبت بالنص ان البيع محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيف معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا بطلان اخصوا بالتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل اخصوا بقوله خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامته بغير عوض وفي اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه امهاتكم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما لا يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطالنا التعليل من حيث ثبت كرامة

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى \* وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نسوة اكرامه لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع بقوله عز اسمه \* فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع \* ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة النكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الاتزوج امرأتين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول صلى الله عليه وسلم اكرامه \* فلم يجز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نسوة لغير الرسول عليه السلام اعتبارا به فانه اسوة لامته في ما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله ( وكذلك ) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص \* ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لخليم بن خزام \* لا تبع ما ليس عندك \* اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا مملوكا \* مقدورا اى مقدورا للتسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسله او باع العبد الآبق او الخمر لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقي \* وجوز السلم في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو قوله عليه السلام \* من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم \* وما ثبت اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار الجواز عليها كالموكل من دخل دارى فليدخل غاض البصر ومن كئى فليتكلم بالصواب كان موجبه حرمة الدخول والتكلم الابصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام \* فلم يستقم ابطال اخصوا بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حال لكونه ابعد من الفرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كئى المبيع لان التعليل لا يصلح لا بطل ما ثبت بالنص \* فان قيل \* قد عديتم حكم هذا النص من الكيل والموزون الى الثياب والعدييات المتقاربة وغيرها بالتعليل فيحزن نعيده الى السلم الحال ايضا \* قلنا \* لان السلم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالة فان قوله عليه السلام \* في كيل معلوم ووزن معلوم \* يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيضاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل على ما سياتيك بيانه ان شاء الله عز وجل \* ثم فرغ الشافعي رحمه الله على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح باللفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى \* خالصة لك \* بعد قوله عز اسمه \* وامرأة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* والخالصة مصدر مؤكد كقول الله ونظيرها العافية والكاذبة  
والخاطئة اي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يحز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل  
لتعدية الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ما قلت بل المراد  
اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اي مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة  
بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية انا حللناك ازواجك اللاتي بائى آيت  
اجورهن \* اي مهورهن وساق الكلام الى ان قال \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* فكان  
فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال  
في سياق الآية \* قد علمنا ما فرضا عليهم ازواجهم \* يعنى فرضنا المهر عليهم واحللناك بغير مهر  
وقال \* لكيلا يكون عليك حرج \* اللام متعلقة بقوله خالصة لك اي خالصة لك من دون  
المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما  
في العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو اوضح العرب والعجم \* والمراد  
اختصاصه عليه السلام بان لا تحل منكوحه لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللناك من  
النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان تأذى بان يكون الغير شريكه  
في فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى \* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان  
تنكحوا ازواجه من بعده ابدا \* وقوله جل جلاله \* وازواجه امهاتهم \* وهذا اي الاختصاص  
من الوجوهين اللذين ذكرناهما بما يعقل كرامة \* فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة  
لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي  
اختصاصه بمعنى او \* ولفظة في اول لفظه اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائدة ولوقيل  
واختصاصه بان لا يحل او قيل وفي ان لا يحل احد بعده لكان احسن قوله ( وكذلك  
ثبت للمنافع) اي وكأنت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المدومة  
حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة اي في جميع انواعها صحيحها وفسادها \* بالنص مثل  
قوله تعالى \* وآتوهن اجورهن \* في حق الاظار وقوله تعالى اخبارا \* على ان تأجرني ثمانى حجج \*  
وقوله عليه السلام \* اعطوا الاجير حقه قبل ان يحف عرقه \* وقوله صلى الله عليه وسلم  
\* ثلاثة انا خصهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره \* الحديث \* مخالف القياس المعقول لما ذكرنا  
ان محل البيع مال متقوم بملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه ثبت بالاحراز  
وانه يتحقق في الموجود دون المدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد  
ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى يقال قيمة هذا  
الثوب كذا من الدراهم اي يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو  
المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات المساواة في المعنى وبين  
العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة  
عرض لا يبقى ويقوم بالجواهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع  
حكم التقوم والمالية  
في باب عقود الاجارة  
بالنص مخالف القياس  
المعقول لان التقوم  
والتقول يعتمد الوجود  
ليصلح الاحراز  
والتقوم عبارة عن  
اعتدال المعانى وبين  
العين والمنافع تفاوت  
في نفس الوجود  
فلا يصح ابطال  
الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة \* الا انه ثبت تقوؤها بالنص في باب العقود غير معقول المعنى فيكون مخصصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والنصب لما مر غير مرة \* ثم ايراد هذا المثال وان كان البق بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان تأخيرا وارتباطا جازا ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اوردته ههنا قوله (ومثال الثاني من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس \* ان اكل الناسي اى حكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يضاذه والاكل يضاذ الصوم لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلفه ذا كرا ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كما لو تركه ذا كرا فثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام الوجود ويجاد المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال \* الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد \* ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابي \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك \* معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص \* زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى \* اتعوا الصيام الى الليل \* يقتضى بعموم ان يفسد صوم الناسي لان الامساك بالمأثور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام \* الفطر مما دخل \* يقتضى ذلك الا ان الناسي خص من هذين النصبين بالحديث المشهور الذى ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعمل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكروه والتائم الذى صب الماء في حلقه \* فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلا في العموم ثم يخرج بالمخصص في تعليل النبي عليه السلام بقوله \* فان الله اطعمك وسقاك \* اشارة الى ان الناسي لم يكن داخل فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما قلنا \* ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص رد لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنته فكان الناسي مخصوصا بهذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دالة وقد اُلحق غير الاعرابي به والحق الجامع ناسيا بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس \* وانما كان كذلك لم يصح التعليل اى تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك الحكم معدول به عن القياس \* فيصير التعليل بالنصب اى يصير التعليل حينئذ \* لضد ما وضع له اى وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقصر على المحل الذى

ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القرية بما يضاذ ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لضع ما وضع الحكم له اذ التعدى ضد الافتصار او الضمير في وضع للقياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضع ما وضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضع ما وضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص النافي له \* فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به الخطىء والمكروه وغيرهما \* قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه \* ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن احاق الخطىء والمكروه به لما سأتى بيانه قوله ( ولم يثبت هذا الحكم ) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب \* فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحده هو قوله تعالى \* ثم اتموا الصيام الى الليل \* بعد قوله \* فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا \* اى اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احدها المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلافا فثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد \* ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت \* لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى \* وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا \* فيجوز ان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة \* ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى \* فاطهروا \* جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو بلل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد \* ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام \* تم على صومك \* من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانعام بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمة \* ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانها سواء في قيام الركن بالكف عنهما الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا \* على ما مر أى فى باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اى وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا \* كلوه فان تسمية الله فى ثم كل امرئ مسلم \* وفى رواية \* ذكر الله فى قلب كل مسلم \* معدولا به عن القياس فان القياس بأبى حله لعدم شرطه اذا تسمية شرط للمحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعى فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان فى إيجاد الشرط المعدوم كالوصلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار لشهود فى النكاح ناسيا \* فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة فى الناسى قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض بقبية الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعدى الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يردها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل \* ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر \* وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما فى الناسى انه يحل ذبيحته وتسمية ملته واذا تعدى لم تحل كذا فى الاسرار قوله (واما المستحسنتات) جواب عما قلنا ببعض اصحابنا ان المستحسنتات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذا الاستحسان لا يذكر الا فى مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس \* فقال من المستحسنتات مائت معدولا به كقولهم \* ومنها مائت بدليل خفى اى بنوع من القياس الا انه خفى لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعنى اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اى مخالفه حتى جاز تعليله \* والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف فى نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضى الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس \* وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه \* وعن الشيخ الامام ابى الحسن الكرخى انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ما روى انه عليه السلام علل سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجود القياس \* او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص \* او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر الخالف عند اختلاف التابعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا يجعل عفوا بالنص معدولا عن القياس فلا يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابى الذى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت واطم عيالك كان الاعرابى مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل فاما المستحسنتات فبها مائت بقياس خفى لا معدولا واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقضى عددا من الاصول ولكنه بما يصلح للترجيح على

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الاجارة \* وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والافلاتمك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا مما ورد به الاثر لم يجوز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه \* يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس \* بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة بصير كالمخصوص عليه وبصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة \* وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص \* ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان شرطه انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوافق \* واحتج من جواز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعدما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول \* غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعنى القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح \* ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن \* فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر \* وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس وبمعناه لانه ليس ثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان احدهما ناف والآخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا \* يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضى خلافه \* وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعديله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع العموم من قياس يخصصه فالولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم \* وذكر في المحصول اذا كان الحكم في القياس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قالوا الحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما يربق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما يربقه

مثال ما قلنا في عدد الرواة واما الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعاً



غير معلوم \* وان كانت منصوصة فالأقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق  
 حكمه معلوم وان كان طريق علمه غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علمه  
 معلوم فكل واحد منهما قد اختلف بحظ من القوة لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول اى ليس  
 من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعمل ويعدى حكمها الى الفرع \* ولكنه  
 اى العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط  
 اصل واحد على مثال ما قلنا اى فى آخرباب المعارضة فى عدد الروايات فان الاصل بمنزلة الراوى  
 والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قديقع الترجيح بكثرة الروايات ولكن  
 لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله  
 بذلك المعنى ليعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى بما تضمنه  
 هذا الشرط كون الحكم المعلوم شرعيا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر  
 يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى  
 الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات وهو مذهب  
 جماعة من اهل العربية قالوا انار ايتان عصير العنب لا يسمى خرا قبل الشدة المطر بة فاذا حصلت  
 تلك تسمى خرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة  
 لذلك الاسم هى الشدة ثم اينا الشدة حاصلة فى التبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول  
 الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان التبيذ حرام والظن  
 حجة فوجب الحكم بحرمه التبيذ \* ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى  
 اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق ملوثة من الاقيسة واجعت الامة على وجوب  
 الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرءان والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجابا بالتواتر  
 \* وتمسك الجمهور بقوله تعالى \* و علم آدم الاسماء كلها \* فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان ثبت  
 شىء منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه  
 لا مناسبة بين شىء من الاسماء وبين شىء من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة قال  
 انز الى رجه الله ان العرب ان عرفنا توقيفها لنا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب  
 خاصة وضعه لغيره نقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا \* وان عرفنا  
 انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للتبيذ توقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل  
 مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا  
 عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتمر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم  
 بان لغتهم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لعانى ويخصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده  
 وكيتا لجرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الأدمى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا  
 الأدهم والكيميت للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر وكاسمو الزجاج الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد  
 تسمية وجلة تفصيلا  
 من ذلك ان يكون  
 الحكم المعلوم شرعيا  
 لا لغويا

الماءات قارورة اخذاء من الفرار ولا يسمون الكوز او الخوض قارورة وان قر فيه الماء فان كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسيلا الى اثباته ووضعها بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لامدخل للقياس فيها اصلا (فان قيل) سلمنا انه لا يجوز اثبات الاسامي لغة بالقياس ولكننا ثبتت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء المعاني مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا ثبت اسم الحجر للبيد شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنل للواطة شرعا ثم يترتب عليهما الحد بالنص وكذا النباش (فلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوععة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشترائهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأى لا يعرفه الا القيس فبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل الغلبة وههنا ما يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذ لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيداً ظن العلية\* وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشترط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علل اى اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في العتاق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا\* او نقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما منزلة للملك\* كان اى التعليل باطلا لان الاستعارة\* باب اى نوع من اللغة لا بيان الا بالتأمل في معاني اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسمع والمجاز لا يعرف الا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعديبة في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذى هو لتعديبة حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا\* وكذلك اى ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح بالفاظ التملك مثل البع والهبة\* واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبد هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريقة التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل اشترط التملك في الطعام اى التعليل لاثبات اشترط التملك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعديبة حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي ولا مدخل للقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل اء يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديبه

ان من علل بالرأى لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا بالتأمل في معاني اللغة فكذلك جواز النكاح بالفاظ التملك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذا التعليل بشرط التملك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديبه بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما ثم يصح التملك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يلبس للمنافع اللباس فيقبل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الحجر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا

( بالتعليل )

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما \* والاطعام فعل متعد لا زمامه فحقه  
 جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التملك  
 بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر به في باب الوقوف على احكام  
 النظم \* واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى اللبوس وهو الثوب للمنافع اللباس وفعل  
 اللبس وعين اللبوس لا يصير كفارة الا بالتملك فلذلك شرط فيها التملك \* فبطل التعليل من  
 كل وجه يعنى لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا \* ولا ان  
 يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل  
 واحد اسم لغوى لا مدخل للقياس في معناه \* وكذلك التعليل لا يثبت اسم الزنا للواطء بان يقال  
 سمي الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواط هذا المعنى فيثبت فيها اسم  
 الزنا فيدخل اللابط تحت قوله تعالى \* الزانية والزاني \* الآية واسم الخمر لسائر الاشربة يعنى  
 المسكرة بان يقال سمي الخمر خمر لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمر الحقيقي  
 ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام \* حرمت الخمر لعينها \* فيحد بشرب  
 القليل والكثير منها كالخمر \* واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ  
 مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم  
 السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل \* والسارق والسارقة \* الآية باطل لما بينا  
 ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعى وهذه اسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس قوله  
 ( والثاني من هذه الجملة ) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا  
 اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اى دون هذا الحكم  
 وهو التعدية يعنى ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا ففى خلافه عن التعدية كان باطلا  
 فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين \* وقال الشافعى هو صحيح اى التعليل  
 صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة  
 متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية ببق الحكم مقتصر على  
 الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فعلى هذا يكون  
 التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه \* وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا  
 على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع  
 واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثنية \* فذهب  
 ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضى الامام ابى زيد ومتابعيه  
 الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعى وابى عبد الله البصرى من المتكلمين \* وذهب  
 جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعى وعامة اصحابه واجدين حنبل والقاضى الباقلانى وعبد  
 الجبار وابى الحسين البصرى الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ  
 ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان \* تمسكوا في ذلك بان هذا اى الرأى المستنبط

والثاني من هذه الجملة  
 التعدية فان حكم  
 التعليل التعدية عندنا  
 فبطل التعليل بدونه  
 وقال الشافعى رحمه  
 الله هو صحيح من غير  
 شرط التعدية حتى  
 جوز التعليل بالثنية  
 واحتج بان هذا لما كان  
 من جنس الحجج ووجب  
 ان يتعلق به الايجاب  
 مثل سائر الحجج الا  
 يرى ان دلالة كون  
 الوصف علة لا  
 تقتضى تعدية بل  
 يعرف ذلك بمعنى في  
 الوصف ووجه  
 قولنا ان دليل الشرع  
 لا بد من ان يوجب  
 علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء اتعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والمناسبة وذلك بتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وبعدهما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الايمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرج منه ان يكون حجة كافي النص ولم يوجد \* وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف الصحة على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالايجاع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي \* وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذو خلاعهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد \* وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبية انظر بالاخلاف \* ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما مما يرده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدي الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا ( فان قيل ) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كافي الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدي الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فیتعدي الحكم به اليه \* ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخالف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل \* ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لا تكون علة \* واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة ( قلنا ) اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بهد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبق له حكم والتعليل على وجه يكون مغير الحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له \* يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجتماع الصحابة والسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل \* واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما  
بلاخلاف ولا يوجب  
عملا في المنصوص  
عليه لانه ثابت بالنص  
والنص فوق التعليل  
فلا يصح قطعه عنه به  
فليبق للتعليل حكم  
الاتعدي الى الفروع  
فان قال ان حكم النص  
ثابت بالعلة كان باطلا  
لان التعليل لا يصلح  
لتغيير حكم النص  
فكيف لا بطلاله فان  
قيل ان التعليل بما لا  
يتعدى يفيد اختصاص  
النص به قيل له هذا  
يحصل بترك التعليل

ففساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال \* واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر بالنسبة الى نفسه كما امر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز \* وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علمانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه \* ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة \* واما ما ذكره من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الاترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر التوقيم \* ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة \* لاننا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشارة ابواليسر رحمه الله \* فان قيل لانسل انحصر الفأدة على ما ذكرتم بل لها فوائد \* احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعدما عرف اختصاص النص به \* وثانيها معرفة الحكمة الميالة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسايرة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر الحكم ومرارة التعبد \* وثالثتها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى معتدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلة وعلى ترجيحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى الحكم به من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها \* قلنا حصول هذه الفوائد منها ممنوع \* اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا \* على ان التعليل بما يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد منهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى فثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا \* وكيف يثبت وبالا جاع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفأدة

لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا ليه اشار شمس  
 الائمة رحمه الله \* واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لامن باب العمل  
 والراى لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل \* فايته انه يفيد لنا  
 بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن بالضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها  
 عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل \* واما الثالثة فلانا  
 لانسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت  
 في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة  
 على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصل  
 وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة  
 دافعة للمتعدية بوجه ثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعودها بمنزلة \* واما ما ذكرنا  
 من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم  
 اعنى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف بعينه كتوقف وجود  
 كل واحد من المتضامين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اى ما  
 تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير اى يشترط ان يثبت  
 بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط  
 قيد ونعنى به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمه ونحوها لافى كونه  
 قطعا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر النجوم وهذا  
 فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقاييسين غير واحكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه  
 \* من ذلك اى مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحلال فان التعليل لتعدية حكم النص  
 اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير \* وبيانه  
 ان الشافعى رحمه الله جوز السلم الحلال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي عليه السلام  
 نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة  
 عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل للمجاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه  
 العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحلال  
 بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حال تقريره لموجب العقد \* وتحقيقه انه شرع رخصة  
 ومعنى الترخص فيه من وجهين \* احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واراثة للمشتري  
 دفعا للخرج الذى يلحق الباعه باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع \*  
 والثانى دفع حاجة الافلاس \* والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان فى قول الراوى  
 ورخص فى السلم مبنيا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند بدل  
 على الحضرة لاعلى الملك \* ولان من له اكرار من حنطة لوباع الحنطة سلا يجوز اذا  
 كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتر فيه دفع  
 حاجة الافلاس للمجاز فى هذه الصورة ثم للمجاز مؤجلا بناء على المعنى الثانى لان يجوز  
 حال بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة  
 ان يكون المتعدى حكم  
 النص بعينه من غير  
 تغيير لما ذكرنا  
 ان ثمره التعليل  
 التعدية لا غير فاما  
 التغير فلا فاذا كان  
 التعليل مغيرا كان  
 باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا \* وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رد بجواز السلم المؤجل وتعليقه لتعدية حكمه الى الحال غير يمكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا \* وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجاع \* حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه \* او باع الحجر او باع الآبق او المغصوب المحجود لم يجز لفوات المالية في المسئلة الاولى \* وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس بوجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه لا غير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصل في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرة ليحصل البديل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقد رته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بدارك غلاته بمجئ او انه فجزله الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لعينه بل خلفاء عن القدرة التي هي الشرط الاصل في البيع فتبين ان هذره رخصة نقل للشرط الاصل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تسير الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجئ وقت الحصاد ظاهر \* واذا كان النص اى النص المرخص نافلا اى للشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاستقاط اللام للعاقبة اى لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا \* والابطال اى ابطاله او ابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص يكون ابطالا له واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناولوه النص \* الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز الى التيم لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير حكم النص فكذا هذا \* ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على القعد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد حكمه فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد \* وكذا لومات السلم اليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حال امن غير ان يثبت القدرة \* لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد \* واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة لاجل وتفسيره نقل الشرط الاصل الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص نافلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق  
 العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية \* واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة  
 الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذ لا زمه حال عقيب العقد لا بد من  
 ان يحضر المبيع قبل العقد ليتمكن التسليم عقبيه واذا اخضر فإى فرق بين ان يبيعه سلماً و عينا و اى  
 تفاوت في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر اخضار عقيب العقد \*  
 يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهى عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع  
 ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئاً غاباً بانه قدره المشتري و اشار الى مكانه او بينه  
 صح و بيان المكان و الاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز  
 فثبت ان المراد من النهى بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس يحضره وان الرخصة في قوله و رخص  
 في السلم و اقامة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجماع لاعلى الغيبة عن المجلس \* واما قوله لو باع  
 ما هو موجود عنده سلم يجوز فلا يجدي نفعاً لان اقدمه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق  
 بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدمه في حق جواز التيمم \*  
 ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم  
 والعجز عن البيع الراجح وهو الاقدام على البيع باو كس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب  
 المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخيص قوله (ومن ذلك قولهم) اى ومن التعليل  
 الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ \* والمكره يعنى في الافطار بان  
 تمضض ذا كرا لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار  
 ان فعلهما لا يكون فطر العدم القصد كفعل الناسى فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشئ مع  
 عدم العلم به لم يجعل فعله فطر او ان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فطراً  
 مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى \* وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق  
 ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يقله فعل الاكل ناسياً لما اضيف الى  
 صاحب الحق لم يبق للاكل فعل \* وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسبق الماء حلقه حيث  
 يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محظورة  
 منهي عنها في حالة الصوم فتولد منها كان مضموناً عليه كمن حفر في الطريق يضمن ما تولد منه  
 من تلف مال او انسان \* قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل وبين فساد منه وجهين \* احدهما  
 ان بقاء الصوم مع النسيان اى مع الاكل ناسياً ليس لعدم القصد فان الركن يقوت بعدم الاداء و بعد  
 ما فات ليس لعدم القصد الى تقويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشئ فلا يصلح مؤثراً في الوجود  
 \* الا ترى ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع بفسد صومه لفوات ركنه وان لم  
 يوجد منه قصد الى الفطر فان القصد كما ينعدم بنسيان الصوم ينعدم بجعل اليوم \* وان اغنى  
 عايه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخر النهار لا يكون صائماً وان انعدم منه القصد الى ترك  
 الصوم \* وان من لم ينو الصوم اصلاً لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئاً لم يكن صائماً والقصد

ومن ذلك قولهم  
 في الخاطئ ان فعلهما  
 لا يكون فطراً لعدم  
 القصد كفعل الناسى  
 وهذا تعليل باطل لان  
 نقاء الصوم مع النسيان  
 ليس لعدم القصد لان  
 فوات الركن يعدم  
 الاداء وليس لعدم  
 القصد اثر في الوجود  
 مع قيام حقيقة العدم  
 الا ترى ان من لم ينو  
 الصوم لانه لم يشعر بشهر  
 رمضان لم يكن صائماً  
 والقصد لم يوجد لكنه  
 لم يجعل فطراً بالنص  
 غير معلول على ما قلنا



الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافية فعرنا ان بقاء صوم الناسى ليس لعدم القصد\* لكنه متصل بقوله لعدم القصد اى لكن فعل الناسى وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام\* تم على صومك\* غير معلول اى غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره\* على ما قلنا اى في بيان امثلة الشرط الثانى\* وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثانى في بطلان ذلك التعليل يعنى يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذى نحن في بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسى معلول فالخاطى والمكروه غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسى وبين الخاطى والمكروه في العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جليل اى خلق عليه انسان لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماوياً محضاً فكان نسوياً الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام\* انما اطعمك الله وسقاك\* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باختياره قائماً حكماً فاما الخطأ والاكره فقد يمكن الاحتراز عنهما بالثبوت والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسى اليهما يكون تغيير الان نص لما وجب الحكم في المنصوص بمعنى فائتاه في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييره في الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعله وحكم الفرع ثابت بلا علة وكان غيره\* الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذى جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائماً بعد البرء لم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائماً بعد رفع المقيد فكذا ههنا فتبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والثابت في الفرع عدم ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بفذره مدفوع وكان تغيير الاحالة\* وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافاً الى العبد كسبافهنا قال من وجه قوله (ومن ذلك) اى وما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهى الخنطة والشعر والتمر والملح تحريمه متناه بالتساوى في المعيار بقوله الاسواء بسواء وقد اثبت الخصم بعله الطعم فيما لا معياله كالنفاححة والسقوجل والخنقة غير متناه فكان خلاف ما اثبت الشرع اذا حرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلاق الثلاث فيكون هذا تعليلاً باطلا\* ولا يلزم عليه حرمة بيع المقايمة بغير المقليمة والدقيق بالخنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ماثبتة في هذا المحل وانما يثبت قبل القلي متناهية بالمساواة كلال لكن العبد ابطال الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكثر اذ تنتفخ الخنطة به وبالطحن تفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذى جعل مساوياً ومنها الحرمة بقبية الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يطل النهاية بصنع العباد فتبقى غير متناهية فاما ان تثبت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبت الشارع الا متناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية\* ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بموم النص وهو

وعلى هذا الاصل  
سقط فعل الناسى لان  
النسيان امر جليل  
عليه الانسان فكان  
سماوياً محضاً فنسب  
الى صاحب الحق فلم  
يصلح لضمان حقه  
فالتعدية الى الخطاء  
وهو تقصير من  
الخاطى او الى المكروه  
وهو من جهة غير  
صاحب الحق من  
وجه يكون تغييره  
تعدية ومن ذلك ان  
حكم النص في الربوا  
تحريمه متناه وقد اثبت  
الخصم فيما لا معياره  
غير متناه

قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام على ما مر بيانه والتعليل بالطعم اقصر الحكم على المنصوص  
 كالتعليل بالتمسية لالتعدية فلا يكون فيه تغيير ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك  
 يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من  
 امثلة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين  
 النقود الى آخره \* الدراهم والدنانير والفلوس الراجحة لاتعين بالتعيين في عقود المعاوضات  
 عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تعيين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة  
 او استحققت لا يفسخ العقد عندنا وعندهم يفسخ \* ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطى البايع  
 مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك \* ولو مات المشتري مفسدا كان البايع اسوة  
 للفرء فيها وعندهم كان البايع احق بها من غيره \* علاو افيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف  
 حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع \* اما الاهلية فظاهرة  
 لانها نثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع \* واما  
 المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتمكن الاشارة اليه والنقد بهذه  
 المناسبة فكان محلا لتعيين ولهذا يتعين في الودائع والمغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب  
 ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك \* وكذا يتعين في الهبة حتى  
 يكون لا واهب حق الرجوع في عينها لافي مثلها \* ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب  
 اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك  
 كالمو اشترى بدراهم مطلقا ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل لتعيين \* واما كونه مفيدا في  
 حق البايع والمشتري جميعا \* اما في حق البايع فلانه يملك العين والملك في العين اتم منه  
 في الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لامال له وله على الناس  
 دين لا يحنث في يمينه \* ولان اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرض ما بعد موته ولا يملك  
 المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فرما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه مالا يرغب  
 في غيره \* واما في حق المشتري فلان ذمته لاتصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشيء اذا هلكت  
 الدراهم في يده وبهذا الطريق تهين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري بها  
 شيئا فهلكت بطلت الوكالة \* واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع \* وانما  
 قيد بكونه مقيدا في نفسه احترازا عن تعيين صفحات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية  
 والمحلية لعدم الفائدة فان ماعين من الصفحات وغيره سواء في الوزن \* ولان الحكم قديم تنع  
 بعد ثبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم  
 الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة  
 وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان بيعا بالخصصة ابتداء \* قالوا  
 ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع مامشرع  
 لايجاد الاموال بل شرع لقل الملك الى الغير ولا يثبت الملك فيها وذلك يقتضى ان يكون

ومن ذلك قولهم في  
 تعيين النقود في  
 المعاوضات انه  
 تصرف حصل من  
 اهله مضافا الى محله  
 مفيدا في نفسه فيصح  
 كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيا لمعنى المعارضة فكانت العينة فيه اصلا والانتقال الى الدين رخصة كما في جانب البيع قوله (هذا) اي التعليل الذي ذكره \* تغيير لحكم الاصل اي للحكم الاصل في الفرع فيكون باطلا \* وذلك لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها يعنى حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد الا في موضع الرخصة \* وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا اي حكم البيع في جانب الثمن ان يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لان الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من احكامه \* ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصل في جانب الثمن بوجوه ثلاثة \* فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعنى انها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فان من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده او كيسه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلولا لم يكن ثبوته في الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ونهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فسادها من جوازها كفاعل في جانب المبيع بان نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم اصلي لا ضروري ثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم او لم تكن \* فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا في الذمة بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حنطة او باع حنطة سلميا يجوز ثم لم يدل ذلك على انه حكم اصلي فكذا ههنا لان النهى لما ورد عن بيع ما ليس عند الانسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم ان ذلك ليس بامر اصلي وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقدير اكامر بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء ثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الاسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم انه امر اصلي \* وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها اي بالاثمان وجه ثان في الاستدلال بان الدينية في الثمن اصل يعنى جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلي لا ضروري اذ لو كانت العينة فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينة لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينة لم يحز الاستبدال به قبل القبض كالم يحز الاستبدال بالمبيع العين \* الا ترى ان العينة لما كانت اصلا في المبيع وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم ان الثمن بخلاف السلم وان الدينية فيه اصل اليه اشير في الاسرار \* فهذا

هذا تغيير لحكم  
الاصل لان حكم  
الشرع في الاعيان ان  
البيع يتعلق به وجوب  
ملكها لا وجودها  
وحكم البيع في جانب  
الاثمان وجودها  
ووجوبها معا بدلالة  
ثبوتها في الذمة ديونا  
بلا ضرورة وبدلالة  
جواز الاستبدال بها  
وهي ديون ولم يجعل  
في حكم الاعيان فيما  
وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهى ديون اى حال كونها ديونا الى آخره ابيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض \* وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقض ما يقابله دليل ثالث على اصاله دينية الثمن يعنى لو كانت العينية اصلا فى الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لاحتماله فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقض ما يقابله وهو المبيع فى المجلس كما وجب جبر غرر الدينية فى المسلم فيه بقض رأس المال فى المجلس دينا كان او عينيا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقض المبيع علم ان الدينية فيه اصل \* فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصلى فى الثمن وجوده ووجوبه فى الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للمبيع ولصار محلا لشبوت الملك فيه كفى جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان فى التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا \* وهذا اى الانقلاب المذكور تعبير محض فكان باطلا \* قال القاضى الامام فى الاسرار حكم العقد ما يجبهه واثنى نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده ليحمله حكمه وحكم العقد غير محمله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكانا فى طرفى نقض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما (فان قيل) ان سلمنا ان الدينية اصل فى الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا فى حال التعيين كفى المكيلات والموزونات والقررة فلما ثبت فى الذمة ثمننا اذ اعينت صح التعيين \* قلنا \* لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين انى للفرق من الدين والملك فى العين اكل منه فى الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهه الاثمان وشبهه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدرهم والدنانير فلما قيم انفسهما فى الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها فى الاتلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسهما فى الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرهما عند الاتلاف كما يقوم الدرهم والدنانير فقيل اذا عقد العقد بها فى الذم كما يعقد بالدرهم ثبت امانا لشبهها بالاثمان واذا عينت او عقدت العقد عليها كما يعقد على السلع ثبت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لحدى الجهتين لا تعبيرا لوجهها الاصلى فيصح \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف فى محله لانه لما كان تعبيرا للوجوب الاصلى فى هذا العقد لم يكن ملاقيا محله \* واما تعيينها فى الودائع والمغصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجه فان الغصب او الابداع او الهبة لا يرد قط الاعلى العين فان غصب الدين وابداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تعبير محض وقال الشافعى الحكم فى كفارة اليمين والظهار انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تعبير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تعبير للحكم فى الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات \* واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للمؤكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبل الشراء فاما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به \* وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المغضوبه لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغضوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبه الخبث فلم يحل له تناوله \* واما ما ذكرنا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المسال الدين اكل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق \* واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا اليجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لاجل البايع اذا المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك بان الثمن فاجده بال عقد ليثبت فيه الملك للبايع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله \* واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصل الذي في الثمن به \* وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما تغير الحكم الاصل الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكام الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اورد هاهنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع \* ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييرا \* ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة في آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الاصل يعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع \* فاما في المثال الثاني فلا تغير لحكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم \* مثل الاطلاق في المقيد فانه تغير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغير للمقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اي جميع ما ذكرنا من الامثلة قوله ( وقد صح ظهار الذمي ) ظهار الذمي باطل عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذمي  
عند الشافعي فصار  
تغير الحرمة المتناهية  
بالكفارة في الاصل  
الى اطلاقها في الفرع  
عن الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة \* وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة تناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل \* وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تأدى الابنية العبادة ويفتق بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة \* بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى \* وبخلاف ايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقفة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار \* فصار اى تصحيح ظهاره \* او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة قوله (ومن ذلك) اى وما تضمنه الشرط الثالث \* ما قلنا اى قولنا الى الفرع هو نظيره اى نظير الاصل في الوصف الذي تعلق بالحكم به لاني جيع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص عليه \* فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح التعدى لان من شرطه المماثلة بين الحليين على ما مر وذلك اى خلاف الفرع الاصل \* مثل ما قلنا في تعدية الحكم اى تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم \* من الناسى في الفطر اى في الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة في لبيان محل النسيان لاصلة له كما في قوله تعالى \* ولقد ارسلنا فيهم منذرين \* الى الخاطيء والمكروه في الفطر \* ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنية على الناسى بقوله عليه السلام \* تم على صومك \* والعذر في الخاطيء \* والمكروه دون العذر في الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصيص عن العهدة لان عذر الخاطيء \* لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطيء في القتل \* وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكرام \* فصار تعدية اى صار التعدية من الناسى اليهسا تعدية الى ما ليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل \* وعدى حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال انه طهارة فلا تأدى الابالية كالتييم \* وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير الاصل وهو التيمم في افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار طهرا شرعا في حالة الضرورة بالنية \* وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى  
فرع هو نظيره فاما اذا  
خالفه فلا وذلك مثل  
ما قلنا في تعدية الحكم  
من الناسى في الفطر  
الى الخاطيء \* والمكروه  
ان ذلك ثبت منة  
والعذر في الخاطيء  
والمكروه دون العذر  
في الناسى فصار تعدية  
الى ما ليس بنظيره  
وعدى حكم التيمم الى  
الوضوء في شرط  
النية وليس بنظيره لان  
التيمم تلويث وهذا  
تطهير وغسل

تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهير اضرة الى النية  
 على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار  
 اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق سد الرمق لا يدل  
 على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له \* ثم ذكر الشيخ  
 رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من  
 الوطى الحلال وهو الوطى بالنكاح او بملك اليمين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك  
 ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله  
 تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله \* وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا \* وليس  
 بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستحلاب النعمة لان الحرام  
 سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية  
 فاسدة \* واجاب بقوله فقلنا ما عدنا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في  
 ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر  
 من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فحرم عليه امهات  
 امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابناؤه ان كان اناثا ولما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل  
 والمرأة تعدى اليهما الحرمتان الثابتة في حق الولد \* وذلك لان المائتين لما امتزجا بحيث لا يمكن  
 تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكما له صار ما هو  
 جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية  
 فنبت بينهما بواسطة نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما  
 جزء ابيه حقيقة \* وهو معنى قوله كأنهما صاروا شخصا واحدا يعني في حصول ما هو  
 المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خفيهما باب واحد وخفي واحد باعتبار تعلق المقصود  
 بهما جيمعا \* واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطة تعدت الحرمتان الثابتة في  
 حقه اليهما فيصير آباء الواطى وابناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وابنائها واهامات الموطوءة  
 وبناتها بمنزلة اهات الواطى وبناته ثم تعدى ذلك اى الحكم الثابت للولد وهو اثبات  
 الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة الملقوق امر باطنى لا يمكن الوقوف  
 عليه ولا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقم ما هو سبب منس الى مقامه كما  
 اقيمت الخلوقة مقام الدخول في تكميل المهر ويجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص  
 به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين  
 الشخصين \* فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في  
 نفسه وهو الحل ولا يبطال الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا  
 اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في  
 اثبات الحرمة \* ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه  
 الله انتم عديتم حرمة  
 المصاهرة من الحلال  
 الى الحرام وليس  
 بنظيره في اثبات  
 الكرامة فقلنا ما عدنا  
 من الحلال الى الحرام  
 لان الوطى ليس  
 باصل في التحريم  
 حلالا كان او حراما  
 وانما الاصل هو  
 الولد المستحق  
 لكرامات البشر فلما  
 خلق من المائتين تعدى  
 اليهما الحرمتان كأنهما  
 صاروا شخصا واحدا  
 فصار آباءه وابنائها  
 كأنهما وابنائها  
 واهامات وبناتها مثل  
 امهات وبناته ثم تعدى  
 ذلك الى سببه وهو  
 الوطى فصار عاملا  
 بمعنى الاصل فلم يجز  
 تخصيصه لمعنى في  
 نفسه وهو الحل ولا  
 يبطال الحكم بمعنى  
 في نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة، ولا يقال الاتحاد إنما ثبت بينهم بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى، الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجده فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه \* لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنات المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة \* على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيها واثباتها فثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل \* وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوا واحضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وان يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البديل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصل كسببية البيع للملك \* فثبت بشروط الاصل اي ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبعية كما ان التميم ثبت بشروط وجوب التوضي خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه \* قال شمس الأثر في حقه الله ان لا تثبت الملك بالغصب حكمه كونه كواجبه بالبيع وانما تثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروع عايقه يقتضي ان يكون شرطا مشروعاً \* وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقمتم الوطى الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة \* فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام السبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطى في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الربوة كما نهى عن الربو اعلمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على السبب فثبت به شبهة وجود السبب مقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال ادعوهم لا آباءهم \* والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله \* وللعاهر الحجر \* فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط \* فوجب قطعه اي قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما زنى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلوا اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبتها الا بالفراس لهذه الحكمة الاترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض \* ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة بصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط فوجد قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تعبير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثله ولا يخصى ومن ذلك قولنا



شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمة الى الاخر حتى صار آباءه وابناؤه  
 كأبائهم وابنائهم وعلى العكس \* ان هذه الحرمة على الحرمة الثابتة بالعضوية بين الرجل والمرأة لا تعدى  
 الى الاخوة والاخوات حتى لم يصرا خوالا واطىء كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته في الحرمة  
 \* ونحوهم كالأعمام والعمات والاخوال والخالات \* لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو  
 امتداد التحريم بمعنى ان التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص  
 انما ورد بالحرمة في الاصل مقتصر على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة في  
 الاصل ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل في غير احكام النص  
 في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل \* او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت  
 في الاصل موقفة بالنكاح بقوله تعالى \* وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة على  
 عمها \* الحديث فلو ثبتت بالوطى الحرام لصارت مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا توقيت الحرمة به  
 فكان هذا تعليلا في غير احكام النص في الفرع ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول اى  
 احكامها بوجهه والاول اوجهه \* وهذا اى التعدى الى ما ليس بنظير للاصل  
 مما يكثر امثله كتعدية الايجاب الكفارة من جاع الاهل في رمضان الى جاع الميتة والبهيمة \*  
 وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواط والتعليل بتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى  
 شرب النبيذ بعله المحامرة لان البهيمة او الميتة ليست مثل المنصوص عليه في اقتضاء الشهوة  
 الذى تعقلت الكفارة به \* وكذا اللواط ليست مثل الزنا في الحاجة الى الزاجر لما مر \*  
 وكذا النبيذ ليس نظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره بخلاف  
 الخمر قوله (ولانص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند  
 عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى  
 الامام ابى زيد ومن تابعه من التأخرين \* وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف  
 النص الذى في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او ثبتت  
 زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان  
 مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة  
 البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجب فيبطل التعليل على  
 خلافه \* ولكننا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت  
 فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته  
 في النص المعلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم  
 النص بالاجماع \* وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات  
 زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما ثبته النص وبعد  
 الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى \* واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه  
 كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاثبات لان فيه

ولانص فيه لان  
 التعدية اليه بمخالفة  
 النص مناقضة حكم  
 النص بالتعليل وهو  
 باطل والتعدية بموافقة  
 النص لغو من الكلام  
 لان النص يعنى عن  
 التعليل ومثال ذلك  
 قول الشافعى في كفارة  
 القتل العمد واليمين  
 القموس

تأكيد النص على معني انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيدها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملائ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فلو اهذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد في ذلك تكبير فكان ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك \* بوضحة ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا بالكتاب لقوله عليه السلام \* اذاروى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافقوا قبلوه وما خالف فردوه \* مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة \* وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لان التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيده الشئ انما يحصل بما استفاد من غيره لا بما استفاد من نفسه الا ترى ان معنى التأكيد ههنا انه لو لا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانما استفاد من النص فتعدهم بعدمه لا بحالته فثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه \* ومثال ذلك اى مثال تعدى الحكم الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله او تغييره قول الشافعي في كفارة اقتل واليمين الغموس اى ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجباية وذلك اكل في العمود والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام \* خمس من الكبائر لا كفارة فيهن \* وعدمها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم \* يقتضى ان تكون جهنم كل جزائه فاجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى \* وشرط الايمان في مصرف الصدقات \* شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع \* وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى \* لا ينهيكم الله عن الذين لم يقا تلوكم \* الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له \* وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يزا دمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لم اذحين بعثه الى اليمين ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم \* ومثل شرط التملك في طعام الكفارات فان الشافعي شرط التملك فيه اعتبارا بالكسوة \* وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طعاما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التملك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا \* وشرط الايمان في رقية اليمين والظهار اى اشتراط صفة الايمان في رقية كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى \* او تحرير رقية فتحرير رقية من قبل ان تناسا \* يقتضى الخروج عن العهدة باعناق الرقية الكافرة فتقيدها بالمؤمنه يكون \* تغييرا للموجب هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق بتغييرا كطلاق المقيد \* هذا اى ما ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اى اكثره تعديدا الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمين الغموس تعديدا الى ما فيه نص

وشرط الايمان  
مصرف الصدقات  
تتبارك بالزكوة ومثل  
تشرط التملك في الطعام  
الكفارات وشرط  
الايمان في رقية كفارة  
اليمين والظهار وهذا  
كله تعديدا الى ما فيه  
نص بتغييره بالتقييد

( بالابطال )

بالابطال قوله (واما الشرط الرابع) اي اشترط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اي النص  
 المعلق على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالرأى باطل سواء حصل  
 التغيير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالمثلة المذكورة  
 في قوله ولا نص فيه \* وهو معنى قوله كما ابطنا في الفروع \* والضمير في نفسه وابطنا راجع  
 الى التغيير \* ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلق في نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم  
 نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمي والسلم الحلال وجريان الربو افي الامعيار له \*  
 وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعي \* على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او  
 في بيان الشرط الثالث ومثل قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب  
 كان قبول الشهادة لانه محذور في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحذور في سائر الجرائم  
 كالزنا وشرب الخمر \* وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل الشهادة لتغيير حكم النص لان النص  
 الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأيد حدا  
 ولهذا فوض الى الأئمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد  
 يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا \* وقد ابطله اي ابطال الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد  
 لان الوقت من الابد بعضه يعني انه ما يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي  
 رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد  
 لان الوقت اي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا  
 لموجب النص \* وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رحمه الله الشهادة قبل التوبة  
 بطريق الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق \* فالاولى ما قال  
 شمس الأئمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابداعا على وجه يكون ذلك متمما للحد وبعد  
 التعليل بتغيير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد  
 فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا  
 ضم اليه يكون بعض الحد \* واثبت الرد بنفس القذف يعني اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس  
 القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الايمان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته  
 اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط  
 الشهادة من غير توقف على مضي زمان \* وهو تغيير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب  
 النص فانه تعالى قال \* والذين يرمون المحصنات ثم ما أتوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة  
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* رتب الرد على القذف وعدم الايمان بربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما  
 والعجز لا يثبت الا بمضي مدة قابات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد  
 بدون اعتبار العجز وزاد النبي على الجلد في زنا البكر بعله انه صالح للنع من الزنا كالجلد وهو تغيير  
 لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله \* فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة \* اذا الفاء تدخل  
 على الاجزئ والجزء اسم للكافي فمتى زيد عليه النبي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص \* ثم انه

واما الشرط الرابع  
 وهو ان يبقى حكم  
 النص على ما كان قبل  
 التعليل فلان تغيير  
 حكم النص في نفسه  
 بالرأى باطل كما ابطنا  
 في الفروع وذلك مثل  
 قول الشافعي في طعام  
 الكفارة بشرط  
 التملك انه تغيير لحكم  
 النص بعينه لان الا  
 طعام اسم لفعل يسمى  
 لازمه طعاما وهو الاكل  
 على ما قلنا ومثل قوله  
 في حد القذف انه  
 لا يبطل الشهادة وهذا  
 تغيير لان النص يوجب  
 ان يكون حكم القذف  
 ابطال الشهادة حدا  
 وقد ابطله فجعل بعض  
 الحد حدا لان الوقت  
 من الابد بعضه واثبت  
 الرد بنفس القذف  
 دون مدة العجز وهو  
 تغيير وزاد النبي على  
 الجلد وهو تغيير  
 وجعل الفسق مبطلا  
 للشهادة والولاية وهو  
 تغيير لان حكم الفسق  
 بالنص الثابت والتوقف  
 دون الابطال ومثله  
 كثير

وان زاد النبي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعريب لا  
 بالقياس الا ان التغيير كالا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارض الكتاب كالتقياس  
 فاوردته الشيخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد\* وجعل الفسق مبطالا للشهادة حتى لا ينقد  
 النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد  
 والصبي\* والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوله لان  
 الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالرق\* وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت  
 بالنص في حق الفاسق التثبيت والتوقف في خبره لا الابطال وبدوماته من جهة البطالان فيه لا يبقى  
 التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله\* واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل  
 ليست بعلام لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص  
 المعلن في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي  
 قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي\* فالنظير الملائم ما ذكر  
 في كتاب الحج في باب جزاء الصيدان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواشق حتى  
 لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لان من  
 طبعهن الايداء وكل ما يكون من طبعه الايداء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس\* وقلنا هذا لتعليل  
 باطل لاننا جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايداء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخمس  
 فكان تغيير الحكم النص المعلن بالتعليل\* وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار  
 فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون  
 في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم\* وقال ابو حنيفة رحمه الله  
 هذا لتعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فيمكن تعديده لحكم النص  
 مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع المعين فاذا زيدت المدة زاد الخطر مع قلة  
 الحاجة الى النظر\* وذكروا الشيخ في بيع الجامع الصغير ايضا ان عبد الأبق فقال رجل ان  
 عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالباع باطل لان النهى عن بيع الأبق  
 وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا اننا يجوزنا ببعه باعتبار انه قد دور التسليم لكان التعليل  
 مبطالا للنص لان هذا العبد ابقى في حق المتعاقدين والحكم في النصوص عليه ثابت بالنص  
 لا بمعناه\* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة  
 بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح\* ثم ذكر الشيخ  
 رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها\* فقال وقال الشافعي انتم غيرتم  
 حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعت فيما ابتم\* منها ان نص الربوا يم القليل والكثير  
 وهو قوله عليه السلام\* لا تتبعوا الطعام بالطعام\* يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير  
 فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال بعدما علمتوه بالكيل  
 والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم غيرتم  
 حكم النص بالتعليل  
 في مسائل منها ان نص  
 الربوا يم القليل  
 والكثير وهو قوله  
 عليه السلام لا تتبعوا  
 الطعام بالطعام

لموجه بالتعليل لاتعدية لحكمه \* وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الخطة اذ المراد من الطعام الخطة ودقيقتها في العرف \* القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل \* ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسها حرام كذلك ما لم يتساوى افر فانا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساوى الا ان التساوى انما يعرف بالعبارة لا بمساواة من المقدار كذا في الاسرار \* ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم \* بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالهما فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدرا المشفوعه للشفيع \* وانتم ابطتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية \* وهو تعبير لموجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسهه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسهه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعبادة الخضوع للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود \* والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال انقياس لابطال الحق من الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لانتقل الحق من محل الى محل \* ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الياء بقوله اى في قوله تعالى \* انما الصدقات للفقراء \* واو قيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره لكان احسن \* اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى للتأكيد فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقاهم وجعلهم مستحقين لتملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا \* ويدل عليه قوله عليه السلام \* ان الله تعالى لم يرض لقسمة الصدقات بملك مقرب ولا نبى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة \* فين ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوت اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطتم الشركة وحق سائر الاصناف بتجوز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه \* ومنها ان الشرع اوجب التكبير لاقتتاح الصلوة بقوله تعالى \* ووبرك فكبر \* وقوله عليه السلام \* مفتاح الصلوة الطهور وتحررهما

فخصصتم منها القليل  
 بالتعليل والنص  
 اوجب الشاة في  
 الزكوة بصورتها  
 ومعناه فابطتم الحق  
 عن صورتها بالتعليل  
 والحق المستحق  
 مراعى بصورته و  
 معناها كما في حقوق  
 الناس واوجب النص  
 الزكوة للاصناف  
 المسمين بقله تعالى انما  
 الصدقات وقد  
 ابطتموه بجواز  
 الصرف الى صنف  
 واحد بطريق التعليل  
 واوجب الشرع  
 التكبير لاقتتاح  
 الصلوة وعين الماء  
 تغسل العين الجس  
 وقد ابطتم هذه  
 الواجب بالتعليل

التكبير \* وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة \* اذا اردت الصلوة فظهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر \* وانتم بالتعليل باشاء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرجن اعظم \* ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب الجنس بقوله عليه السلام لتلك المرأة \* ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه من بلا لعين والائر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب الجنس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل والماء ورد ونحوهما قوله ( والجواب ان هذا ) اي مازعت انا غيرنا النص بالتعليل \* وهم اي شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل \* اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص اما يثبت فيه بصيغة النص بالتعليل \* وذلك اي ثبوت الخصوص بالصيغة \* ان المستثنى منه \* يعني اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي اي المنفي لان حذف المستثنى في النفي جائز بعملة ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة \* واتما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاني الازيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه نعم فيكون استثناء الواحد من العام \* ولو اضمر فيه القوم حتى صار كأنه قال جاني القوم الازيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة \* ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجي جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي \* كما قال اي محمد في الجامع ان كان في الدار الازيد فعبدى حر \* كان المستثنى منه بنى آدم اي ان كان في الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة بحيث \* ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين \* ولو قال الا حار كان المستثنى منه الحيوان اي الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحنث \* ولو قال الامتاع اي ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتبع به وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الأئمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الا ثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اي كل شئ يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وان كان فيها شئ من سوا كن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الخائف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار \* فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى \* وهما استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعاً ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان المنصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الازيد فعبدى حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شئ وهما استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا بالتعليل لابه

الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقل الا الحظية او الشعير او النفاح  
 او نحوها بل عاين اللفظ من احوال البيع \* فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام  
 بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كفى قولك ما اتانى زيد الا راكبا اى ما اتانى فى شىء من احواله  
 الاعلى حالة الركوب وكفى التنزيل \* ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى \* اى لا يأتونها فى شىء  
 من احوالهم الا فى حالة الكسل \* لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم \* اى لا تدخلوها  
 فى الاحوال الا حالة الاذن \* وهو اى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا  
 حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء \* ولن يثبت هذه الاحوال  
 المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى التكيل بالاجاع والتفاضل عبارة  
 عن فضل على احد المتساويين كالأول والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر  
 هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل \* فصار التغيير بالنص اى حاصله بالنص يعنى  
 حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته \* مصاحبا للتعليل اى  
 موافقا له وهو منتصب على الحال \* ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل  
 بالنص مصاحبا ويكون خبرا بعد خبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثناء  
 فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على  
 ان القليل ليس بمحل للربو فوافقا لان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت \* وباقى الكلام مذكور  
 فى فصل الاستثناء قوله (واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير بتغيير بالتعليل) اى ما بطلنا  
 بالتعليل حقا مستحقة للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير \* واعلم ان لشايتنا فى جواب هذه المسئلة  
 طريقين \* احدهما انما بطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لاحق للفقير فى صورة الشاة وانما  
 حقه فى ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقول فى خمس من الابل شاة وعينها  
 لا توجد فى الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة ففرنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة  
 فكفى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو  
 ادى واحدا منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كالأولى عن  
 خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم \* والثانى واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا  
 انه لاحق للفقير فى الزكوة بتغيير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة  
 بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها  
 ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة  
 اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدون  
 واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة  
 وابتداء الزكوة والحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية \* ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى  
 الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى  
 على الخلوص \* ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس  
 فيها حق واجب  
 للفقير بتغيير بالنص لان  
 الزكوة عبادة محضة  
 فلا تجب للعباد بوجه  
 وانما الواجب لله  
 تعالى وانما سقط حقه  
 فى الصورة باذنه  
 بالنص لا بالتعليل لانه  
 وعدار زاق الفقراء  
 ثم اوجب ما لا يسمى  
 على الاغنياء لنفسه  
 ثم امر بانجاز المواعيد  
 من ذلك المسمى  
 وذلك لا يحتمل مع  
 اختلاف المواعيد  
 الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل \* وذلك انه تعالى وعداد رزاق العباد بقوله جل ذكره \* وما من دابة في الارض الا على الله رزقها \* وواجب نفسه حقاً في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة \* كالسلطان يجزى يعطى من الجزارة وهى العطية الراتبية بجواز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذا باستبدال هذا المال المعين الذى في يده هذا المأمور ضرورة \* وكن او دع عيناً عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها بصير ذلك امراً بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا قدينا سقوا الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالنص بان قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالايجاع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها \* قلنا انما تستكمل فيما اذى عين الشاة لا فيما اذى ادى قيمتها فان ذلك \* درجة اخرى فيقول اذا اذى عين الشاة يصير الفقير قابضاً حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلاً او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضاً اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضاً مالم يقيد لان المطلق غير المقيد تحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة و يصير حق الله تعالى مطلقاً يمكنه قبضه حقاً لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثانى ايتأدى الاول بقبض صاحب الثانى حقه كرجل له على آخر كرحنطة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذى عليه الخنطة ادا الدرهم التى على بمالى عندك من الخنطة فادى الدرهم الى صاحبها كان صاحب الدرهم قابضاً حق نفسه وانتقل حق صاحب الخنطة عنها الى الدرهم فى ضمن الاداء ليتمكن جعله قابضاً للدرهم بقبض صاحب الدرهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الخنطة حق نفسه \* الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد \* واذا ثبت انه عند اداء الشاة بصيره وادى حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لامن حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها فى ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا فى الطريقة البرغرية \* فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقرنا لان التغيير حصل بالتعليل \* وانما التعليل بحكم شرعى جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة فى التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لانص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقاً فيتناول الاستبدال

كالسلطان يجزى  
لاولىائه بمواعيد  
كتبها باسمائهم ثم امر  
بعض وكلائه بان  
ينجزها من مال بعينه  
كان اذنا بالاستبدال  
فصار تغيير مجامعا  
للتعليل بالنص لا  
بالتعليل وانما التعليل  
لحكم شرعى وهو  
كون الشاة صالحة  
للتسليم الى الفقير  
وهذا حكم شرعى



بما يصلح الدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع  
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة  
 لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف \* او هورد  
 لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حق مستحق للفقير لا لتعديبه حكم شرعي الى موضع  
 لانص فيه بين اولائه لاحق للفقير وان التعبير ان حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل  
 لم يقع الاحكام شرعي فان لهذا النص حكيمين وجوب الشاة وصلاحيه الشاة لكفاية حق  
 الفقير فحق نعلل صلاحية الشاة ونين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديبها  
 به الى ما لانص فيه \* وبيانه اى بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة  
 يقع لله تعالى بائتداء قبض الفقير يعنى يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء  
 القبض كما قال الله تعالى \* الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات \* وقال عليه  
 السلام \* الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير \* ثم بصير للفقير بدوام يده عليه  
 كمن امر لآخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضا من فو هب بصير الموهوب له قابضا  
 للامر اولائم قابضا لنفسه بدوام يده \* قربة مطهرة يعنى مطهرة لنفسه عن الآثام كما  
 قال الله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم \* ولله من الخبث كما قال عليه السلام \* ان هذه  
 البياعات يحضرها اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب  
 وهو المال \* واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت  
 الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم \* يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ  
 الناس \* وفي رواية \* غسالة الناس و عوضكم منها بنجهم من الخمس \* ولهذا كانت النار يترك في الامم  
 الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينفع بها احد واخلت لهذه الامة  
 بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما اخلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للفقير اذا لم يكن  
 عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصدق الى كفاية الفقير لان حكم  
 النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصدق الى الفقير فيكون  
 ثبوت الصلاحية حكم النص \* ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص  
 بل كانت باصل الخلقة \* لانا نقول نحن ما علمنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما  
 قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهى تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص  
 \* فعملناه بالتقويم يعنى قلنا انما حدثت صلاحية الصدقات للشاة الى الفقير باعتبار كونها  
 مالا متقوما لان حاجة الفقير تسدفع باعتبار التقويم الاترى ان الدرهم الخمسة الواجبة  
 في المأتين منها او نصف منقال من الذهب الواجب في عشرين منقالا منه لو لم يكن متقومة  
 لم يندفع بها حاجة الفقير اصلا فعملنا هذه الصلاحية بعللة التقويم وعديناها الى سائر الاموال  
 للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فيبانه ان الشاة يقع لله  
 تعالى بائتداء قبض الفقير  
 قربة مطهرة فتصير من  
 لا وساخ كالماء المستعمل  
 قال النبي عليه يابنى هاشم  
 ان الله تعالى كره لكم  
 اوساخ الناس  
 و عوضكم منها بنجهم من  
 الخمس وقد كانت النار  
 تنزل في الامم الماضية  
 فتحرق المتقبل من  
 الصدقات واحلت  
 لهذه الامة بعد ان ثبت  
 خبثها بشرط الحاجة  
 والضرورة كما تحل  
 الميتة بالضرورة  
 وحرمت على الغني  
 فصار صلاح الصدقات  
 الى الفقير بعد الوقوع  
 لله تعالى بائتداء اليد  
 ليصير مصر وفا الى  
 الفقير بدوام يده حكما  
 شرعيا في الشاة فعملناه  
 بالتقويم وعديناه الى  
 سائر الاموال على  
 موافقة سائر العلل

في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت \* قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة الله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حق نفسه لا شركة لاحد فيه فعلمت ان الشاة تآدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجاع وكذلك يجوز بالاجاع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انها غير ان \* قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقاله كما يخرج المسجد والقربان وهى صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغنى لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقاله للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفى دراهم على رجل ثم يوفىها غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفىها لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التى هى لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لانها حق له وانما تصير حقاله بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعى فمحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محللا للبيع والخل يصلح \* لا يكون صلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليمدى صلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجاع \* فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هى التى وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه \* قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودلنا انه ذكر الاسم تفسيريا على من وجب عليه فيده اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مروا به مثل قوله تعالى \* فلا تنقل لها ما في \* لما قام الدليل انه نهى لا كرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لافي الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق \* فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينها صلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لافي غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية صلاحية

اليه بالتعميل \* ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة بدليل ولم تعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كافي عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعميل لحكم شرعى الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فحمل اللام في قوله تعالى \* انما الصدقات للفقراء \* لام الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهى التملك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقاً لغيره بل يحمل على انها لام العاقبة اى بصير المودى لهم بعاقبته كافي قوله تعالى \* فالتقطة آل فوعون ليكون لهم عدوا وحزنا \* فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانتهم التقطوه لهما \* ومنه قول الشاعر شعر \* لدوا للموت وابنوا الخراب \* فكلكم يصير الى التراب \* ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للولود من الموت والبناء من الخراب صار كأثر الامرين وقعا لهذين الغرضين \* وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها لا استحقاتهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبيرة والضحاك وابي العالية و ابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علمنا \* اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولئن سلمنا التملك لا تبدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى اثبت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء \* وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الاية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة \* او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة \* وفي الوجهين بعدوا لاعراف وجه عطف لانه على تقدم \* وتبين انما ابطالنا حق الباقيين بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها \* فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك للجهمالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذى يكون المال بقضهم لله تعالى خالصا اى السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اى يصير لهم لعاقبته او لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة \* وبيانه ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحديه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال بصير كف الفقير بالآية في حق الزكوة شرطا لتأدى حق الله به لان بصير مستحقا للموجب على الغنى بغناه \* واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لان تكون مستحقة \* ثم اناعلنا انما صاروا ومصارف يفرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والغربة والوزق ونحوها \* الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا ومصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كافي المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسمها واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سبها على حدة كافي الارث اذا اجتمع سببان في شخص ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تنفع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بانى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه \* ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العباد لا \* وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعى وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لالحق العبد \* وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما تنسخ من المؤلفات قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان للحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك بايا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزقا على الحاجة بل جزاء على حسبته في العمل للفقراء في جباية الصدقات \* وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما الغنيا الاسم في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله على ان تصدق بمالى على الاصناف السبعة كانه ان يؤدى بها لفقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق صرفه اليهم بل ثبوت الولاية على الموصى بامر التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه واما سمي ثلاثة اسماء فوجب الصرف على ذلك لما لغت عبرة الصدقة في حق الوصى كمن امر

فصاروا على هذا التحقيق . مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بحملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا وكان قول الشافعى رحمه الله تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعبادة وهو خطاء عظيم

بالتصدق بشاة لا يحل له التصديق بغيرها وفيما الزمه الله تعالى يحل له ذلك \* كذا في الاسرار  
 \* ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك  
 اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن  
 فائدة فلذلك روعي في امر العباد الاسم والمعنى جبا قوله ( واما التكبير فاوجب لعينه )  
 الى آخره \* الاختلاف في هذه المسئلة ايضار اجمع الى ان الزكوة في الحرمة عين التكبير عنده  
 فلم يحز اقامة غيره مقامه كاقامة الخدم مقام الجهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل شاء على الله  
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل انشاء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة  
 بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبى عن التعظيم كالقيام للقدم والرکوع  
 للظهر والسجود للجهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان  
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان به  
 يحصل انشاء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجهة لان يصير  
 الارض مسجودا وبها ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذا ناء على اللسان من عمل الايمان وهذه  
 الكلمة آله بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا  
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما \* واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان  
 صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل  
 العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع الجمعة و  
 استعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل  
 واقامة آله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى سالحة بعد التعليل كما كانت وبقى استعمالها  
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آله اخرى وهو كقوله ويستنج بثلاثة اجار  
 فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز  
 ان يتخير بينها وبين ما في معناها \* وهذا بخلاف الجهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها  
 لان الركن المستحق ضرورة للجهة ساجدة بالارض فيصير الجهة مستحقة حكما لان  
 وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها \* وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل  
 غيره لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق  
 فلم يقم غيره مقامه \* والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل  
 صفة في المعمول بعمله وعمله آله لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له  
 بامر ينقل اليه حكما لانه بما لك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة  
 به كالو عمل نفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة \* ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث  
 لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة والقراءة فضيلة ليست بغيرها  
 من الاذكار وهي ان المقروء من عند الله تعالى ويحرم على الخائض والجنب قرأته فلا يجوز  
 اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فاوجب  
 لعينه بل الواجب  
 تعظيم الله بكل جزء من  
 البدن واللسان منه  
 لانها من ظاهر البدن  
 من وجه فاوجب فعلها  
 والثناء آله فعلها فصار  
 حكم النص ان يجعل  
 التكبير آله فعله لكونه  
 ثناء مطلقا فعديناه الى  
 سائر الاثنية مع بقاء  
 حكم النص وهو كون  
 التكبير ثناء صالحا  
 للتعظيم وانما ادعينا  
 هذا دون ان يكون  
 التكبير بعينه واجبا  
 لانا وجدنا سائر  
 الاركان افعالا توجد  
 من البدن ليصير البدن  
 فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث \* ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى  
 بلغة اخرى ولا ببناء آخر لان الركن ليس عمل الشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به  
 واخفاه لم يحز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة  
 والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فتغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى  
 اعلاما \* وروى عن أبي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم \* والثناء آفة فعلها اي  
 فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير  
 على تأويل اللسان بالجراحة وذكره بعده في قوله آفة فعله على الاصل \* وأشار بقوله ثناء  
 مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي  
 حتى لا يصير شارعا به \* وانما ادعينا هذا اي ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان  
 والتكبير آفة قوله ( وكذلك استعمال الماء ) اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء  
 في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع  
 النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عند استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم  
 يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه  
 والماء آفة اي آفة الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير  
 عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت به  
 نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آفة \* فاذا عدينا  
 حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح الة كالخل وماء الورد وكل ما ينصرف  
 بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير \* وهو حكم شرعي اي كونه  
 الماء الةصالحة للتطهير حكم شرعي \* ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة  
 الاستعمال يعني انما اردت بكونه الةصالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر  
 بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصلح تعليله \* وانما التعليل لحكم  
 شرعي في المزيل وهو عدم نجسه حالة الاستعمال \* ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة  
 فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء  
 بملاقاة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة \* فعدينا  
 هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل \* وبيانه ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع  
 قال الله تعالى \* وانزلنا من السماء ماء طهورا \* والظهور اسم لما يطهر به كالركوب والمحلوب  
 اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم  
 النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه \* واذا كان  
 التطهير بحكم الازالة وغير الماء بشارك الماء في الازالة فيشارك في حكمه وهو ان يكون  
 طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق  
 الازالة كما في الماء \* ولا يقال الماء مع كونه طهورا نجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء  
 ليس بواجب بعينه  
 لان من القى الثوب  
 النجس سقط عنه  
 استعمال الماء لكن  
 الواجب ازالة العين  
 النجس والماء آفة فاذا  
 عدينا حكمه الى سائر  
 ما يصلح آفة بقى حكم  
 النص بعينه وهو كونه  
 الماء الةصالحة للتطهير  
 وهو حكم شرعي  
 وهو انه لا ينجس  
 حالة الاستعمال هذا  
 حكم شرعي في المزيل  
 والطهارة في المحل  
 العمل فعديناه الى نظيره

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة  
لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس \* لانا نقول لانسلم ان الماء يتجسس بالغسل  
به لانه متى تجسس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة الغسل اذ لاحقيقة لظهورية  
الاحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان  
هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الاترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل  
ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة \* ولما ثبت انه اصل قبل  
التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان  
السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال  
عينه واثره كالماء كذا في الاسرار \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب  
هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة لاثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة  
ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة  
في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرر  
الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين  
والاثر فيماله اثر وبالثوب فيما اثره فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي  
النجاسة مردود عقلا وان التجسس باول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل  
وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال الجاور ظهرت  
الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله ( ولا يلزم ان الحدث لا يزول  
بساطر المايعات) ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الخاق غير الماء في  
كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الاخلاق بهذه العلة ايضا لان ظهورية  
الماء فيها باعتبار الازالة كفي النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم \* فقال  
لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزال وهو  
المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل  
وذلك اى المزال امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى طهارة المحل حقيقة  
وشرعا \* اما حقيقة فظاهر \* واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يغسل وكذا حل  
له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالي  
بخبثه بقوله جل ذكره \* ولكن يريد ليطهركم \* فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول  
المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليقه للتعدية  
الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس  
بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه  
خبثه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب  
فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث  
لا يزول بسائر  
المايعات لان عمل الماء  
لا يثبت في محل  
الحدث الا باثبات  
المزال وذلك امر  
شرعي ثبت في محل  
الغسل غير معقول  
عند استعمال الماء  
الذي يوجد مباحا  
لا يبالي بخبثه ولم  
يستقم اثباته في اوان  
استعمال سائر المايعات  
بالرأى هو مما لا  
يعقل مع ان سائر  
المايعات يلحقنا الحرج  
بخبثها لانها اموال  
لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الاخلاق قياسا ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المايح ينبغي ان يجوز انصا بدون استعمال الماء \* لاننا لانكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجاع ولكن نقول انه لا يصير من الا باستعمال المايح لان ازالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المانع \* او نقول هو ثابت في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجاع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايح وظهور اثر طهوريته بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه بقى غير ظهور لنوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب ان الوضوء صح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به ليكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان تشترط النية في الوضوء لتبوت الطهارة غير معقول المعنى كافي التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلاله والنية من شرائط العمل فاذا بقى الماء طهورا بطبعه ولم يغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكسائه صفة الطهورية عند اردة الصلوة فيشترط لظهوريته اداة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحقق بالماء بعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم \* قال القاضي الامام رحمه الله هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجاع لا يقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صح مع هذا بغير النية لان التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقى الماء عاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله من الله وفضلا

﴿ باب الركن ﴾

﴿ باب الركن ﴾

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشيء جانبه الاقوى لغة \* وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كاقيام الركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركننا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم \* ثم الحكم في النصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صحابنا وجمهور الاصوليين بكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا \* وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتق على حكمه صالحا لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه



حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها هو دور قال ومن كون الامارة مجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علماء على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص \* اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بصيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لاف ذلك المعنى لما كان مستبظا من النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة \* وجعل الفرع نظير اله في حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفعل والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع \* وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة \* وذ كر بعض الأصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمة القياس لتوقفه عليه واو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال \* وهذا حسن لان انعقاد القياس كتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية \* وذ كر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى اصل لا يثبت حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لا يثبت الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لايها كالتكاح يعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا \* قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اي المعنى الذي جعل علماء على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما لمنصوص عليه مثل الثمينة جعلناها علة لازمة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة تحل او تحرم كما يجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ لو وصف انه ثمن باصل الخلققة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليفا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الاترى ان الربوا المتعلق عنده هذا الوصف بقى الحكم بعدما صار حليا بقاء الوصف (فان قيل) الزكوة لاتعلق بكونه ثمن فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عندى بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف وتسقط الزكوة المتعلقة به كالو جعلت السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجار فالجوارح تكون بالاثمان وبالثمينة

وهو جائز ان يكون  
وصفا لازما مثل الثمينة  
جعلناها علة لازمة في  
الحلي والطم جعله  
الشافعي علة للربوا  
وصفا عارضا واسما  
تقول النبي عليه السلام  
في المستحاضة انه  
دم عرق انفجر وهو  
اسم علم

يصير نصابا بالاستعمال ثابت ان ائمة التي بها صار الذهب والفضة نصابا بصفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار\* والطم جعله الشافعي علة للربوا باعتبار ان الطم ينفي عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زيادته وهو المماثلة كما قد تمكك الابضاع بشرط طم الطم وصف لازم للمطعم كائنته للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز\* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علة لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش\* توضأني وصلي فاتما هو\* اي دم الاستحاضة\* دم عرق انفجر\* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى\* انفجر صفة عارضة اذا الدم موجود في العرق وليس انفجر\* فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة الجحاسة\* وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج في تعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لان سلم ان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يتقاض الطهارة بل لني وجوب الاغتسال اولني سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو اذني منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها والسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بها بالاسلام\* على ان يجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي يسيل\* وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار\* ولا يذهب بك الوهم في قوله ووصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بان وصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا واسما\* وهكذا ذكر في التقويم ايضا فقيل وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا واسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الامرين\* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل غلة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام\* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزوم مدو جواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فن الاصحاب من جوز التعليل به لزمه ومنهم من لم يجوزوه وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسمي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسمي المشتقة فان التعليل فيها موضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم لدم وبين التعليل باسم الحجر حيث لم يحز على مامر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى التبيد ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة  
غير لازم مقولنا  
لكيل وهو غير لازم  
ويكون جليا وخفيا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون  
 تعليلا بالوصف حقيقة فيصح \* وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند  
 بعضهم كحرمه الخمر ثبت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى الى الثالث وتثبت في قليل الخمر لوجود  
 الاسم وان لم يسكر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقه ونحوها \* قال ولكننا نقول  
 ان معنى به انه تعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم  
 اخر وان عني به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايح من ماء العنب بعدما  
 غلى واشتد فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم \* وعللنا يعني نص  
 الربو بوصف الكليل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس  
 في الاماكن والاوقات \* ويكون جليا اي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل  
 مثل الطوف جعل علة لسقوط التجاسة في الهرة وسواكن البيوت \* وخفيا مثل القدر  
 والجنس في الاشياء الستة \* او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني  
 \* وذكر بعضهم ان التعليل بالاصناف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء  
 المتعاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان  
 يكون جليا لان الخفي لا يعرف بالخفي \* والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة  
 الصبغ الظاهرة عليه كدلالة الابحاج والقبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من الاوصاف  
 الظاهرة فيجوز التعليل به قوله ( ويجوز ان يكون حكما ) اي يجوز ان يكون ما جعل علما  
 على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث  
 الختمية وهو حكم \* وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي  
 لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض  
 العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة \* وكذا ان تأخر عنه لان التأخر لا يكون علة  
 للمتقدم \* وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون  
 هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد  
 يكون علة والعبارة في الشرع للعالم بالنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة \* ولان شرط  
 العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية  
 مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية \* وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا  
 ان النبي عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال \* ارأيت لو كان على ابيك دين \*  
 والدين عبارة عن نابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم \* وقال في حديث القبلة  
 للصائم \* ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك \* وفي حرمه الصدقة على بني هاشم  
 ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه \* وفي آيات الرجل اهله \* ارأيت لو وضعه  
 في حرام اكان يأتهم \* فهذا كله تعليل بالحكم \* ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا  
 امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويجوز ان يكون حكما  
 كقول النبي عليه  
 السلام في التي سألته  
 عن الحج ارأيت  
 لو كان على ابيك دين  
 وهذا حكم وكقولنا  
 في المدبر انه مملوك  
 تعلق عتقه بمطلق  
 موت المولى وهذا  
 حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا \* وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع  
ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من  
احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز \* وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا  
لانسلم اتفاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة  
بقران الحكم الاخر به \* ولانسلم ايضا عدم صلاحيته للعلة على تقدير التأخير لان العلة بمعنى  
المعرف والتأخر يصلح معرفة للتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان  
احد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس \* ولانسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على  
ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل \* وقولنا في المدبر انه ملوك تعلق عتقه بطلاق  
موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليل  
\* وقوله بطلاق موت المولى احتراز عن المدبر المقيّد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود  
الشرط مثل ان يقول ان شفي الله مريضى او قدم غائبى فانت حر بعد موتى او قال ان مت  
من مرضى هذا او من المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل  
علما على حكم النص \* فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف \* ويجوز ان يكون عددا  
من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبتت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل  
وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرعاف فان كل واحد  
مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمى والردة في شخص واحد فان كل واحد  
مستبدي في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول  
على ما عرف في موضعه \* ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علية  
الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من  
الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها  
من مسالك العلة \* وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان  
التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة  
زائدة على مجموع الاوصاف لانه انما يقال حصل تلك الصفة تمامها لكل واحد من تلك الاوصاف  
\* وبعدم ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصل تلك الصفة تمامها لكل واحد من تلك الاوصاف  
وحيث يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما  
ان يقال حصل تلك الصفة للمجموع وحيث يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء  
من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلاث وربع محال  
\* والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر  
الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينقص بالحكم على المتعدد  
من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا  
زائدا عليه ثم امان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون  
فردا وعددا كما

الى آخر ما ذكرتم\* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع  
 قضى بالحكم عنده رعاية لما شتمت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا  
 عن كونه صفة زائدة يلزم ما ذكره\* وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عدد فان  
 حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس\* ويجوز ان يكون متعلقا بالجمع فان  
 حرمة ربوا النسبئة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل  
 متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثلا للفرد والعدد جميعا\* والتعليل بالاوصاف مثل  
 تعليلنا في نجاسة سور السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لالكرامته ولا بلوى في سورة  
 فيكون سورة نجسا كسور الخنزير والكلب\* وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالحد من  
 الخشب بانه قتل عدو ان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف\* ثم من جوز  
 التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الامثال عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان  
 يزيد الاوصاف على سبعة\* وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما  
 مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهليته  
 واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره  
 فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران  
 الشرط وانتفاء المانع وهى سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها  
 ولما لم يخل هذا عن تكلف كثرى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد قوله ( ويجوز في  
 النص) يعنى يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في  
 المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام\* انها  
 من الطوافين والطوافات عليكم\* او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة\* وكذا التعليل بالقدر  
 في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام\* كيبا بكيلا وزنا بوزنا وثابت في  
 المنصوص عليه وهو الاشياء الستة\* وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف في النص غير  
 مشكل لان النص هو الذى يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة\* ويجوز في غيره  
 اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في  
 المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام  
 العاقد اى بقره واحتياجه\* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم  
 لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام  
 صفته فكان ثابتا باقتضاه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص\* وعلل الشافعى عدم جواز  
 نكاح الامة على الحره الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامه على الحره بانه اى نكاح الامه  
 ارفاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعاداه الى نكاح الامه مع طول الحره  
 \* وليس في النص فان قوله عليه السلام\* لا تنكح الامه على الحره\* لا يدل على هذا المعنى  
 بصريحه\* ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

في باب الربوا ويجوز  
 ان يكون في النص  
 وهذا لا يشكل ويجوز  
 في غيره اذا كان ثابتا  
 به كما جاء في الحديث  
 انه رخص في السلم  
 وهو معلول باعدام  
 العاقد وليس في  
 النص والنهي عن  
 بيع الابق معلول  
 بالجهالة او العجز عن  
 التسليم وليس في  
 النص وعلل الشافعى  
 رحمة الله في نكاح  
 الامه على الحره  
 بارفاق جزء منه  
 وليس في النص  
 لكنه ثابت به

والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص \* وذكروا في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلة الشرعية \* ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجة لثبوت جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقدين لا بمحل الحكم \* قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علة الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصنعه العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا أنكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله ( وانما استوت هذه الوجوه ) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على ما بين \* وذلك اى الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فتنى ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه \* واتفقوا ان كل اوصاف النص يحملتها لا يجوز ان يكون علة لثبوتها لانها لا تؤثر كثيرا في الاوصاف فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعراب المذكور في قوله عليه السلام للمجماع في نهار رمضان \* اعتق رتبة في الحكم \* فان التركي والهندي فيه سواء ولا معنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة \* ولا ليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء \* وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم \* ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه \* وكذا اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بيننا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الخطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احدان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف \* واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل \* وذكروا بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف بصحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص يحملتها لا يجوز ان يكون علة لثبوتها لانها لا تؤثر كثيرا في الاوصاف فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعراب المذكور في قوله عليه السلام للمجماع في نهار رمضان \* اعتق رتبة في الحكم \* فان التركي والهندي فيه سواء ولا معنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة \* ولا ليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء \* وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم \* ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه \* وكذا اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بيننا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الخطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احدان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف \* واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل \* وذكروا بعض

الجدلين انه لاحاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للعتراض ان يبطل معنى الذي ذكره  
 المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانتقاي \* وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع  
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه ائلا يكون متحكما على شرع ( فان قيل )  
 عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة ( قلنا ) ومن اين ثبت  
 ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد بطلب دليل العلة اينقاد لقضيتها  
 فكان على المعلل اقامة الدليل \* وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه  
 للسائل بان يقول لابل عدم الصحيح دليل فساد \* بوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه  
 عجزك عن الاعتراض على دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة  
 او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على اني محق كان ذلك باطلا ولا يسقط  
 بهذا اقامة البينة عن المدعى واليمين عن المدعى عليه فكذا هي \* واذا ثبت انه لا بد من اقامة  
 البينة على صحة العلة فاعلم ان القاييس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة في الاصل  
 والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها  
 في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل  
 العقل والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون  
 الوصف علة وضع شرعي كما ان الحكم كذلك فممكن اثباته الا بالدليل الشرعي والالة  
 الشرعية النصوص والاجاع والاستنباط \* ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء  
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من اللفظ التعليل بان يقول لكذا اولعلة  
 كذا او لاجل كذا او ما يجرى مجراها مثل قوله تعالى « اقم الصلوة لدلوك الشمس » من اجل  
 ذلك كتبنا على بنى اسرائيل \* كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم \* وقوله عليه السلام  
 كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي \* لاجل الرفقة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل  
 قوله عليه السلام \* ارأيت او تمضمضت بماء \* ارأيت لو كان على ابيك دين \* انقص الرطب  
 اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي وسهارة رسول الله  
 عليه السلام فمجد زني ما عز فرجم وكذا الاجاع يصلح دليلا عليها بالاجاع مثل وصف  
 الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجاع فانتباهه ولاية الانكاح في الثيب الصغير  
 ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه  
 بالاجاع فيقاس عليه النكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة \* وعند عدم النص  
 والاجاع اختلف القاييسون فيما يصلح دليلا على العلة كقوله الشيخ بقوله واختلقوا في دلالة  
 كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف علة على قوانين فقال جماعة منهم الاطراد وهو  
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احواله يصلح دليلا على العلة  
 ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتي بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم  
 في الباب الذي يلي هذا الباب \* وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا يصير ورته

وقال ائمة الفقه من  
 السلف والخلف انه  
 لا يصير حجة الا بمعنى  
 يعقل وهذا المعنى هو  
 صلاح الوصف ثم  
 عدالته وذلك على  
 مثال الشاهد لا بد من  
 صلاحه بما يصير به  
 اهلا للشهادة ثم عدالته  
 ليصح منه اداء الشهادة  
 ثم لا يصح الاداء الا  
 بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم ويسمون اهل  
 الفقه \* وهذا اي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحاً للحكم  
 ثم يكون معدلاً \* وذلك اي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار  
 صلاحه للشهادة او لوجود العقل والبلوغ والحريية والاسلام ان كان شاهداً على المسلم فيه ثم  
 اعتبار عدالته ثانياً بان يكون مجتنباً عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ  
 خاص بنبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او ما يساويه في المعنى من سائر الالفاظ فكذا هي  
 لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن  
 اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او  
 بكل وصف لا يصح على ما قلنا \* ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله  
 في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد \* وهكذا ذكر في مختصر التقيوم في بيان  
 اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنتج شهادة والشهادة  
 مختصة بلفظ وهو اشهد فتحتى اتي به يجب القبول واذا اتي بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول  
 والا فلا فكذا القياس اذا اتي بلفظ \* تقول من السلف يقبل واذا اتي بغيره ينظر ان كان في معناه يجب  
 القبول والعمل به والا فلا \* ويوافق ما ذكر في التقيوم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان  
 الوصف ملائم واذا صار ملائماً يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثراً في الحكم وان عمل  
 به قبل التأثير صح فاما قبل الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ اشهد  
 او بما يماثله باغية اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل  
 وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستوراً بخلاف \* فعلى ما ذكره المؤلف من قوله ثم لا يصح  
 الاداء الا بلفظ خاص اتم التمثيل \* وعلى ما ذكر في التقيوم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل  
 قوله ( واتفقوا ) اي الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف  
 ملائمة اى موافقة ومناسبه للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابياً عنه كاضافة ثبوت  
 الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباة الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لالى وصف الاسلام لانه  
 ناب عنه لان الاسلام عرف عاصم المحقوق لا قاطعها \* وكذا المحظور يصلح سبباً للعقوبة والمباح  
 سبباً للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة \* وهو المراد من قوله ذلك اي الملازمة ان يكون الوصف  
 على موافقة ما جاء عن السلف من العلة المنقولة فانهم كانوا يعلمون بالوصف ملائمة للاحكام  
 غير نافية عنها كما كان موافقاً لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا \* قال الغزالي رحمه الله المراد بالمناسب  
 ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل  
 الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان  
 ذلك لا يناسب \* ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابي زيد رحمه الله  
 ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول \* ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان  
 موافقاً للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسباً لهذا الشيء اى ملائمة له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتفقوا في صلاحه  
 انه انما يراد به ملائمة  
 وذلك ان يكون على  
 موافقة ما جاء عن  
 السلف من العلة  
 المنقولة لانه امر  
 شرعي فنعرف منه  
 لا يصح كالعامل به قبل  
 الملازمة لا يصح العمل  
 بشهادة قبل الاهلية  
 لكن لا يجب العمل به  
 الا بعد العدالة والعدالة  
 عندنا هي الاثر وانما  
 نعتى بالاثر ما جعل  
 له اثر في الشرع



الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيري بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول \* ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة \* ويمكن ان يجاب عنه باننا لا نعتبر الملازمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذى ينظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله \* والملازمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم \* وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدر الم من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الابدال بالعدالة \* قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب مالم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى مالم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره اخلته فحينئذ يجب العمل به فالملازمة شرط لجوز العمل بالعدل والتأثير والاخلال شرط لوجوب العمل بها \* قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يفتح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله ( والعدالة عندنا هى الاثر ) يعنى ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف اتما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير \* ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما يعنى بالاثراى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع \* ولعله انما فسر به بما ذكره الما فسر به البعض بالدوران وجودا وعدمه فان صاحب القواطع روى عن ابى الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها كالشدة في الحجر ثبت التحريم بوجودها وزول بزوالها وكالرق في نقصان الحديد وجد النقصان بوجوده وزول بزواله \* وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع امامد لولا عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى ثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج \* وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسها اربعة اقسام \* فالاول هو ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ربما يقربه منكرا القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مبانة الاعداد المحل فانه ان ثبت ان علة الرى وافر التمر الكيل فالجص ملحق به بلاشبهة وان ثبت ان علة الطام فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الاختلاف عددا الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون التركى والهندي في معناه \* وانثانى ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس و جنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقان اصلا فمياتوهم ان له مدخلا في التأثير \* والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات

المتكثير بعذر الاغناء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه ايضا باعتبار الزوم المشقة والحر \* والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في الصلوة \* وكتليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بخناية القتل العمدة العدد وان فان جنس الجنابة العمدة معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمدة العدوان في عين الخصم وهو وجوب القصاص في المحدد \* ثم قال ولاخلاف بين القائسين في الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والخيار انه حجة لكونه مغلبا على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدانته بكونه مخيلا) اي موقعا في القلب خيال القبول والحجة فيثبت صحته بشهادة القلب \* وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها \* ثم العرض على الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامته عن المناقضة والمعارض \* والفرق بينهما ان مناقضة الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف ومعارضه الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف \* ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقتها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة \* وقال صاحب القواعد ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول قولنا لا تجب الزكاة في انا الخليل لانه لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكاة وسقوطها \* قال وهذا طريق يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة من هذا الوجه \* قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره \* وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكاة على الصبي \* وقوله ما حرم فيه النساء حرم فيه التفريق قبل التقابض \* قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة هذا التعليل \* وانما تعرض على اصلين فصاعدا \* قال شمس الائمة رحمه الله وادنى ما يكفي لذلك اي للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى ما يكفي لذلك عنده اثنان \* يصح العمل به اي بالوصف الخييل \* لانه اي لان الوصف بالعرض بصير حجة \* وانما النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيجرحه عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا \*

وقال بعض اصحاب الشافعي عدانته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدانته بالعرض على الاصول فان لم يرد اصل مناقضا ولا معارضا معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لانه بصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما النقض جرح والمعارضه دفع

والمعارضة دفع اى انها لاتمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على الالغاء او البراء من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالزام واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كالا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع \* اخرج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس \* ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القول واثر الحجة صار حجة للعمل به كذا ذكر في اصول شمس الأئمة والتفوييم وغيرهما \* وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك بالعقل انه اثره \* واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة \* وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة شهادة القلب مثل جعل التحرى حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة \* وبؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضه بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فاحك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به \* فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة \* ثم العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لالوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما له بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اى الشاهد يوهوم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والمقل والبلوغ والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدث زوجية واقامة حد في قذف فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض حاله على المزكين \* فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه \* فلا يحتمل مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملازمة وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا \* فان سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطردا في الاصول فتحكم وجوب العمل به يزداد وكادة \* وان ورد عليه نقص فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان يبين به انه لم يكن عدلا \* وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واخرج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحرى جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يوهوم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائما غير ناب صالحا واذا كان بخيالا كان معدلا ووجه القول الآخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغنا مسلما وقذاتي بلفظ اشهدا وما هو في معناه كان صالحا لان  
 يميل بشهادته \* ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجرورا بان يكون منتقضا كاشهادي محتمل  
 ان يكون مجرورا بالفسق \* فلا بد من العرض اى عرض الوصف على المزكين وهم الاصول  
 ههنا دفعا للاحتمال كلابد من عرض الشاهد على المزكين هناك لذلك فاذا سلم عن القوض  
 والمعارضات ثبت عدالته \* وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول  
 عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة  
 العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان  
 \* وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقص  
 والمعارضة لا ينقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك \* وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض  
 عليه اصلان \* ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين في وجوب العرض \* لان التزكية  
 بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها  
 اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاعن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكى على  
 بعض اسباب الجرح وربما يكون المزكى كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على  
 جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع  
 المزكين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين  
 من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره  
 ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان \* قال شمس الأئمة رحمه الله ومن شرط العرض  
 على كل الاصول لم يجز بد من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء  
 هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجز بد من ان يقول لم يقم عندي دليل النقص  
 والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لازما لخصم قوله ( وجه قولنا ) وهو ان عدالة الوصف  
 تثبت بالتأثير اذا حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يحس ولا يعاين حجة وتر جميع احتمال  
 الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال  
 باثره الذى ظهر في موضع من المواضع \* الا ترى اننا نعرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد  
 باحترازه عن محذور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل  
 به على منعه عن الكذب الذى هو محذور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع  
 اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده باثره اى اثر دينه كما بينا بالاحس فثبت  
 ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثر \* او معناه ان صدق الشاهد مما يعرف وجوده  
 بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل  
 به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال  
 بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين  
 والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون  
 مجرورا فلا بد من  
 العرض على المزكين  
 وهم الاصول ههنا  
 وادنى ذلك اصلان  
 ولا يعتبر وراء ذلك  
 لان التزكية بالاحتمال  
 لا يرد ووجه قولنا  
 اننا احتجنا الى اثبات  
 ما لا يحس ولا يعاين  
 وهو الوصف الذى  
 جعل علما على الحكم  
 في النص وما لا يحس  
 فاما يعلم باثره الذى  
 ظهر في موضع من  
 المواضع الا ترى اننا  
 نعرف صدق الشهادة  
 باحترازه عن محذور  
 دينه

هو الصدق \* وكذلك اى وكان عرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى \* ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار \* الى قوله \* لايات لقوم يعقلون \* وقوله عز اسمه \* ومن آياته ان خلقكم من تراب \* الى قوله \* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرهم \* وقوله جل ذكره \* ان فى السموات والارض \* الى آخر الآيات \* وقال على رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير \* واستدلالا لا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين باثار صنعه \* وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكما \* وبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول عرفت بالاستدلال انه متمكن او ذوجهة او ذوصورة لان لا لا ترى فى الشاهد موجودا الا متحيزا او ذاجهة او ذاصورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه مجمع عليه على هذا الوجه \* على مانين يعنى فى باب العقل \* والاطهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره فى محل مجمع عليه فانه لو بينه فى محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم \* على مانين اى فى هذا الباب \* واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان ووجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على البانى والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل \* وبؤيده ما ذكر الشيخ فى مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحوس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا \* الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجانته عن محظورات دينه وفى الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك ذلك غير محسوس \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع فى الجواب عن كلمات الخصوم \* فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يفتى من الحق شيئا \* ولا يقال الظن معتبر فى الشرع فى وجوب العمل به كخبر الواحد وقياس \* لاننا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره فى وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقيم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره \* ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلا ملزما على الغير لان الحجة على الغير ما يقرر لغيره \* الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريره دون صاحبه

وذلك مما يعرف  
بالبيان والوصف  
بوجه مجمع عليه على  
مانين فوجب المصير  
اليه كالاثر الدال على  
غير المحسوس واما  
الخيال فامر باطل لانه  
ظن لا حقيقة له ولانه  
باطن لا يصلح دليلا  
على الخصم

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير \* ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع \* او معناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ايس بحجة اصلا \* وانه كما لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه \* ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان علتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كما لا تتحمل لزوم المناقضة لانهما من امارات العجز والجهل والسفاهة وصاحب الشرع منزعه عنها \* واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته \* هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم مائة قض الوصف او معارضة غير مسلم لانهما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك \* فاما فرقههم اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعدم صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزمكين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يتوهم ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمالا \* فليس يصحح لان الوصف بعد وجود الملايمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فيمكن في اصله بمدثوث الملايمة احتمال انه علة ام لا \* فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في حجج الشرع \* وان لم يظهر بقي محتملا \* فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعارض على الاصل وهو الفسق المعارض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح \* ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار الشرح اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الخربة والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يتحجج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول عندي كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندي كذا ودلائل الشرع لا يتحمل لزوم المعارضة كما لا يتحمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون واتى بها التزكية من غير ادراك الاحوال الشاهد ومعانيته وهل يصح التزكية بمن لا خبر له ولا معرفة له بالشهود فاما فرقههم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس يصحح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في المعارض على اصله

الآثرى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع ﴿ ٣٥٩ ﴾ قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الآثر معقول من كل

محسوس لغة وعيانا  
ومن كل مشروع  
معقول دلالة على بينا  
وانما يظهر ذلك بامثله  
وذلك مثل قول النبي  
عليه السلام في الهرة  
انها ليست نجسة وانما  
هي من الطوافين  
عليكم تلميل للطهارة  
بما ظهر اثره وهو  
الضرورة فانها من  
اسباب التخفيف  
وسقوط الحضر  
بالكتاب قال الله  
تعالى فمن اضطر  
في محضه غير متجانف  
لائم فان الله غفور  
رحيم والطوف من  
اسباب الضرورة  
فصح التعليل به لما  
يتصل به من الضرورة  
ومثل قوله  
للمستحاضة انه دم  
عرق انفجر توضىء  
لكل صلوة اوجب  
بهذا النص الطهارة  
بالدم بمعنى النجاسة  
ولقيام النجاسة اثر  
في التطهير وعلقه  
بالانفجار وله اثر  
في الخروج لانه غير

واخرى \* الآثرى توضيح اقوله لكان الاحتمال في اصله \* والجواب عن كلامه اى كلام  
الخصم وهو ان الآثر معنى لا يحس او لا يعقل \* ان الآثر معقول اى معلوم من كل محسوس  
\* لغة اى بطريق اللغذ فان اهل اللغة يقولون سقاء فارواه وضربه فاجعه وكسره فانكسروه وهدمه  
فانهدم فهدمه واماها لغات وضعت لآثار افعال مؤثرة وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء  
المسهل في الاسهال واثار المشى في الطربق واثار فعل البني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة \* ومن  
كل مشروع معقول اى مفهوم \* دلالة اى بطريق الاستدلال على ما يبيانه من تعرف صدق الشاهد  
بالاحتراز عن محذور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الآثر معقولا في المشروعات اى  
معلوما بامثلة نذكرها \* وذلك اى ظهور الآثر الالائلة على تأويل المذكور \* تلميل خبر مبتدأ  
مخذوف اى هذا تلميل \* للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر  
اثره وهو الضرورة الا الضمير ين راجع الى ما \* فصح التعليل به اى بالطوف \* لا يتصل به من  
الضرورة اى لانصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة او لاثبات حكم  
التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعلته \* مؤثرة \* الآثرى ان من اصابتها نجاسة فيتناول الميتة او الدم  
فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت  
في بعض نسخ اصول الفقه \* وذكر الشيخ في مختصر التوقيه ان قوله عليه السلام \* انما هي من  
الطوافين والطوافات عليكم \* اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علمنا لا يمكن  
الاحتراز عن سؤرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة  
دفعاً للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعاً فان النجاسة يسقط حكمها لكان العجز  
والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة \*  
وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهراً اذا كان  
نجساً وائس معه ما يغسلها بصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة \* وكذا الحدث  
يسقط اعتبار عدم الماء فثبت انه اشار الى وصف مؤثر شرعاً وعقلاً \* اوجب اى النبي صلى  
الله عليه وسلم هذا النص وهو حديث المستحاضة \* الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة  
الذى له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسماً او ما يعا ونحوهما او اى بوجدها  
اثر في ايجاب الطهارة \* وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر في الخروج \* لانه اى لان  
انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفى عنه وجوب الصلوة والتوضىء بخلاف دم الحبض  
والنفاس لاركل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضىء  
للحرج \* ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف مؤثر فقال  
والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها رده واما كونه وانها ترد اليه \* فكان له اى  
للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو  
وقت الصلوة للضرورة \* قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاضة  
بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة \* انها دم عرق انفجر توضىء \* وصلى اوقت كل صلوة \* اشارة

معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

الى احكام ثلثة وتعليلها باوصاف مؤثرة \* احدها وجوب الصلوة \* والثاني وجوب التوضي \*  
 والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة \* اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب  
 سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في بنات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز  
 عنه فلو اوجبت الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن  
 بتلك الدم فامام الاستحاضة قدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فاجاب  
 الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة \* والثاني انه عليه السلام  
 علل اوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة  
 اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة  
 اذ العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اعلا لذلك الا بان يكون طاهرا \* والثالث قال توضأي \*  
 لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انه دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان  
 الدائم ومع السيلان ولو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشقولة بالطهارة ابد الأبد  
 فراغا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فوجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة لكي يمكنها اداء  
 الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لمكان الضرورة وللعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا  
 قوله ( ومثل قوله ) اي قول النبي عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي  
 عليه السلام في الهرة \* وكلمة فقال وقعت زائدة لاحاجة اليها \* وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف  
 اي هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اي ضده \* ويجوز ان يكون بمعنى الناقض  
 اي الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافي ركنته وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين \* وليس في القبة  
 قضاء شهوة الفرج \* لا ضرورة لعدم ايلاج فرج في فرج \* ولا معنى ادمم الانزال مثل المضمضة فانه  
 ليس فيها قضاء شهوة البطن لا ضرورة لعدم وصول شي الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح  
 البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تقصد الصوم لعدم معنى الفطر  
 فيها فكذلك القبة \* فعلى معنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى \* خذ من اموالهم  
 صدقة تطهرهم \* والوزر الحمل الثقيل والمراد الاثم ههنا \* فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان  
 الاتماع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور وكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تمظيم  
 واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور \* فهذا بيان لتعليل النبي عليه السلام  
 باوصاف مؤثرة \* ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ورضي عنهم في الجد يعني مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة  
 رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجاعة اخرى رضى الله  
 عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضر بوافيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه بما مثل نقل على رضى الله  
 عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجر انبت غصنا ثم تفرع من الصفر فرعان فالقرب بين الغصنين  
 اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين  
 الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جريته وبعضية ليست

ومثل قوله للممرضى  
 الله عنه وقد سألته عن  
 القبة للصائم فقال  
 رأيت لو تميمت  
 بماء فمجمته كان  
 يضرك لتعليل بمعنى  
 مؤثر لان الفطر نقيض  
 الصوم والصوم كف  
 عن شهوة البطن  
 والفرج وليس في  
 القبة قضاءها لا  
 صورة ولا معنى مثل  
 المضمضة وقال في  
 تحريم الصدقة على  
 بني هاشم رأيت لو  
 تميمت بماء ثم  
 مجمته كنت شاربها  
 فعلى معنى مؤثر  
 وهو ان الصدقة  
 مطهرة للاوزار  
 فكانت وسخا كالماء  
 المستعمل واختلف  
 اصحاب النبي عليه  
 السلام في الحد  
 فضر بوا بالامثال مثل  
 فروع الشجر وشعوب  
 الوادى والانهار  
 والجداول واحتج ابن  
 عباس رضى الله عنهما  
 فيه بقرب احد طرفي  
 القرابة وهذه امور  
 معقولة بانارها



بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجميم فاستويا \* وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه  
 مثل الجرد مع الحافد كمثل نهر يشعب من وادئ يشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين  
 كمثل نهرين يشعبان من وادئ فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادئ اكثر من القرب بين الوادئ  
 والجدول بواسطة النهر \* والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه  
 مستعار ههنا لما تشعب من الوادئ والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه  
 اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يبق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا  
 يجعل ابا الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصلالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في  
 القرب \* وهذه امور معقولة بآثارها اي ما ذكره من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة  
 على الآخر تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفرع الشجر  
 وشعوب الوادئ لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس \* الا ان عباس رجح الجد لان قربه من شعب  
 عن الجزئية كقرب الحافد اذا الحافد متصل بالذئ بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به  
 بواسطة ابنته اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد \*  
 وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى  
 يرجع الى حال القرابة والترجميم بالذات اولى من الترجيميم بالحال قوله (وقد قال عمر لعبد الله  
 عن محمد بن الزبير قال امتشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من  
 النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر اني بشيء منه فانه بشيء منه قال ما اشبه  
 هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله  
 عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما اري النار تحل  
 شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون خراثم يصير خراثم تاكله \* وفي هذا دليل اباحة شرب  
 المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشتد دون الحلو وهو ما يكون  
 ممرئ الطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما اري النار تحل شيئا يعني  
 ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذا النار لا تحل الحرام فقال  
 له عمر يا احمق اي ياقليل النظر والتأمل اليس يكون خراثم يكون خراثم يكون خراثم يعني ان صفة الخمرية  
 بالتحلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان يذهب منه الثلثان تزول ومعنى هذا الكلام  
 ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محللا ولكنه  
 منهر للدم والحرم هو الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط  
 وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه ولتغير اثر في تبدل الحكم كالمنى  
 اذا صار حيا وانما صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في الملحمة وصار ملحا والسارق اذا صار رمادا  
 قوله (وقال ابو حنيفة في اثنين اشترى عبدا) اذا ملك الرجل مع اخر قريبه بشراء او هبة  
 او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابى حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا  
 ضمان على الذي عتق من قبله \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي  
 الله عنه لعبادة ابن  
 الصامت حين قال ما  
 اري النار تحل شيئا  
 اليس يكون خراثم  
 يصير خراثم تاكله  
 فعلل بمعنى مؤثر  
 وهو تغير الطباع وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله  
 في اثنين اشترى عبدا  
 وهو قريب احدهما  
 انه لا يضمن لشريكه  
 لانه اعتقه برضاه  
 وللرضاء اثر في  
 سقوط العدوان

ووسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا الان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء  
 القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعنى ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كالموكان  
 العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا \*  
 ولا يحنيفة رجه الله انه اعتقه برضاه اى برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضاء اثر في  
 سقوط ضمان العدو وان هذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الائتلاف الملك الشريك فيكون  
 واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يعنى عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع  
 الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضى به كالمواذن له نصا ان يعتقه وكلوا تلف مال الغير  
 باذنه \* واثبت الرضاء بوجهين \* احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه  
 موجب للعتق صار راضيا بعنتقه على شريكه فهو كالواستاذن احد الشريكين صاحبه في ان  
 يعتق نصيبه فاذن له في ذلك \* والثاني ان المشتريين صاروا كشخص واحد لا اتحاد الايجاب من البائع  
 ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله وام ملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما  
 راض بالتلك في نصيبه فيكون راضيا بالتلك في نصيب صاحبه ايضا لمساعدته على القبول بل  
 يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به الا ان هذا السبب يتم  
 علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبى فكان القريب معتقا  
 دون الاجنبى ولكن بما وانه فيسقط حقه في تضمينه لما وانه على السبب \* وهذا الكلام يتضح  
 لابي حنيفة رجه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترى عبد افاما في  
 الهبة والصدقة والوصية فكلاهما او ضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر  
 الا ان ابا حنيفة رجه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول  
 الشخص في النصف دون النصف صحيح \* ثم لافضل في ظاهر الرواية بين ان يكون  
 الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة  
 رجهما الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا  
 يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للآذن ان يضمه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا  
 العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رجهما الله ان رضاه انما  
 يتحقق اذا كان عالما بما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه \* وروى بشر عن ابي يوسف  
 عن ابي حنيفة رجهما الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقبوله  
 حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا  
 بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرد ولو كان عالما لم يكن له ان يرد كذا  
 في البسوط \* وقال محمد في ايداع الصبي اى في مسألة ايداع الصبي \* لانه اى المودع  
 سلطه اى الصبي \* على استهلاكه اى استهلاك الشئ المودع \* وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر  
 لانه لما مكنته من المال قد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جنابة  
 في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط  
 ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ  
 صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق \* وخص

وقال محمد رجه الله  
 في ايداع الصبي لانه  
 سلطه على استهلاكه  
 وقال الشافعى رجه  
 الله في الزنا لوجب  
 حرمة المصاهرة لانه  
 امر رجعت عليه  
 والنكاح امر جدت  
 عليه وهذه او صاف  
 ظاهرة الآثار وقال  
 الشافعى في النكاح  
 لا يثبت بشهادة  
 النساء مع الرجال  
 لانه ليس بمال ولذلك  
 اثر في هذا الحكم لان  
 هذا المال هو المبتذل  
 فاحتيج فيه الى الحججة  
 الضرورية واماما  
 ليس بمال بغير مبتذل  
 فيجب اثباته بالحجة  
 الاصلية ولين داد  
 خطره على ما هو  
 مبتذل

محمدًا بالذکر وان کان قول ابی حنیفة رجهما الله مثل قوله باعتبار التصنیف \* وقال الشافعی رجه الله فی الزنا لایوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت علیه ای هو امر یفضی الی اشد العقوبات واقبحها وهو الرجم \* والنکاح امر جدت علیه لما ورد فیہ من الفضائل فانی یتشابهان \* وهذا استدلال منه فی الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطریق التعممة والکرامة فیجوز ان یکون سببهما یحمد المرء علیه ولا یجوز ان یکون سببها ما یعاقب المرء علیه وهو الزنا الموجب للرجم \* وشارة ایضا الی ان الزنا لما کان امر ارجم علیه کان واجب الاعدام باحکامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لیعدم ولا یظهر فثبت ان السبیل فیہ الاعدام بآثاره فی اثبات حرمة المصاهرة بتقریره وابقاؤه وما یجب اعدامه لایجوز ان یتعلق به ما یرتب علیه بقاءه وهذه ای الاوصاف الی ذکرها السلف فی هذه المسائل او صاف ظاهرة الا آثار کربنا \* وقال الشافعی رجه الله فی النکاح انه لا یتبث بشهادة النساء مع الرجال لانه ای النکاح لیس بمال \* ولذلك ای وللمعنی الذی ذکره وهو انه لیس بمال اثر فی هذا الحکم وهو عدم اعتبار شهادتهن فی النکاح \* لان المال هو البتذل ای المستهان تجری المساهلة فیہ وتکثر المعاملة به بین الناس \* فاحتج فیہ الی الحجة الضرورية وهی شهادة النساء مع الرجال الی فیها شبهة دفعا للخروج فان الاصل ان لایکون لهن شهادة ابناء امرهن علی التستر وعلی الغفلة والضلالة کما قال تعالی \* ان تضل احدهما \* فاما مالیس بمال مثل النکاح والطلاق ونحوهما فمغیر مبتذل ولا یتکثر فیہ البلوی والمعاملة ویکون فی محافل الرجال \* فیجب اثباته بالحجة الاصلية وهی شهادة الرجال وخدمهم لعدم تأدیته الی الخرج قوله (ولیزداد خطرہ عطف) علی ما قبله من حیث المعنی وتقديره واما مالیس بمال فیجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولا زیاد خطرہ علی ما هو مبتذل فان احتیاج النکاح الی المقدمات مثل الخطبة والمشاورة فی العادات والاستشفاع بالعلماء واحضار الشهود والولی دل علی خطرہ فلا یتبث الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة \* فثبت بما قلنا ان طریق تعلیل السلف رجهما الله هو التعلیل بالوصف المؤثر قوله (وعلی هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثیر واجب اتباعا للسلف جرینا فی الفروع الی اختلافنا فیها مع الفقهاء فقلنا فی مسح الرأس یعنی فی انه لایشترط فیہ التکرار لاکمال السنة انه مسح فلا یسن تثلثه کمسح الخف \* وهو مؤثر لان معنی المسح مؤثر فی التخفیف فان المسح یسر من الغسل وتأدی الفرض به دلیل التخفیف وقد ظهر اثر التخفیف فی فرضه حتی لم یشرط استیعاب المحل بالمسح بخلاف الغسولات فلان یتظهر فی سنته بان لم یبق التکرار سنة فیہ کان اولی لان السنة تبع الفرض واطرف منه فكانت اولی بظهور اثر التخفیف فیها من الفرض \* فاما قول الخصم انه رکن فی وضوء فقیر مؤثر فی ابطال التخفیف ای لا ینفی ما ذکرنا من معنی التخفیف لان مسح الخف رکن ولا یسن تثلثه وكذا المسح فی التیمم فعر فنانه لا اثر للركنية فی ابطال التخفیف واثبات التکرار \* وعللا فی ولاية المناکح ای فی اثبات ولاية النکاح بالصغير وفي انتفاؤها بالبلوغ حتی کان للاب ان یزوج الثیب الصغيرة کالبکر الصغيرة وایس له ان یزوج البکر البالغة الابرضاهما کالثیب البالغة عندنا \* والمناکح جمع منکح اسم المکان او الزمان

وهو علی هذا الاصل جرینا فی الفروع فقلنا فی مسح الرأس انه مسح فلا یسن تثلثه کمسح الخف لان معنی المسح معنی مؤثر فی التخفیف فی فرضه حتی لم یستوعب محله فی سنته اولی فاما قول الخصم انه رکن فی الوضوء فقیر مؤثر فی ابطال التخفیف وعللنا فی ولاية المناکح بالصغير والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا حقا للعاجز کالفقعة فصح التعلیل بالبعجز والقدرة للوجود والعدم ولم یکن للبکارة والشبابه فی ذلك اثر وقلنا فی صوم رمضان انه عین وهذا مؤثر لان النية فی الاصل للتعین والتمیز وذلك یتحتاج الی ذکره عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا فی اصابة المأمور وهذا اکثر من ان یحصی

من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح \* اوجع منكم بمعنى المصدر من الانكاح ومجى المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد \* وهو اى الصغر وصف مؤثر لانها اى ولاية الانكاح ما شرعت الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالتفقه تجب على الولي حقا لاجزائها والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثبابة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها في المال بالصغر والبلوغ \* وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ \* فصح التعليل بالهجر وهو الصغر والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والثبابة في ذلك اى في اثبات الولاية واعدائها اثر \* وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى بطلاق النية \* وهذا اى وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فاليجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة ويجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها \* وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها اى ذكر التمييز على تأويل النية عند من اجهة لغير كما في الصلوة فالما اذا كان المشروع عينيا ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين \* وعلل اى الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء والصلوة ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور اى في الاتيان بالمأمور به يعنى لاثرا لهذا الوصف في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير \* فثبت اننا سلطنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر في القياس \* وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها اكثر من ان يخصى قوله ( فان قيل التعليل بالاثرا ) الى آخره \* قال الامام شمس الائمة رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الفرع واصل فان المقايسة تقدير الشئ بالشئ وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون قياسا \* ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعبارة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص بعبارة تعدى الى الفرع يكون مقايسة وعبارة لاتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان عبارة شرعية للحكم \* ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا بحالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما يقع الاستغناء عنه فذكر ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه لهذا الوصف يكون مقايسة على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما قتنا ولم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه \* وما يذ كر فيه الاصل ما قال علماءنا رحمه الله في بلول الحر انه لا يمنع نكاح الامه ان كل نكاح يصح من العبد بان المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حره وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق يصف الحل الذي يتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف السابق بمنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثرا لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بالاصل قلنا يجمع عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على ان نسمى ما الاصل له عبارة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه والله تعالى اعلم

ذلك الحال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل \* فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية يسمى مالاصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم \* على ما قلنا يعنى في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل يجمع عليه \* لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى ظهوره والله اعلم

﴿ باب بيان المقالة الثانية ﴾

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذ كر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانياً بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبيانه وذ كر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد \* قسم في بيان الحججة اى في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحججة لاصحاب الطرد والحجة عليهم \* والثاني في تقسيم الجملة اى جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابهه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور \* وزاد بعضهم يعنى على ما ذكره الفريق الاول \* العدم مع العدم يعنى جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعندما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد \* ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعاً وهو مذهب بعض المنزلة \* وقال بعضهم انه يدل عليها ظناً وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل \* وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائماً في الحالين ولا حكم له يعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائماً في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافاً اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام \* لا يقضى القاضى وهو غضبان \* معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعندما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب اولفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما ثبتت الحرمة مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعندما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة \* وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

﴿ باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد ﴾

اعلم بان الاحتجاج

بالطرد احتجاج بما

ليس بدليل ولا حجة

ومن عدل عن

طريق الفقه الى

الصورة افضى به

تقصيره الى ان قال لا

دليل على الحكم

يصلح دليلاً وكفى به

فسادا والكلام في

الباب قسماً قسم في

بيان الحججة والثاني في

تقسيم الجملة وقد

اتفق اهل هذه

المقالة ان الاطراد

دليل الصحة لكنهم

اختلفوا في تفسيره

فقال بعضهم هو

الوجود عند الوجود

في جميع الاصول

وزاد بعضهم العدم

مع العدم ايضا وزاد

بعضهم ان يكون

النص قائماً في الحالين

ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجوده بغيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصففظوا هرها يقتضى جواز التعليل لكل وصف الاما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اشارة للنقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع \* ولان علل الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ ثبتت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان اشارة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق \* ولان الدور ان مهمما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعناية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المغضب له \* ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اي عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا \* يعني النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على مامر \* وذلك اي صيرورته شاهدا \* لا يقتضى الشهادة بكل وصف اي لا يقتضى ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس يتحقق ببعض الاوصاف بل يقتضى ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا \* ثم لا يجب اي لم يدل ذلك ان يكون لفظه منه شهادة بل بعض الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الالفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين الالفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكالة التي فيه فانه نبي عن المشاهدة التي هي السبب المطابق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع \* ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

واحتجوا جميعا بان  
دلائل صحة القياس  
لا تخص وصفا دون  
وصف وكل وصف  
بمنزلة نص من  
النصوص ولان علل  
الشرع امارات غير  
موجبة فلا حاجة بنا  
الى معنى يعقل  
والجواب ان الشرع  
جعل الاصل شاهدا  
وذلك لا تقتضى  
الشهادة بكل كما  
جعل كامل الحال من  
الناس شاهدا ثم لم  
يجب ان يكون كل  
لفظة شهادة الا بمعنى  
معقول يوجب تمييز

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول \* ولان كل وصف لو صلح  
 علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء  
 في المقاييسات ولما اختلفت بها الفقهاء فعلم ان المقاييس مبنية على معان تفقه لا اوصاف تسمع  
 كذا في التقويم \* ولا عرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الابعثي معقول وكان من حق  
 الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة  
 وذلك البعض لا يميز الابعثي معقول يوجب تميزا \* واما قوله اي قول الخصم \* انهاى  
 العلل امارات فكذلك اي فيما ذكر لکن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة  
 والموجب لها فاما في حق العباد فلانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام  
 ثابتة بشرعه جل جلاله كانت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون  
 مع ان الاجزئة فضل من الله وعدل \* ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة  
 مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزناء والقذف والسرقة \* وما يجرى  
 مجراه اي مجرى ما ذكرناه مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق \* فكانت اي العلل  
 غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع \* ولكنها اي العلل جعلت  
 موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق  
 الذي يليق بها وهو ان نسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع  
 والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فانه نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله  
 تعالى وفي علمنا ايضا فلا \* وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان  
 المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا  
 كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا \* لم يكن بد من  
 التمييز بين العلل والشروط اي من دليل يميز بينهما ومجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط  
 ايضا \* وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند  
 وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا تميز جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند  
 عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة عن غيرها \* فقل وكذلك العدم عند عدمه اي  
 كما لا يصلح الاطراد دليلا يميز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا يميز ايضا \* لانه  
 اي الوصف يزاحه الشرط فيه اي في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع  
 العلة وجودا وعد ما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب  
 صدقة الفطر ووجوب الطهارة كاي دور مع النصاب والرأس واردة الصلوة التي هي اسبابها  
 وجودا وعد ما دور مع الحول ويوم الفطر والحادث التي هي شروطها وجودا وعدما  
 ايضا وكذا العتق كاي دور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر  
 وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط  
 وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق \* قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات  
 وكذلك في حق الله  
 فاما في حق العباد  
 فانهم مبتلون بنسبة  
 الاحكام الى العلل  
 كما نسبت الاجزئة  
 الى افعالهم ونسب  
 الملك الى البيع  
 والقصاص الى القتل  
 وما يجرى مجراه  
 فكانت غير موجبة  
 في الاصل ولكنها  
 جعلت موجبة  
 شرعا في حقنا على  
 ما يليق بها وهي  
 النسبة اليه ووجب  
 القصاص على القاتل  
 وقد مات القاتل  
 باجله واذا كان  
 كذلك لم يكن بد من  
 التمييز بين العلل  
 والشروط ومجرد  
 الاطراد لا يميز وكذلك  
 العدم عند عدمه لانه  
 يزاحه الشرط فيه  
 ولان نهاية الطرد  
 الجهل لانه يقال له  
 وما يدريك انه لم يبق  
 اصل من ناقض او  
 معارض

اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة \* ولان نهاية الطرد الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه الطرد في جميع الاصول \* وهل ثبت ذلك اى ومثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا بالوقوف عن طلبهما \* وقد كان تأدى اى تهيا لك \* ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم باتقاء المعارض والمناقض قبل الطرد \* واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح في نفسه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى \* وكيف يصلح اى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى ولئن سلمنا انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان لا تكون الحكم واحدا لعلة واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علة متعددة كالنوم والاعماء وخروج الجحاشة من السبيلين ومن غيرهما لان تقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك والردة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا بعد الاحصان لباحة القتل \* فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لحة كون الوصف علة \* وصحح في بعض الشروح بنصب الطاء فليل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطه كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس \* والوجه هو الاول \* وعبارة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبقى دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزو الدليل الصحة واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم في محل بعلم تدل على ان الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة \* واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مفضى فليس بصحيح لانا لان سلم حصول العلم او الظن يكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لو لا ظهور اتقاء غير ذلك من الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران \* وذكر في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا اخلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا لوربطه به نفيها لم يترجم في مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به \* الا ترى ان القياس الفاسد قد يترد كما سيجى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا بان وقتت عن الطلب وقد كان تأدى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف



على الأقيسة الفاسدة \* وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقص والنقص باطل فاما الاطراد فغايبه انه يدل على عدم النقص او لا يدل على النقص فلا يلزم منه كونه علة \* فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما ثبتت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثلث للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات \* قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلة الشرعية فبنية على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا علىها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان \* الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واكوى دليل في صحة القياس اجاءهم وانما نظروا في الأقيسة من حيث المعاني وسلكتوا طريق المراد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم \* قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى عن اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمى خرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتمين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى للمحققه حكم بوجه \* واحتج بأية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عطلت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الحالين ولا حكم له \* ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما عطل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له \* الا ان هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كونه شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بأية الوضوء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهر اذ كيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

نادرا \* وذلك من حيث الظاهر ايضا لامن حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له \* على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا عمل على وجهه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الانعديّة حكم النص الى محل لانص فيه فاذا لم يبق له حكم فإى شئ يتعدى الى الفرع \* وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا \* ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل \* قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر \* وكذلك ذكر الغسل اى وكذا ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البديل النص فى الاصل \* لانه اى البديل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البديل بقوله تعالى \* اوجاء احد منكم من الغائط \* بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به و ذكر الماء فى البديل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتميموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا ههنا \* فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البديل على ثبوته فى البديل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة \* قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فليجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث \* و اراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمر فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لادل على اضمار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل \* واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقط بل هو قائم مع حكمه فى الحال \* قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الآية لا بالرأى ولكن بدلالة النص فانه قال \* ولكن يريد يطهركم \* وقال فى الاعتسالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* وقال فى بديل الوضوء اوجاء احد منكم من الغائط او لا ستم النساء فلم تجدوا ماء فتميموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بديل بما يجب به الاصل فتمين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الآية ما يدل عليه ونحن لم نذكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهريين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا ستم النساء فلم تجدوا ماء فتميموا والنص فى البديل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

(بالرأى)

بالرأى فانها تجرى مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة \*  
 واليه يشير تقرير شمس الأئمة ايضا قوله ( وهذا النظم ) اي اختير هذا النظم وهو ان الحدث  
 لم يذكر في الوضوء الذي هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر  
 بنفسه وحقيقته كما قال تعالى \* ولكن يريد ليظهركم \* فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان  
 المطهر ما يثبت الطهارة و يقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت  
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث \* بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة  
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلولا ذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط  
 فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعديدا \* ويلزم على هذا التقرير ان الحدث  
 قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى  
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اي شرعه لاجل الصلوة وسبب  
 وجوبه ارادة الصلوة \* والحدث شرطه اي شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل  
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل  
 صلوة اما بطريق الفرض او الذنب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء  
 فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة  
 \* فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل الذي تعلق به  
 الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه \* وان كنتم  
 جنبا فاطهروا \* ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيد لان المدعا ان الغسل لكل صلوة  
 ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيد لا يثبت ككون الغسل سنة لكل  
 صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبشارته وذلك ثبت بالسنة \* وذكر في الكشف  
 \* فان قلت ظاهرا الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه  
 \* قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب  
 \* وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضأون لكل صلوة \* فان  
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء  
 على وجه الندب \* قلت لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الانعاز والتعمية وقيل  
 كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله \* وكذلك الغضب اي وكما ان الحدث  
 ثابت بدلالة النص لبالرأى الغضب معلول بشغل القلب اي المراد منه شغل القلب لان  
 الغضب سببه وقديسمى الشيء باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته \* وقل لا يوجد  
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لباحة القضاء مع وجود  
 الغضب عند فراغ القلب لاننا نسل ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه  
 لا يخلو عن شغل البتة تبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لبالعلة مع قيام النص  
 ولا حكم له \* قال القاضي الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضي

وهذا النظم والله اعلم  
 لان الوضوء مطهر  
 فدل على قيام النجاسة  
 فاستغنى عن ذكره  
 بخلاف التيمم والوضوء  
 متعلق بالصلوة  
 والحدث شرطه فلم يذكر  
 الحدث ليعلم انه سنة  
 وفرض فكان الحدث  
 شرط لكونه فرضا  
 لا لكونه سنة فاما  
 الغسل فلا يسن لكل  
 صلوة بل هو فرض  
 خالص فلم يشرع الا  
 مقرونا بالحدث وكذلك  
 الغضب معلول بشغل  
 القلب وقل لا يوجد  
 الغضب بلا شغل ولا  
 يحل القضاء الا بعد  
 سكونه وانما التعليل  
 للتعدي

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا \* ٣٧٢ \* او وجود او عدما والذي يليه الاحتجاج

باستصحاب الحال  
والذي يليه الاحتجاج  
بالنفي والعدم والذي  
يليه الاحتجاج  
بتعارض الاشباه  
والذي يليه الاحتجاج  
بما لا يستقل الا  
يوصف يقع به الفرق  
والذي يليه ان يكون  
الوصف مختلفا ظاهر  
الاختلاف والذي  
يليه ما لا يشك في فساده  
والذي يليه الاحتجاج  
بان لا دليل اما الاول  
فلان الاطراد لا يثبت  
به الاكثرية الشهود  
او اكثر اداء الشهادة  
وصحة الشهادة لا  
تعرف بكثرة العدد  
ولا بتكرير العبارة  
بل باهلية الشاهد  
وعدالته واختصاص  
ادائه ولان الوجود  
قد يكون اتفاقا والعدم  
قد يقع لانه شرطه  
الآتري ان وجود  
الشيء ليس بعلة لبقائه  
فكيف يصلح علة  
للوجود في غيره  
بنفسه وكذلك وجود  
الحكم ولا علة لا  
يصلح دليلا لجواز  
وجوده بغيره

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع  
كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة  
محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأى للقياس في شيء \* وانما التعليل للتعدية اى التعليل ابتداء  
لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لانص فيه فاشترط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل  
فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الاطراد  
ونحوه \* فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص  
قد يكون ملايما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم بين الطراد تأثيره فيكون مقدا على سائر  
الاقسام \* والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع  
\* والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على  
ما كان \* والذي يليه تعارض الاشباه لانه حجة عند البعض \* والذي يليه ما لا يستقل الا  
بوصف يقع به الفرق الا انه وصف يجمع عليه فكان مقدا على وصف مختلف فيه \* ثم  
الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا يشك في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند  
الخصم \* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض  
الشروح \* اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الاكثرية الشهود  
اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او اكثر اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس  
الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تليته فوصف الركنية موجود في  
غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه اكثرية الشهود  
الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة \* قال القاضى الامام الاطراد انما  
يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا  
على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار واشبات على الاداء  
تعديلا \* ونقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة  
كثيرة فلا نصير الكثرة تعديلا لم يكن عدلا قيل الكثرة \* ولان الوجود قد يكون اتفاقا  
اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق \* والعدم قد يقع لانه شرط اى  
العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح  
الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة \* ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد  
لا يصلح دليل الصحة بقوله الاتري ان وجود الشيء اى مجرد وجود شيء ليس بعلة  
لبقاء ذلك الشيء فان الوجود لو كان علة لبقاء لما في شيء في الدنيا ولهذا صح ان يقال  
وجد ولم يبق \* فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة  
لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما يصلح  
نفس الوجود سببا لبقاء فلان لا يصلح سببا لاييجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي \* وهذا  
بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود في غيرها لم تكن علة لبقاء في نفسها لانها كانت علة

(باعتبار)

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في الغير لا في نفسها اما الوجود فتأبى بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاولى \* واما ما يقال الوجود علة الرؤبة فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤبة لانه مؤثر في الرؤبة \* وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة \* لجواز وجوده اى وجود الحكم بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة قوله ( ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا ) اهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتختلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل على انتفاضة عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضى الامام ابى زيد وعنده يقولون لا تختلف الحكم عن العلة المؤثرة الا للمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة \* ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تختلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لفوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة للمانع تخصيصها مع وجودها \* فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة \* لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اى يمنع لفوات وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة التمام فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون مناقضة \* ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا \* ويحتمل هذا الكلام وجوه ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو المحال \* هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على فوات وصف من العلة \* او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا \* وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه للمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بفوات وصف منها وان كانت صورتها موجودة \* وان يرجع الضمير الاول الى فوت الوصف من العلة والثانى الى الوصف الغائب منها والواو المحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا  
حكم بنفسه لا يصلح  
مناقضا لجواز ان  
يقف الحكم لفوات  
وصف من العلة  
ليس بعلة بنفسه فلا  
يكون مناقضة وقد  
دل عليه التعليل  
تخصيصا على ما بين  
ان شاء الله تعالى الا  
ان هذا نفع العلل  
ظاهرا فكان قدما  
في اقسامه

ذکر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتتمام العلة  
 تخصيصا للعلة يعني اذا فوات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه من جواز  
 التخصيص مانعا مخصوصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو  
 فوات الوصف فخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اي  
 مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت  
 حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفات  
 لتتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم  
 لانعدامها \* ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فساده وان وجود صورة  
 العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود والعدم  
 عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد \* على ما بين اي في باب  
 تخصيص العلة ان شاء الله تعالى \* الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد على نهج العلة بسكون الهام  
 اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف  
 المؤثر وتحرىك الهام لانه النهج بالتحريك البروت تابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل  
 بالنفي) يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان  
 العدم ليس بشي \* وما ليس بشي لا يصلح علة للاحكام \* ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف  
 آخر ثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز يري ان يثبت بعلة شتى لا يري ان العدم ليس باعلى حالا  
 وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود اخر فكيف يمنع العدم \* وكذلك الوجود  
 لا يصلح علة للبقاء ولا الوجود شئ اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام \* مثل قول  
 الشافعي في النكاح انه لا ينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود \*  
 وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم \* ولا يلحق المتوتة طلاق  
 يقال بت طلاق المرأة وابنه اي طلقها طلاقا لرجعة فيه والمتوتة المرأة واصلها المتوتة طلاقها  
 يعني لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البين فيها لانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد  
 انقضاء العدة \* ويجوز اسلام المروى في المروى اي الثبوت المروى في جنسه وهذه النسبة  
 الى بلد بالعراق على شط القرات \* لانهما اي البديلين ما لان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني المعنى  
 الموجب لحرمة النسبة التي هي من انواع الربو الطعم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت  
 حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس \* وهذا في الظاهر اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي  
 جرح في الظاهر \* على مثال العلة اي العلة الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها  
 مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم \* لكنه اي التعليل بالنفي  
 لما كان عدما اي استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشي فلا يصلح حجة  
 للاثبات اي لاثبات احكام الشرع \* ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل  
 قول الشافعي رحمه  
 الله في النكاح لا يثبت  
 بشهادة النساء مع  
 الرجال لانه ليس بمال  
 وفي الاخ لا يعتق لانه  
 ليس بينهما بعضية  
 ولا يلحق المتوتة  
 طلاق لانه نكاح  
 بينهما ويجوز الاسلام  
 المروى في المروى  
 لانهما ما لان لم يجمعهما  
 طعم ولا ثمنية وهذا  
 في الظاهر جرح على  
 مثال العلة لكنه لما  
 كان عدما لم يكن شيا  
 فلا يصلح حجة للاثبات  
 الا ترى ان استقصاء  
 العدم لا يمنع الوجود  
 من وجه آخر

كان عدميا فلا ان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية علت بالعدم فينبغي ان يجوز  
 \* لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة  
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى \* الا ترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه  
 آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا  
 ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء  
 من قوله فلا يصلح حجة للثبات \* وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول  
 محمدر حه الله في ولد الغصب اى المغصوب انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد  
 \* ومثل قوله فيما لا خس فيه من التولوء لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا  
 ان يقع الاختلاف في حكم سببه معين كافي في ولد الغصب فان الاختلاف واقع في ان ضمان الغصب  
 هل يجب في زوايد المغصوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالاتلاف  
 والبيع الفاسد وغيرهما \* وفي حكم \* الواو بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله  
 بالاجماع واحدا لا تاني له مثل وجوب الخمس فان سببه في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف  
 بالليل والركاب فينبذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم \* لان ذلك اى حكم سبب  
 معين او حكم سبب لا تاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم  
 ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة \* وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس  
 ثم قال انما قالها محمدر حه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة لان حكم العلة لا بد من  
 ان يعدم اذا عدت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبا به  
 واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما سبق الحكم مع عدم العلة لعل اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها  
 في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع  
 الاختلاف في حكم علة بعينها \* فاما قوله ليس بما لكذا يعنى ما ذكره الشافعى ايس من قبيل ما ذكره  
 محمدر حه الله فان قول الشافعى النكاح ليس بما فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لتعليل بعدم  
 الوصف لاستدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع  
 ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف  
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال \* وهو اى ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن  
 مالا فهو من جنس مالا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوتها لا يسقط بها \* بل هو  
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنفة لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل  
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى القاضى مع ان  
 فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعر فنانه من جنس ما  
 يثبت بالشبهات \* فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعنى صار النكاح فوق الاموال من  
 هذا الوجه بدرجة وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل  
 وان تقرير الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قيل البيع في احد العبدن فيما اذا قل الباع بعث منك  
 هذين العبدن بكذا لا يصح ولو قيل نكاح احدى المرأتين صح وكذا لو جمع بين حروقن

الا ان يقع الاختلاف  
 في حكم سبب معين  
 وفي حكم ثبت دليله  
 بالاجماع واحدا لا تاني  
 مثل قول محمدر حه الله  
 الغصب لانه لم يغصب  
 الولد ومثل قوله فيما  
 لا خس فيه من التولوء  
 لانه لم يوجف عليه  
 المسلمون لان ذلك لم  
 يوجد بغيره فاما قوله  
 ليس بما فلا يمنع قيام  
 وصف له اثر في صحة  
 الاثبات بشهادة النساء  
 مع الرجال وهو ان  
 النكاح من جنس مالا  
 يسقط بالشبهات بل  
 هو من جنس ما يثبت  
 بها فصار فوق الاموال  
 في هذا بدرجة وكذلك  
 في اخواتها على ما  
 عرف

وباعهما الايصاح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صحيح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان ثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى \* وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معه ما فكان اسهل جواز او كذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صحيح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المتكاتب منكوبة مولا لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولداه مكاتبته بالنسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما يبطل النكاح بحق الملك في الشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحد وقد ثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها \* وكذلك في اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروى في المروى من قيام او صاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل \* ففي مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال باعلى الذلين بالطريق الاولى \* وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستغنى عن زوال ملك النكاح حكماله فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيما يبق النكاح منعقدا ولا يزيل الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تفويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بحكمته الا ان شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك انفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وقيام النكاح اخرى فابهما وجد نفذ تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار والطريقة البرغرية \* وفي اسلام المروى في المروى ان لم يوجد الطعم او الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانقرادها علة لربوا النسب كالموصف الاخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسبية لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط ولا يست باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بيننا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلان ثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في ربوا النسب فهي جميع العلة استدلالات

( بالوصف )



بالوصف الآخر فإنه كان بعض العلة في ربو الفضل وصار جميع العلة في ربو النسبئة؛ فإن قيل فساد البيع لقوات القبض لاربو النسبئة \* قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فإنه يؤدي الى انكار ربو النسبئة وأنه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لاربو الا في النسبئة بل ربو النسبئة اثبت من ربو الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا \* فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان او التعليل بالنفي على وجهين \* احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غير وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلة \* والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحاد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نفيا صحيحا الاترى الى قوله تعالى \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما\* الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله ( واما الاحتجاج باستصحاب الحال ) الى آخره \* الاستصحاب في اللغة طلب الصحة ويقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول \* وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير \* وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المتق \* وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه وللزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليك حاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق \* ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل \* او استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا \* ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه \* فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب الاجتهاد بالدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج  
باستصحاب الحال  
فصح عند الشافعي

سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان \* وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي و ابو  
 الحسين البصري و جماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لالابنات امر لم يكن ولا لبقاء  
 ما كان على ما كان \* وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابى زيد والشخين  
 و صدر الاسلام ابى اليسر و متابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مستدأواللزام على الخصم  
 بوجه ولكنه يصلح لبراءة العذر و للدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج  
 به على غيره قوله ( وذلك في كل حكم ) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج  
 بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله  
 كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعنى كان جعل حال البقاء  
 مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم \* وعندنا هذا  
 اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للزام \* لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام  
 الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب و تأنيته لتأنيث الخبر كقوله تعالى \* بل هي فتنة \*  
 اوتأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون  
 الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين \* منها مسألة الصلح على الانكار  
 فانه جائز عندنا و يصح الاعتياض عما ادعاه عنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة  
 عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل يعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع و الازام عنده  
 و كما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعا عليه يتعدى الى المدعى في ابطال دعواه  
 و صار كأنه اقام بينة على ان زمته فارغة عن حق الغير \* ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى  
 ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى الى ان المدعا حتى وملكي معارضا لانكار  
 المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعا عليه في الزام  
 التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه  
 وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا الصالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت  
 برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاذر الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما واقرانه مبطل في  
 دعواه ثم صالح مع اجنبي كذا ذكر شمس الأئمة رجه الله \* وتقرير آخر ان قول المدعى معتبر في  
 حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكانا سواء في انهما ليسا بحجتيين في  
 حق كل واحد منهما ف يجوز الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء باليمين  
 وقطعا لخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر  
 حجة على المدعى ولا يقال لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم \* لان الجواز في  
 جانبه بجهة افتداء اليمين لان الحق ثبت عليه \* ومنها مسألة الشفعة ما هي ما اذ ابيع من الدار شقص  
 و طلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع  
 بان قال يدك ليست بيدك بل كانت يد اجارة و اعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او  
 اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقيم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق  
 الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للزام

وذلك في كل حكم  
 عرف وجوبه بدليله  
 ثم وقع الشك في زواله  
 كان استصحاب حال  
 البقاء على ذلك موجبا  
 بعد الاحتجاج به على  
 الخصم وعندنا هذا  
 لا يكون حجة للايجاب  
 لكنها حجة دافعة على  
 ذلك دلت مسائلهم  
 فقد قلنا في الصلح على  
 الانكار انه جائز ولم  
 نجعل براءة الذمة  
 وهى اصل حجة على  
 المدعى بل صار قول  
 المدعى معارض لقوله  
 على السواء و الشافعي  
 رجه الله جعله موجبا  
 حتى تعدى الى المدعى  
 ف ابطال دعواه و ابطال  
 الصلح

وقلنا في الشقص اذ اباع من الدار فطلب ﴿ ٣٧٩ ﴾ الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما يده

ان القول قوله فلا  
تجب الشفعة الابينة  
وقال الشافعي يجب  
بغير يئنه وكذلك  
رجل قال لعبد ان  
لم تدخل الدار اليوم  
فانت حر فمضى  
اليوم ثم اختلفا  
ولا يدري ادخل ام  
لا فان القول قول  
المولى عندنا لما ذكرنا  
واحتج بان الحكم  
اذ ثبت بدليله بقي  
بذلك الدليل ايضا  
الا يرى ان حكم  
النص يقي به بعد وفاه  
النبي عليه السلام  
حتى تعذر نسخه  
واحتج باجاءهم  
على ان من يقن  
بالوضوء لم يلزمه  
وضوء اخر ولزمه  
اداء الصلوة بما علمه  
وان شك في الحدث  
واذا علم بالحدث ثم  
شك في الوضوء بقي  
الحدث ولو ثبت ملك  
الشفيع باقرار المشتري  
انه كان له او انه اشتراه  
من فلان وفلان كان  
ملكه وجبت الشفعة  
وانما بقي ملكه لعدم

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يده ملك لان التمسك  
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده \* وانما وضع المسئلة في الشقص احترام اعن  
موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده \* والشقص الجزء من الشيء والنصيب  
\* ومنها مسئلة نعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد  
مضى اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعق  
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير  
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول  
قوله \* لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لازمة \* ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق  
بالنص وهو قوله عليه السلام \* ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت حدثت فلا ينصرف  
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا \* حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب \*  
وبالاجماع وهو انه اذا يقن بالوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن الوضوء  
ولو يقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا يقن بالنكاح ثم شك في الطلاق  
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب \* وبالذليل المعقول وهو ان الحكم اذ ثبت  
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظاهريا بقي بذلك الدليل ايضا \* الا ترى ان الحكم الثابت بالنص  
يبقى به اي بذلك النص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم \* حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك  
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام \* واستدل صاحب الميزان للشيخ ابي منصور  
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والديوانية  
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فتطلب المجتهد الدليل المزيل  
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك اجتهاد مثله  
بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان  
له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوبا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا  
بدليل يترج على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى  
بالاجتهاد لا يقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا  
للسنخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيد اعنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة  
الناس في ذلك ففرنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان \* وتمسك من لم يجعله حجة  
اصلا بالاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان  
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع  
والقياس ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد اثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بدليل  
\* وكيف يجعل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه  
الثبوت لا غير \* ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحاب  
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحاب خلافه في مقابلته كما لو قيل

ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعي ان هذا الشيء كان ملكه صار حجة موجبة

ان التيمم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضي \* فكذلك اذا رأى بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رطوبة الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما دى الى مثل هذا كان باطلا \* ولنا ان الدليل الموجب اى مثبت الحكم في الشرع لا يوجب بقائه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعنى لما كان الايجاد علة للوجود لا لبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقى كالم تصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذلك الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت \* الا ترى انه لما كان موجبا لم يحجز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشئ في حال ثبوته محال \* وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشئ في اول احواله بوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشئ بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون \* فلم يصلح ان يكون وجود شئ هلة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه هلة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك جازله العمل بالتحري عند الاشتباه \* ورأيت بخط شيخى رحمه الله قال الشافعى رحمه الله استحباب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او العدم او جب البقاء والحكم الشرعى بما يوصف بالبقاء عدما كان او وجودا يفتى موصوفا بالوصف الذى ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها \* فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالى فلا يستغنى عن الدليل وقوقع الشك في الدليل المبقى فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امر احاديا سوى الثبوت لا بدله من دليل وسبب كالثبوت لا بدله من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت ببقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجاده الا ان الوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل  
الموجب للحكم  
لا يوجب بقاءه كالايجاد  
لا يوجب البقاء حتى  
صح الافناء وهذا لان  
ذلك بمنزلة اعراض  
تحدث فلا يصلح ان  
يكون وجود شئ هلة  
لوجود غيره

الايرى ان عدم الملك لا يبع الملك وعدم الشراء \* ٣٨١ \* لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا

يشكل الا يرى ان  
النسخ في دلائل  
الشرع انما صح لما  
ذكرنا ولما صارت  
الدلائل موجبة قطعا  
بوفاة النبي عليه السلام  
على تقريرها لم  
تحتل النسخ لبقائها  
بدليل موجب واما  
فصل الطهارة والملك  
بالشراء وما اشبه  
ذلك فلا يشبه هذا  
الباب وذلك من  
جنس ما يفي بدليله  
لان حكم الشراء  
الملك المؤبد وكذلك  
حكم الوضوء والحدث  
الاترى انه لا يصح  
توقيته صريحا لكنه  
يحتمل السقوط  
بالمعارضة على سبيل  
المنافضة فقبل  
المعارض له حكم  
التأييد فكان البقاء  
بدليله وكلاهما فيما  
ثبت بقاؤه بلا دليل  
كحيوة المفقود  
وكذلك الامر المطلق  
في حيوة الرسول  
عليه السلام انما  
يتناول حكما يمتثل  
التوقيت فيصير في  
البقاء احتمال فاما حكم  
الطهارة وحكم الحدث  
فلا يمتثل التوقيت

بضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا \* وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان  
ابتدائه مفقودا الى سبب ظاهر بعدم ما علمنا يقينا انه ثابت بايجاد الله تعالى على ما عرف في مسألة  
المتولدات فاما بقاءه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير  
سبب يضاف اليه فكذلك الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله  
تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه \* ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل  
العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا لعدم العلم بعدم المزيل فلم يصح حجة على الغير (فان قيل)  
ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل  
الظني حجة في الشرع كاليقيني فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لان تسليم ان كل  
ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس  
وخبر الواحد ولم يرق ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على  
الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري على الغير لقوله (الاترى) توضيح لقوله الدليل  
الموجب لحكم لا يوجب بقاءه واشارة الى ان استحباب العدم مثل استحباب الوجود \* وذكروا  
القاضي الامام في التوقيف ان الاحتجاج بالاستحباب عمل بلا دليل وذكروا مثال الاستحباب  
في المعدوم والموجود \* ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا يفتقر حدوث علة  
موجدة ولا يثبت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا يفتقر قيام ما تقدم الاترى ان عدم الشراء  
منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال  
لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما  
يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمها لا يوجب البقاء ولا يمنع  
طريان الموت وما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتا  
وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائها عن الدليل في بقاءه كان محتجا بلا دليل \* وقوله الاترى ان  
النسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل \* لماذا ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب  
البقاء \* ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء  
وما اشبه ذلك وهي مسألة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل  
كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا  
حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا  
فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة  
او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل  
الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها  
بالاستحباب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام  
وكسائر ما ثبت بقاؤه بالاستحباب \* الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتل السقوط  
بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق

البات النكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان بقاؤها  
 بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير \* ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان  
 الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكرهنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضى  
 ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يترأى تناقضا \* والتفصى عنه ان المراد  
 من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه  
 لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء انقطاع عليه فتبوت بقاء الملك بالشراء ليس  
 كتبوت الملك به فانه يحتمل الانتقال وتبوت الملك لا يحتمله \* ثم بين الشيخ مسألة تخرج  
 على القولين \* فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده  
 قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبد الغير ثم اشتراه منه \* انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البايع  
 على اختلاف الاصحاب حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق \* اما عندنا فلما قلنا يعنى  
 في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله  
 اى لا يتجاوزهما البايع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله  
 فلا يصلح مبطالا لزم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمعنى على دليل  
 كالاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطالا لكلامه فلولا يجوز البيع لكان قوله متعديا  
 الى البايع وذلك لا يجوز \* ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البايع انه عبد متعديا الى  
 المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه \* لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع  
 منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد  
 في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن  
 متعديا الى البايع وهو بمنزلة الصلح على الانتكار فان بدل الصلح فداء عن اليين في حق المدعا  
 عليه وعوض عن الحق في حق المدعى \* ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر  
 الاصل وان كان يزعم انه حربا عتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن  
 نفسه فان البايع يقول انما عتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل عتقه  
 البايع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان  
 الولاء لا يحتمل القبض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه  
 ثبت منه كذا في المبسوط \* وعلى قوله اى قول الشافعي قول البايع يعنى قوله بعث  
 \* يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث  
 او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري \* فاما قول المشتري هو حر  
 فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك  
 الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع \* وذكر في الوسيط للاعزالي لوشهد بحرية عبده غيره  
 وردت شهادته اولم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاءوا اشتراه صححت المعاملة واختلفوا في حقيقته  
 \* منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشترته منك كان مقراله بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في  
 رجل اقر بحرية عبد  
 ثم اشتراه انه صحيح  
 على اختلاف الاصحاب  
 اما عندنا فلما ان قول  
 كل واحد من العاقدين  
 لا يعدو قائله ولولا  
 يجوز البيع لعدا قائله  
 وعلى قوله قول البايع  
 يرجع الى ما عرف  
 بدليله وهو الملك  
 فصار حجة على  
 خصمه واما قول  
 المشتري انه حر فليس  
 يرجع الى اصل عرف  
 بدليله فلم يكن حجة  
 على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذة المشتري بعده \* ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليلكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فيبني على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار قوله ( واما الاحتجاج بتعارض الاشياء ) فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصلى في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما \* وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل \* وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في الغيا كافي قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبدك ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكافي قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره \* ومنها ما لا يدخل كافي قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل \* فظنوا الى ميسرة \* ولهذه الغاية شبه بكل واحد من اقسامهم بدخول حرف الغاية عليها فلهذا بالقسمة الاولى يدخل في الغيا ويجب الغسل ولشبهها بالقسمة الثانية لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك \* وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسمله لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد \* فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في الغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي اقسامهم ام لا \* فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله \* وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا بصير حجته على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين ففرغنا ان حاصله احتجاج بلا دليل \* ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا \* هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقديره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد \* ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له العلم الى آخره \* وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفترق الى

واما الاحتجاج بتعارض الاشياء فمثل قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان امر حادث فلا يثبت بغير علة ولا يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين فان قال لا ادري فقد جهل وان قال نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المعيا دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر احدهما بوجوب نجاسته والاخر بوجوب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه ووصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي بمن لم يشمر راحة الفقه في مسألة من ذكر انه حدث لانه من الفرق فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البديل لان اداء بعض البديل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى واما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق في الملك كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المعيا دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر احدهما بوجوب نجاسته والاخر بوجوب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه ووصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي بمن لم يشمر راحة الفقه في مسألة من ذكر انه حدث لانه من الفرق فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البديل لان اداء بعض البديل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى واما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق في الملك كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما



الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليكفنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة وكان باطلا \* وكذا تعليلمهم ابطالان الكتابة بالحالة بانه اى هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالجر تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا \* وذكروا وجه اخر في ان التكفير باعتاق الاصح مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتاق الاصح عندنا ليس كقوله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتاق قصدي يتحقق بعد الملك كافي العبد الاجنبي اذا لاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتاق مقارن للملك ثبت في ضمن الشراء بنية التكفير ولا مدخل للاعتاق القصد في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذى لايشكل فساده او لايشك في فساده فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب \* ومثل قوله من قال في منع ازالة التجاسة بغير الماء ما يع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد في السمك فاشبهه الدهن والمرق \* ومثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينتقض به الطهارة كالرعد \* ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس القنطرة فاشبهه مس الفدان وقال طويل مشقوق فسه لا ينقض الوضوء مكس القلم \* وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرأته فأنحه ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سجد وكبر وهل يقدر الفاتحة كذا في المحض \* وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطنة فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين مدة المسح والقرآءة ولا بين الطواف بالبيت وقرآءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها معنى مؤثر ولم يقل شئ من هذا الجنس عن السلف وانما حدثه بعض الجهال يمكن بعيدا عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بأمثاله هزل لعب بالدين \* قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسه الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بأمثال هذا تضيق الوقت العزيز واهمال العمر الفيس ومثل هذا التعليقات لا يجوز ان يكون معتصم العباد والاحكام ولا مناط شرابع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشاد ومسالك الحق وقد كانت هذا الانواع مسلوكا طريقهما من قبل يجرى النظر على سننها ويناطحون عليها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تاهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون

واما الذى لايشكل  
فساده فمثل قول بعضهم  
ان السبع احد عددي  
صوم المتعة فكان  
شرطا لجواز الصلوة  
كالثلاث يريد به قراءة  
الفاتحة ولان الثلث  
احد عددي مدة  
المسح فلا يصح به  
الصلوة كالواحد  
ولان الثلث او الاية  
ناقص العدد عن السبع  
فلا يتأدى به الصلوة  
كالواحد ولان الثلث  
او الاية ناقص العدد  
عن السبع فلا يتأدى  
به الصلوة كادون الاية  
ولان هذه عبادة لها  
تحليل وتحريم فكان  
من اركانها ماله عدد  
سبعة كالحج وكما قال  
بعض مشايخنا ان  
فرض الوضوء فعل  
يقام في اعضائه فلم يكن  
النية شرطا في ادائه  
قياسا على القطع  
قصاصا او سرقة  
وهذا مما لا يخفى فساده

في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه قوله ( واما الاحتجاج بلا دليل ) آخره \* اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها \* فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ايس على المجنون والصبي زكوة ويدي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لافي حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة لنا في معنى ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه \* وقال اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات \* وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة \* والذي دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لا بقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في التوقيم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب الشافعي فقال والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك والمقول من الاصحاب ما بيننا ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لافي الابقاء في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان ينظر غيره فيه ويدعوه الى معتقده الا بدليل \* تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى \* قل اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم \* الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الاية \* وبالقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذا اصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعي امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بهام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز \* وكذا القول في الدعوى قول المنكر و اقامة البنية على المدعى لان المنكر وهو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعى يدعي امرا عارضا فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعي امرا عارضا فلا بد له من اقامة الدليل عليه \* يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة \* ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشيء وهو ما دل عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتاج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعى النفي والاثبات في العقليات يدعى حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فمدعى الاثبات يدعى حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب ونحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة لنا في وهذا باطل بلا شبهة

لكن النافي ينكرو وجوده ويدعى انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل \* واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمال التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الاخر عندي دليله محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقى كل واحد منهما محتملا فبجمل حجة في حق نفسه دون صاحبه \* ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتربه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة \* وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى \* وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم \* اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد للنفي من الحجة \* وبالقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضمى من احكام الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الحمر حكم الشرع كشبوت الحل في الحل والاحكام لا يثبت الا بادلها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان تكون اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا \* فان قيل \* قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات \* قلنا \* انما يكون دليلا اذا كان النافي بمن له علم بجميع الادلة فاما من لاعلمه بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير \* والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاء يقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال اتقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفاء ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعى المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعلمي نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره \* وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه \* قال الغزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شيعة احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والحمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يجز ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا

ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد ﴿ ٣٨٨ ﴾ فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك

بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشترع الخمس الا في الغنمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز يلازمهم والسهو يعتبرهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته فلم يباظر ومن شرع في العمل بلا

ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله ( ولا يلزم ما ذكر محمد يعني ) لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس \* وقوله لانه ذكر جواب السؤال اى لم يكتب على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء \* وهذا اشارة الى قياس مؤثر لاننا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنم وانما وجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين باجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس يعمل به ويتركه القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلا دليل \* ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج فتفاوتوا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله \* وفوق كل ذي علم عليم \* فمع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير \* ولهذا اى ولان فساده الاحتجاج بلا دليل لاحتمال قصوره عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على عدم \* ومن شرع في العمل اى احتج بلا دليل وقبح بانه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتاج به لعدم المعرفة بالموجب للحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد اولى بحد الاستدلال شئ \* سواء التقليد \* ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جوز العمل بلا دليل \* اضطر الى التقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراه بفعله على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التقويم ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطأ والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال \* وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامى الى قول المفتى ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام للعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتى والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرط عدم الحجة وقد قامت الحجة \* وتبين ما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه نافي وانما الدليل على المدعى

( لانه )

دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليقين على المتكرك كما اوجب اليقينة على المدعى الا انه جعل اليقينة حجة المدعى واليقين حجة المدعى عليه لانه لاسبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليقين كالزم المدعى ان ينورده واه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لاحكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام \* لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لا صدقة الا عن ظهر غنى لازكوة في العلوقة ايس في النخعة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة \* واذا كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان \* واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته \* واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

باب حكم العلة

(باب حكم العلة)  
فاما الحكم الثابت  
بتعليل النصوص  
فتعدية حكم النص  
الى ما لا نص فيه  
ليثبت بغالب الرأي  
على احتمال الخطاء  
وقد ذكرنا ان التعدية  
حكم لازم عندنا  
جائز عند الشافعي

اي القياس و اشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعني قدم بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه \* وزاد القاضي الامام ولا اجاع ولا دليل فوق الرأي \* واما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية واما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما سئنه ( فان قيل ) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضى ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك بوجوب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذا يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها ( قلنا ) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني يشترط ان يكون التعدية حكما لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة لصلوة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطنا \* ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة لصلوة \* وقد ذكرنا معنى في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جائز عند

الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة والتعدية من ثمراته \* وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم به لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كافي العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الوجيهة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية \* وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النسب بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله (واذا ثبت ذلك) اي ان حكم التعليل التعدية قلنا \* ان حمله ما يعل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام \* اول اثبات الموجب او وصفه \* والثاني اثبات الشرط ووصفه \* والثالث اثبات الحكم او وصفه \* والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة \* البناء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه \* ويجوز ان يكون البناء الثانية مع معمولها في محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه متنسبا باوصاف معلومة \* وعبارة شمس الأئمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل \* والتعليل للاقسام الاول باطل لاخلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل \* ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح \* واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط الحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم \* فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهبنا لعامة اصحابنا \* وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذالم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به \* قتين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية \* وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا وتعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خلفنا ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا تعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا  
ان جملة ما يعل له  
اربعة اقسام اثبات  
الموجب او وصفه  
واثبات الشرط او  
وصفه واثبات الحكم  
او وصفه والرابع  
هو تعدية حكم  
معلوم بسببه وشرطه  
باوصاف معلومة  
والتعليل للاقسام  
الثلاثة الاول باطل لان  
التعليل شرعا مدركا  
لاحكام الشرع على  
ما بينا وفي اثبات  
الموجب وصفته  
اثبات الشرع

لفوات حكمه \* ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء \* وفي اثبات الموجب وصفته اي اوصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات وصفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون وصفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة \* وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعها لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفع الحكم الثابت ونسخه \* وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفع الحكم كاثبات اصل الشرط \* وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اي التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد \* ويجوز ان يكون من تمة الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط ورفعها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا \* وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث \* وبطل التعليل لغيرها اي لفي هذا الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يتخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا وان يدعى رفعها بعد اثبوت \* فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان ما ليس بشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان ادعى رفعها بعد اثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا \* ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها \* ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدي اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان لله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علمنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في الواطة فجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفة كالمعنى الذي تعلق بالحكم به فيجري القياس في الجميع \* قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف \* وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شيء كما في الفصل

وفي اثبات الشرط  
وصفته ابطال الحكم  
ورفعه وهذا نسخ  
نصب احكام الشرع  
بالرأى باطل وكذلك  
رفعها وما القياس الا  
اعتبار بامر مشروع  
فيبطل التعليل لهذه  
الاقسام جملة وبطل  
التعليل لغيرها ايضا  
لان نفيها ليس بحكم  
شرعي فبطلت هذه  
الوجوه كلها فلم يبق  
الا الرابع

الاخير بل يعرف به الحكم \* وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللوامة على الزنا مثلا في كونها سببا للحمد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحمد بوجه مشترك بينه وبين اللوامة ليتمكن جعل اللوامة سببا ايضا وحينئذ يكون الموجب للحمد في ذلك المعنى المشترك استحالة مع ذلك استناده الى خصوصية في كل موجبه له لان الحكم لما استندا ان المعنى المشترك استحالة مع ذلك استناده الى خصوصية في كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فثبت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ( فان قيل ) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم بل تأثيره في عملية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين ( قلنا ) هذا فاسد لان ما يصلح لعملية العلة كان صالحا لعملية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله ( فاما تفسير القسم الاول ) اي بيان مثاله فنقل قولهم اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم النسب ام لا \* هذا اختلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم \* فلم يصح اثباته اي اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأى لاننا نجد اصلا تقيسه عليه ولا نفيه بالرأى ايضا لان من ينفي انما يتمك بالعدم الذي هو اصل فعلية الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت عدمه به فظاهر الفساد \* انما يجب الكلام فيه اي في الموجب او في ان الجنس بانفراده يحرم النسب باشارة النص او دلالة او اقتضائه لان الثابت بالنص \* قلنا في مسألة الجنس كذا يعني اثبتنا سببه الجنس بالاستدلال بالتعليل \* فانا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بماذا كرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا \* وبالاجماع فان من باع عبدا تجارية بشرط ان يسلم المشتري اليه ثوبا لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة \* وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس \* ووجدنا ان هذا الحكم اي تحريم الفضل حكما يستوى شبهته بحقيقة بالخبر وهو ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته \* وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبورة حنطة بصبورة حنطة وغالب رأيهما انهما اشيطان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المنع من الصحة وقد وجدنا في النسب شبهة الفضل وهي الحلول فان النقد خير من النسب وهو يشبه المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا يقص الثمن اذا كان حلالا ويزاد اذا كان نسبيا بمنزلة الجودة فان الثمن يقص عند وجود الجودة ويزاد عند فوائدها \* ولا يقال هذا افضل من حيث الوصف فينبغي ان يجعل عفوا كالفصل من حيث الجودة \* لانقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت من حيث الوصف فيثبت بصنع الله تعالى دفعا للمخرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول فنقل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسب فهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالرأى ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالة او اقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط لشرط الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا قلنا في مسألة الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا هذا حكما يستوى شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسب شبهة الفضل وحلول الفضل الى صنع العباد ووجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي العلة فانبتاه بدلالة النص



بصنع العباد لمعتروان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الا ترى ان من نذر ان يحج  
مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاجرة تيسيرا \* واقرب مما ذكرنا  
الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتان من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا  
حتى لم يجز بيع احدهما بالاخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتان ايضا لكن لما كان  
بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز احدهما بالاخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف  
الى صنع العباد \* وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان  
تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفى العلة  
فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه  
وحكم العدم من حيث الشرط الآخر فدار بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانه قد  
علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة \*  
فانبتنا بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسب عند وجود الجنس الذى هو  
احد وصفى علة الربوا بدلالة النص \* او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة  
النسب بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل  
على سببية الجنس لحرمة النسب \* وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه  
المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا يكيل وبدأ بيد  
وتفسير اليد باليد القدر وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل  
والفضل من حيث النقدي لان النقد خير من النسب فلو وجب التسوية من وجهين احترازا  
عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا  
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدأ بيد ولاخير فيه نسب فاسقط احد  
الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احدهما وصفين وهو الجنس وحكم بقاء الحكم الآخر  
وهو التسوية من حيث النقدي عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا  
النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن  
الفضل من وجه وهو فضل النقد على النسب وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال  
متساوية المالبية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه  
لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم  
ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لاعمق  
والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل النقد على النسب من حيث المعنى لان من حيث الصورة  
فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا  
فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى \* وهذا كله لان باب  
الربوا مبنى على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام \* الحنطة  
بالحنطة مثل بمثل يديده \* متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكنا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يندم الحكم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاهلة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اي كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكما بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته \* وذلك اسقاط محض اي التصديق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التملك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع \* وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى التملك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التملك \* ولان القصر تعين تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره \* بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيختار اي اليسرين شاء \* ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا من صفات الالوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه \* دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار اكمال الصلوة لارفاق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت للعبد \* على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة \* فهذه اي المعاني التي ذكرناها وانبتنا كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وايست باقيسة \* وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة \* واما صفة السبب اي اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام يشترط لوجوب الزكوة ام لا يعني هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكوة الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكوة في اموال القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه \* فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة \* وقوله عليه السلام لمعاذ \* خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة \* الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف \* ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام \* ليس في الابل الحوامل صدقة \* ليس في البقرة المثيرة صدقة \* في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطها لهذه الاخبار \* ومثل صفة الحل في الوطى لاثبات حرمة المصاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل ثبت بمطلق الوطى حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا تثبت بالنزاع فلا وجه للتمسك فيه بالرأي بل يرجع فيه الى النص والاستدلال \* فالشافعي رحمه الله اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى \* وامهات نسائكم \* الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر تعين تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخير على وجه لا يتضمن رفقا بالعبد ونفعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف فهذه دلالات النصوص واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام يشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطى لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة

وهو قوله تعالى \* ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم \* الآية \* وبالأستدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطى الخلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهى \* ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشماله على الوصفين الحظر والاباحة \* فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ \* وعندنا هو سبب باشماله على الوصفين فلا تجب في القتل العمد فينكح فيه بالدلالة لا بالقياس \* وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد \* فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كافي المعقودة \* وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا تجب في الغموس لانها حرام محض فينكح في ذلك بالاستدلال لا بالقياس \* ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة \* لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لالعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائرين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة \* وقدم الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على احكام النظم قوله ( واما اختلافهم في الشرط فنزل اختلافهم في شرط التسمية ) اى اشتراطها للذبيحة \* فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عدا وعنده ايست بشرط بل الشرط الملة لا غير \* ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده \* ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ايست بشرط بل الشرط هو الاعلام \* ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة \* وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد اولم تنصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح \* وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده وهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهرها وكذا بغير شهود في قول \* وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك النكاح شرطا لان عقاد اليمين بالاطلاق ولكن ما ذكرناه اولاهو المذكور في التوقيم والاسرار \* فهذه شروط لا طريق الي نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص و اشارتها ودلالاتها \* ففي اشتراط التسمية يتمسك بقوله تعالى \* ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه \* وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او يقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم \* لا اعتكاف الا بالصوم \* وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم في الشرط فنزل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغيرنية

لانكاح الايشهود \* وفي وقوع الطلاق على المتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت في العدة وباستدلالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس \* والاختلاف في صفته اى صفة الشرط \* مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود في شرط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق \* وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة المدول وهو معنى قوله ام شهوده وصوفون بكل وصف \* فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأى بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام \* لانكاح الابولى وشاهدى عدل \* فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنتين لا يكفي الا من الرجال \* ويتمسك في نفيهما باطلاق قوله تعالى \* فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان \* وباطلاق قوله عليه السلام \* لانكاح الايشهود \* وكقولنا للوضوء شرط بغيرية يعنى شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غيرية \* وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من نيتها بمعموم قوله عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* ويحتاج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانما اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وارايتها في الوضوء ولما لم يشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس \* فن اثبت شرعيتها يتمسك بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بر ركعة وما روى عن ابي ايوب الانصارى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر بر ركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلاث فعل ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر ان النبي عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في الآخرة وما روى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام نهى عن البترا وما قال ابن مسعود رضى الله عنه ما اجزت ركعة قط \* وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شرط الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشرط ايضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما منع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للسلك الا ترى ان شرط المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة \* وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد الفاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بداله ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير \* وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير اما الصوم

واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

فإنما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت تمتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس \* والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول اتناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به \* ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل اتصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز وبصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع وبصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه في باب تقسيم الماء موربه في حق الوقت \* وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام \* ان ابراهيم حرم مكة وانى حرمت المدينة ما بين لابتيها \* وقوله عليه السلام \* انى احرم ما بين لابتى المدينة ان يقطع اعضاها او يقتل صيدها \* وقوله عليه السلام \* من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سله \* يدل على انها حرام مثل حرم مكة كما قال الشافعي \* وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يسكنونها \* وقوله عليه السلام لابي عمير \* يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسه \* وان عقاد الاجاع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام \* ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالضعف في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها علم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة \* والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والانثى \* ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو قول ابراهيم النخعي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضرمه وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأى بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فا روى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة \* وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعروا وشئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضرم \* وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلاتنا لها يدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها \* والاصح انه ليس بمكروه لان النار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه راهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سدها على العامة لانهم لا يقفون على الحداليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم \* فنزل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في معرفته \* فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام \* ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا علمها وقوله صلى الله عليه وسلم \* الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته فنزل  
الاختلاف في صفة  
الوتر وفي صفة  
الاضحية وفي صفة  
العمرة

منها\* وذهب ابو يوسف ومحمدو الشافعي رجعهم الله الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا و هو قوله عليه السلام ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحية اي الاضحية \* وفي صفة الاضحية اي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعدنا هي واجبة وعند الشافعي رجه الله سنة ومفرع الفريقين السنة دون الرأي \* فحين تمسك في الايجاب بقوله عليه السلام \* ضحوا فانها سنة ايكم ابراهيم من وجدسعة ولم يضح فليقر بن مصلانا وهو يملق في نفي الايجاب بما روينا وفي صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعي رجه الله هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي \* فاوجه الشافعي بقوله تعالى \* يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام \* العمرة واجبة \* وقلنا انها سنة بما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة او اجبة هي فقال \* لا وان تتمر خير لك \* وما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال \* الحج جهاد و العمرة تطوع \* وغيرهما من الاحاديث وجملة الفاظ الوجوب على التأكيد قوله ( وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء ) لاختلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد كان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت بالمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد \* لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع كافي حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رجه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بايفاءه من ماله بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانة لامضو وانا كان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الراد الى المرتهن بعد الفراغ \* وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليس المرتهن به عن مزاجحة الغرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه اذا لم يوفه الراهن من مال آخر \* ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديه اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال \* فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالب بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه تبعا وايفاء الدين من ثمنه \* وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبه اثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وههنا حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره \* واذا ثبت هذا كان للراهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كالإحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لان حقه في ملك الوطى ولا يبطل ذلك باستخدامها \* ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتين فيثبت انه نراهن \* ونحن نقول احكام  
العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من  
مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه  
وانه مني عن الحبس قال الله تعالى \* كل نفس بما كسبت رهينة اي محتبسة فجعلنا موجه  
احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا انصف بكونه حكما شرعيا  
لانصافه بكونه مطلقا شرعا \* واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه  
مذهبنا فان موجهه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل  
الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى  
يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ بصير الثابت به حقيقة ثم ماهو الفرع  
في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على  
المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ماهو الاتباع والفروع  
في الاصول يجعل اصولا في التوثقات \* فان قيل \* ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن اي وجه  
جعلت وثيقة ( قلنا ) معنى الوثيقة في اثبات شيء زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على  
ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم من محل آخر وهذا هو  
التعاهد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محبوسا عنده يدى يتسارع الى فكاه بافناء الدين  
\* والدليل على هذا المحل من جنس بد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصنا فاذا بقيت له المطالبة  
على ما كانت من قبل وازدادت يدهى من جنس الاول ازداد الاول توثقا بهذا تفسير معنى  
الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل \* فاما ما ذكره الخصم فلا ينبغي عنه اللفظ ولا  
يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتي بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت  
لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشيء ليو في الدين من محل آخر لا  
ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتين ذلك بعد تمام  
الرهن الابتدائي الرهن اياه على ذلك وكم من رهن بنفسك عن البيع في الدين وموجب العقد ما لا  
يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله ( وفي كيفية وجوب المهر ) من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا  
في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلوة وقد تعلق حق الشرع  
بوجوبه في ابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمرأة \* وعند الشافعي رجه الله هو مشتق على معنى  
العوض والصلوة وقد تمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء كالتن في البيع \* ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم  
يسم لها مهر اوجب المهر بنفس العقد عندنا حتى اومات احدهما قبل الدخول تأ كد المهر \* وعند  
الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لومات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء \* ولو دخل بها  
قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كالا يجب بالعقد \* وقال بعضهم يجب المهر بالدخول \*  
وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها \* مهر او يتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا  
حتى لم يحز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه \* وعند الشافعي

وكاختلفا في كيفية  
وجوب المهر

رحمه الله التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعراض \* ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيستكم فيه بالاستدلال من النص او الاجماع \* فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما ليحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه \* ومن حيث انه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعراض واذا نفي او لم يشترط لا يجب كالنفي في البيع \* ولكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة يعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عنه \* لئلا يوضع فنياً خروجه الى حين الدخول وتستحق الفرض لثلاثي الخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع فكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها \* والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والبراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلاً \* ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بما لبس قوله تعالى \* ان تبغوا باموالكم \* فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة \* ثم هذا المال مع كونه عوضاً يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعراض فان الاب زوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال تحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيلاً للملك بما لبس \* وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل والله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حد وعقد وان رضيت به المرأة واوكان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بدمن رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود \* وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلان تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمحض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوباً وبالبقاء حق المرأة على التمحض قوله ( وفي كيفية حكم البيع ) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم ام يتراخي الى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازماً فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخي ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام يتراخي الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأى في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأى وانما انكرنا هذه الجملة اذالم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليقه فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انهم اختلفوا في التقابض



اشير في الكتاب \* وفي قوله ثبت بنفس البيع ولكن يتراخي الزوم الى آخر المجلس فثبت  
 على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما \* ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس \* فرجع  
 الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام \* المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا \* ونحن  
 اثبتنا الزوم بنفس البيع بموم قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود \* وقوله عليه السلام  
 \* المسلمون عند شروطهم \* وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفة عند العرب  
 عبارة عن النافذة اللازمة \* والحديث الذي رواه لم تجر المحاجة به بين الصكابة بعدما اختلفوا  
 في خيار المجلس - فل على زياته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه \* هما متبايعين  
 وذلك في حال اقدمهما على البيع وبعد الفراغ بسميان به مجازا لاحقيقة ولا يلزم اختلاف الناس  
 يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر  
 وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه \* وقوله لانهم لم يختلفوا اجاب السؤال  
 يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها  
 فيكون محال للصوم بالنظر الى انه يوم \* انما اختلفوا في صفة حكم النهى اى اختلفوا في ان النهى  
 يوجب الانتهاء على وجه بقي فيه اختيار للنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا  
 اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار النهى عنه منسوخا بالنهي ولم يبق  
 مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم النهى على الوصف الذي ذكرنا ليس بثابت  
 بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى \* قال لا يكف الله نفسا الا وسعها \* وقال ليلوكم ايكم احسن  
 عملا \* فمقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلا به داخل تحت قدرته واختياره  
 والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد  
 بين ان ينهى فيتاب وبين ان يباشر النهى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم  
 على ما مر في باب النهى \* قوله ( وانما انكرنا هذه الجملة ) اى انما لم نجوز استعمال الرأى في هذه  
 الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذالم يوجد له اى وقع الاختلاف فيه من هذه  
 الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعديته حكمه اليه \* فلما اذا وجد فلا  
 بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس \* الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط  
 قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة \* في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا  
 فيه بالرأى فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحاد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة  
 او اختلف بان باع كر حنطة بكر تمر او شعير لانهما مالان يجري بينهما ربوا الفضل فيشترط  
 قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة \* وقلنا لا يشترط التقابض اتحاد  
 الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما  
 في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم \* وانما صحح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات  
 اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع  
 سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعديته الحكم به الى الفرع . فاذا وجد مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام  
 وتكلموا فيه بالرأى  
 لانا وجدنا لاثباته  
 اصلا وهو الصرف  
 ووجدنا لجوازه بدون  
 اصلا وهو بيع سائر  
 السلع فاذا وجد مثله  
 في غيره صححت التعديته  
 الا ترى ان من ادعى  
 ايجاب التسمية في  
 الذبيحة فشرط بالقياس  
 لم يجده اصلا ومن  
 اراد ايجاب الصوم  
 في الاعتكاف شرطا  
 بالقياس لم يجده اصلا  
 ايضا

وحداصل يمكن تعليقه في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا \* فان قيل \* قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم وام بشرط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع (قلنا) لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع لتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتدال فلا يظاير خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع \* واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالسومي حكما للعدول بدلالة قوله عليه السلام \* تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم \* كما جعل الناسي في الصوم كالباشر لركن الصوم حكما بالانص وهو قوله عليه السلام \* تم على صومك فانما طمك الله وسقاك \* وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه \* الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذلك هنا \* الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذا لم يوجد له في الشرعية اصل يصح تعليقه \* فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فيجائز عند وجود شرائط التعدية \* وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لالانها ليست بمحل للقياس \* واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما يفتيه الاخر \* ثم

الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن

فان كان جليا سمينا قياسا وان لم يكن سمينا استحسانا

وهذا باب لا يحصى  
عدد فروعه فاقتصر  
نا فيه على الاشارة الى  
الجمال واما النوع  
الرابع فعلى وجهين  
في حق الحكم وهما  
القياس والاستحسان

﴿ فهرست المطالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث ﴾

فهرست المقالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث

صفحة	صفحة
٤٨	٠٣
معنى الاجازة في الحديث	بيان الحديث المرسل ولفظ مراسيل اسم
٤٩	٠٣
بيان من يصح روايته الحديث	جمع للمرسل كاللنا كبير للتكرار
٤٩	٠٣
حفظ الحديث نوعان	عبدالله بن عباس رضى الله عنهما ماسمع من
٥٥	
بيان الاختلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى	النبي صلى الله عليه وسلم الاربعة احاديث وجميع
٦٠	
بيان اسم ذى اليمين وقوله عليه السلام	ما حدث عنه مرسل
٦٣	٠٤
اقتصرت الصلوة ام نيست يارسول الله	عطاء بن ابي رباح مؤمن فقهاء اهل مكة
٦٣	
كلمة السؤال اذا كانت بمعنى الالتماس	وسعيد بن السيب من فقهاء اهل المدينة
٦٥	
يتعدى الى المفعول به بنفسه واذا كانت بمعنى	وبعض الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى	من فقهاء اهل الكوفة و ابو العالية والحسن
الثاني بعن	من فقهاء اهل البصرة ومكحول من فقهاء
٦٥	
تفصيل حديث المتبايعين بالخيار ما لم ينفرقا	اهل الشام وكلهم تابعي جليل
٦٥	٠٥
المرأة المرتدة لا تقتل	اذا تعارض الحديث والمرسل والمسنند
٧٥	
تفصيل معنى التدليس في الحديث	يرجع المرسل عند المصنف
٨٨	٠٧
ما يتعلق بالحنث المشكلة	هل يقبل مراسيل دون القرون الثلاثة ام لا
٩٠	٠٨
ما يتعلق باليمين الغموس	الحديث المعروف بابن الصلاح ابو عمرو
٩٠	
دفع التعارض بين قوله تعالى لا يؤاخذكم الله	عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي
٩٠	٠٩
باللغو في ايمانكم الاية وبين قوله تعالى	هل يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ام لا
لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم	ومتى يقبل الخبر الواحد
٩١	١٠
بما عقدتم الايمان	بيان المراد من قوله تعالى وما آتاكم
٩١	
ودفع التعارض باختلاف الحال في مثل قوله	الرسول فخذوه
٩١	١٣
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف	اول من فرد الائمة واول من قضى
٩٣	
والتشديد	بشاهد معين معاوية كذا قال الزهري والنخعي
٩٣	١٣
ودفع التعارض في قوله تعالى وامسحوا	خبر الواحد المخالف للخبر المشهور المرود
٩٣	
برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها	البيتيم على المدعي واليمين على من انكر
٩٣	٢٣
المسح على الخمين ثابت بالسنة وبالكتاب	خبر الفاسق والكافر والصبي ببجاسة الماء
٩٥	٢٥
اذا اجتمع الاباحة والحظر اليهما يرجح	معنى الماهل وصاحب الهواء ومعنى الهواء
٩٦	
الضرب حرام او مباح وكذا الحوم الحمر الاهلية	وشهادة اهل الهواء
٩٧	٢٦
اذا تعارض نضان احد هما مثبت والاخر	شهادة الفاسق مقبول عند الجمهور
٩٧	
ناف اليهما يرجح	طائفة الخطابية من الروافض
٩٧	٣٠
خمس مسائل اختلف فيها الحنفية والشافعية	معنى الشهادة وحكمة كون الشاهد اثنين
٩٨	
الاولى مسئلة خيار العتاق	شهادة صوم رمضان وشهادة الفطر
٩٨	٣٣
والثانية مسئلة نكاح المحرم والثالثة مسئلة	الشهادة في الرضاع
٩٨	
وقوع الفرقة بتبساين الدارين والرابعة	خبر الواحد يقبل في هلال رمضان
٩٩	٣٤
مسئلة كتاب الاستحسان والحامسة مسئلة	العدد شرط في تزكية البئر دون تزكية
٩٩	
تعارض الجرح والتعديل	العلاية
٩٩	٤١
اذا ادعى الرجل الاستثناء في الطلاق والخلع	القرائة على الشيخ ارجح على السماع من لفظه
٩٩	
وانكره المرأة فالقول قوله	الفرق بين حديثي وحديثي واخبرني واخبرنا

١٠٠ اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب  
 ١٠١ تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي كترتيب  
 بنت النبي صلى الله عليه وسلم  
 ١٠٢ كثرت الأدلة لا تكون وقيل قرينة الحجية عندنا  
 ١٠٥ تفصيل حديث ان من البيان لسحرا وان من  
 الشعر لحكمة  
 ١٠٩ بيان الاختلاف في جواز تخصيص العام  
 متأخر عنه  
 ١١٠ الفرق بين التغيير والتبديل  
 ١١١ تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العام  
 ١١٣ بيان اسم ابن نوح عليه السلام الذي غرق  
 واسم امرأته التي غرقت  
 ١١٤ بيان اسم قرية لوط عليه السلام  
 ١١٥ كان لعبد مناف خمسة بنين اسم ابي جده النبي  
 عليه السلام والمطلب والطلب وعبد شمس  
 وعمرو  
 ١١٨ النسخ ليس من اقسام البيان من اختيار القاضى  
 الامام وشمس الأئمة ومن اقسامه على  
 اختيار صاحب الردوى  
 ١١٩ كون الاستثناء بيان تغيير  
 ١١٩ اسم العدد علم جنس كاسامة  
 ١٢٠ هل يوجد الفرق بين الاستثناء والتعليق  
 ١٢١ تعريف المستثنى المتصل والمستثمن وفي الهمما  
 حقيقة  
 ١٢٢ بيان شروط وموجبه وانه هل يبرر  
 استثناء الاكثر من الاقل  
 ١٢٦ الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان وعند  
 الشافعي بطريق المعارضة  
 ١٢٦ معنى كلمة التوحيد  
 ١٣٠ كون الاستثناء نفيًا او اثباتًا ثابت باشارة  
 الكلام عندنا  
 ١٣٢ بعض ما يتعلق بالبيع من الاستثناء آت  
 ١٣٦ الاستثناء تكلم بالباقي من الاستثناء  
 ١٣٩ اختلاف ابى حنيفة في الاستثناء  
 في الدراهم الزينة  
 ١٤٢ الاختلاف في النسخ الذي يعقل هل  
 هو من باب الاستثناء ام لا

١٤٧ باب بيان الضرورة  
 ١٥٠ سكوت البكر اجازة لكناحها وولد المفرور  
 ١٥١ السكوت الذي جعل بيان ضرورة دفع الفرور  
 فالمولى اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النهى  
 كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا خلافا للشافعي  
 ١٥١ سكوت الشفيع عن الطلب يبطل حقه  
 ١٥٢ السكوت الذي جعل بياناً لضرورة الكلام  
 تفصيل معنى النسخ  
 ١٥٧ جواز النسخ عدامة المسابن الا فرقة و فرق  
 النصارا كلها وافترقت اليهود فيه ثلث  
 فرق  
 ١٥٩ نكاح الاخوات كان مشروعاً في شريعة آدم  
 والجمع بين الاختين كان مشروعاً في شريعة يعقوب  
 عليه السلام والختان جائز في شريعة ابراهيم عليه  
 السلام واجب في شريعة موسى عليهما السلام  
 ١٦٢ نسخ التوراة ثلثة كلها محرفة حرقتها ابن  
 الراوندى  
 ١٦٣ النسخ لا يجرى فى واجبات العقول مثل ذات  
 الله تعالى وصفاته الازلية وانما يجرى فى جائزاتها  
 ولهذا لم يجوز جهور العلماء النسخ فى  
 مدلول الخبر  
 ١٦٤ هل يوجد النسخ فى قوله بحواله ما يشاء  
 ويثبت وفى قوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً  
 فجزاءه جهنم خالدًا فيها وفى قوله ومن يعص  
 الله ورسوله  
 ١٦٥ نعم العبد صهيبي او غيره لله ان يعصه  
 قول عمر بن الخطاب  
 هل يجوز نسخ ما كتبه النبي  
 ١٦٦ الذى لا يستند النسخ اربعة اقسام  
 ١٦٧ معنى انا ابن الذبيحين بيان شروط النسخ  
 ١٧١ فرض اولاً خمسين صلوة فى ليلة المعراج  
 ١٧٣ الفعل لا يصير قرينة الاستثناء فى القلب  
 ١٧٤ اختلاف العلماء فى كون النسخ والاجاع ناسخاً  
 بيان اقسام النسخ  
 ١٧٦ الاجاع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً  
 ١٨٠ بعض ما يتعلق بالوصية من الاقرب  
 وقوله عليه السلام لا وصية لوارث  
 ١٨٢ جواز نسخ الكتاب بالسنة كمنسخ التوراة الى  
 بيت المقدس  
 ١٨٦ بيان جواز زيارة القبور للنساء وتفصيل

مجلد	مجلد
سبب الاجماع هو الداعي والنازل	حديث كنت ليهيتمكم عن ثلاث عن زيارة
باب القياس ٢٦٦	القبور فروروها فقد اذن لمحمد في زيارته قبر
تفسير القياس ٢٦٧	امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان
القياس مظهر للحكم والمثبت هو الله تعالى	تمسكوه فوق ثمة ايام فامسكوه ما بدالكم
قال اصحاب الحديث والظواهر ٢٧٠	الحديث وبيان النبيذ
العمل بالقياس باطل والجواب عنه	١٩٦ بيان معنى الثالث وان القليل منه لا يحرم عند
قول النبي صلى الله عليه لانس حين بنه الى	ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
الذين بما تقضى	٢٠٠ بيان معنى الزلة الصادر عن الانبياء عليهم
بيان عمل الاصحاب رضوان الله عليهم	السلام
بالقياس	٢٠٤ الوحي قسمان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة
بيان قول النبي عليه السلام الخطة بالخطة آه	اقسام
بيان السلم في البيع ٣١٩	٢٠٥ بيان الاختلاف في جواز الاجتهاد للنبي
بقاء الصوم مع النسيان ٣٢٠	عليه السلام
بيان كون الماء طهورا ٣٤٢	٢٠٩ قصة غزوة بدر وتقسيم غنيمة
باب ركن القياس ٣٤٤	وبيان الاختلاف في اسارى بدر
بيان سبب تزكية الشهود ٣٥٠	٢٠٩ الفرق بين التخصيص والنسخ وبين التخصيص
الهرة ليست بجمعة وانما هي من الطوافين	والتقييد وبين التخصيص والاستثناء وبين
بيان دم الاستحاضة والحيض ٣٥٩	النسخ والتعليق
قول الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة	٢٠٩ بيان النصوص في وجوب اتباع النبي عليه
معنى الطرد والمكس ٣٦٥	السلام
علل الشرع امارات غير موجبة ٣٦٦	٢١٠ استشارة النبي عليه السلام متعبدا شرعا من
بعض ما يتعلق بنواضوء والتيمم ٣٧٠	قبلنا
الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي	١١٥ شرعية اصل الشرايع
من يتيقن في الاستحوا وشك في حدث	٢١٧ متابعة اصحاب النبي والابتداء بهم
سئل المرافق في وضوءه ليس بغرض عند زفر	٢١٨ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة
لا استحباب ليس بنجعة ملزمة عندنا	٢٢٦ باب الاجماع وركنه نوعان عزيمته وبريخته
الشراء يثبت به المالك دون البقاء	٢٣٦ باب اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة
من الفازت ما يدخل في الميا ومنها ما لا يدخل	٢٤٠ حديث لا تجتمع افي على الضلالة خاص
من الذي كحدث عند بعض اصحاب الشافعي	بالصحابه
الاحتجاج بلا دليل هل يكون حجة ٣٩٢	٢٤٢ قال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق
ما يتعلق ببيع النسبية ٣٩٤	من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد
ما يتعلق بالفطر في السفر وقصر الصلوة ٣٩٤	اليك
اختلاف الائمة في شرطية التسمية في الذبيحة ٣٩٥	٢٤٣ باب شروط الاجماع
وصوم الاعتكاف والشهود في النكاح وشرطية	٢٤٦ حديث عليكم بالسواد الاعظم
النكاح لصحة الطلاق	٢٤٧ وقوع الاجماع على امامة ابي بكر بعد بيعة على
اختلاف الائمة في الحكم مثل اختلافهم في الرزمة ٣٩٦	وسعد وسلمان رضي الله عنهم
الواحدة وصوم بعض اليوم وفي حرم المدينة	٢٤٨ اختلاف الاصحاب في جواز بيع امهات اولاد
الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في	٢٥١ باب حكم الاجماع ثبوت المراد بدحكما شرعيا
صفة الوتروفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة	على سبيل اليقين
وفي صفة حكم الرهن وكيفية وجوب المهر	
الاختلاف في حكم البيع ٤٠٠	

﴿ الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة الموجودة في هذا الجلد ﴾

صحيفه

٢٠٤ ان روح القدس نثت في روعي ان نفسا  
لا تموت حتى تستكمل رزقها  
الا فاتقوا واجلوا في الطلب  
٢١٥ لو كان موسى حيا لما وسعه الا للتباعد  
٢٢٩ احق ما يقوله ذواليدين  
٢٤٥ عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة  
٢٥٨ لا تجتمع امتي على الضلالة  
٢٥٨ مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن  
٢٦٠ لاتزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين  
حتى تقوم الساعة وحتى تقابل آخر عصاة  
من امتي الدجال  
٢٧٦ الخنطة بالخنطة لا يبيعوا الطعام بالاسواء

صحيفه

بسواء ولا يبيعوا الذهب بالذهب والورق  
بالورق الاسواء بسواء  
٢٩٩ انما الربوا في النسيئة  
٣٠٧ من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم  
الى اجل  
٣٣٢ لا يبيعوا الطعام بالطعام  
٣٥٩ قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة  
وانما هي من الطوافين عليكم  
٣٦٩ لا يقضى القاضي وهو غضبان  
٣٩٤ ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته في حق  
الفطر والافطار في السفر  
(تمت فهرست الجداول الثالث)



# كشفت الأسماء

عَنْ أَصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ الْبَزْدَوِيِّ

تأليف

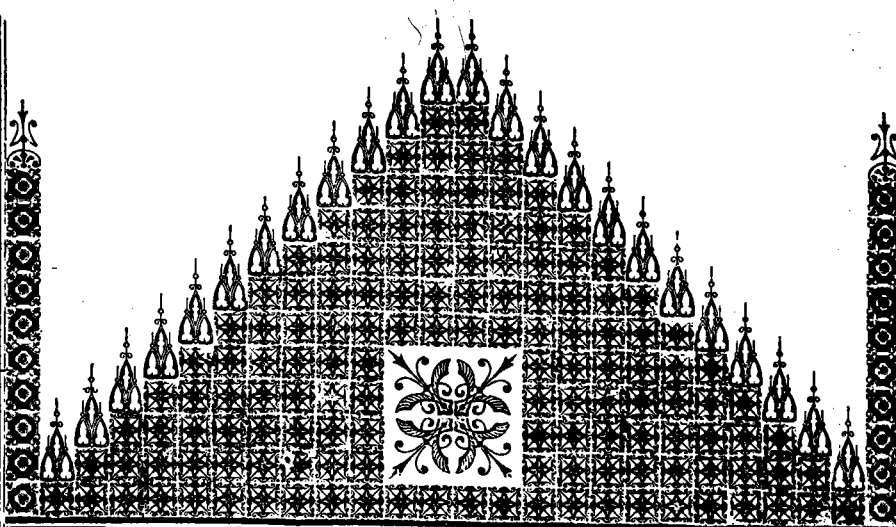
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري

المتوفى سنة ٥٧٣ هـ

## الجزء الرابع

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب بيان القياس والاستحسان

\* الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسناً تقول استحسنت كذا أي اعتقدته حسناً وفي الاصطلاح ما سئنه قوله (وكل واحد منهما على نوعين) ولما كان كل واحد من القياس والاستحسان حجة باعتبار الأثر والآخر فيكون قويا وغير قوي صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الأثر وقوته وهذه تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لتقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما فان القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه أيضا فكان معناه فكل واحد منهما في مقابلة الآخر على وجهين فإضعف أثره أي بالنسبة إلى قوة أثر مقابله وهو الاستحسان \* والثاني ما ظهر فساده أي ضعفه لانه إذا ضف بمقابلة الآخر فسد والمراد في الضعف والفساد ههنا واحد \* واستترت صحته وأثره أي انضم إليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وصار راجحا على مقابله \* ونوعا الاستحسان على عكس نوعي القياس كذا ذكر \* فان قيل ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا لخفاء أثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا لظهور أثره فان الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر قلنا \* ظهور أثر الاستحسان بالنسبة إلى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة إلى وجه القياس الذي ظهر فساده كافي سائر صور القياس والاستحسان الأثرى ان وجه الاستحسان في مسألة سجدة التلاوة خفي وأقوى من وجه القياس بالنظر إلى نفسهما الا انه انضم إلى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فقوى به

( باب القياس )  
( والاستحسان )

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه وكل  
واحد منهما على  
وجهين اما احد نوعي  
القياس فإضعف أثره

( وجه )

وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد \* فيالظر الى وجهي القياس والاستحسان  
اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقوى من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما في سائر  
صور القياس والاستحسان بالظر الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس  
اقوى فترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان \* فهذا معنى دقيق يندفع به سؤالات  
الخصوم فافهم \* واعلم ان بعض القادحين في المسابن طعن على ابي حنيفة واصحابه رجهم  
الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من جلة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل  
الشرع ولم يقيم عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة لا اتباع هي  
او شهوة نفس فكان باطلا \* ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية  
فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما  
لا يشغل بذكركم وانهم قد ذكروا في بعض المواضع اننا اخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان به  
فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكروا من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة  
التجبر والعداوة \* ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انكار الاستحسان وقال من استحسنت فقد  
شرح \* وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رجه الله اجل  
قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل بما استحسنته من دليل قام عليه شرعا  
فالشيخ رجه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن  
\* فقل بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان عندنا احد  
القياسين \* واختلف عبارات اصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة رجه الله  
قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل  
في هذه التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس مثل ما ثبت بالاثار والاجماع  
والضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سئذ كره \* وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى  
منه وهذا اللفظ وانعم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان تخصيص العلة  
وانه ليس بتخصيص \* وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رجه الله ان الاستحسان هو ان يعدل  
الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرهما الى خلافه لوجه اقوى يقتضى العدول  
عن الاول \* ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ  
استحسانا وليس كذلك \* ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رجه الله في بعض المواضع  
تركت الاستحسان بالقياس لانه بصير حينئذ كانه وقال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى  
بالضعف وانه غير جائز \* واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده  
ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل  
به واخذ بالقياس \* وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي وانما سمع به لانه في الاكثر  
الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسم هذه النوع

والنوع الثاني ما ظهر  
فساده واستترت  
صحته واثره واحد  
نوعى الاستحسان  
ماقوى اثره وان كان  
خفيا والثاني ما ظهر  
اثره وخفى فسادها وانما  
الاستحسان عندنا  
احدا القياسين ولكنه  
يسمى به

من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا بقى الاسم وان صار مر جوحا فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله  
 تركت الاستحسان اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب  
 ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكن للم يترجح عندي ما اخذت به \* وذكر صدر  
 الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر  
 تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس \* واعلم ايضا  
 ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالاثرو والاجاع او الضرورة لان ترك  
 القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا اجليه الاستحسان بالرأى فان ترك القياس  
 بالتشهر على زعم \* فاثار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله انما الاستحسان اى الاستحسان الذى وقع التنازع  
 فيه عندنا اى عند اصحابنا احد القياسين لان يكون قسما آخر اختر عوه بالتشهى من غير دليل  
 ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثه وجب ترجيح احد القياسين ليميل به اذا امكن لكنبه  
 سمي به اى لكن احد القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به لترجحه  
 على الآخر \* قال شمس الأئمة رحمه الله سموه استحسانا للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب  
 اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرق  
 اعرفة المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا نصب  
 على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر  
 المتقارب وهذا من البحر المديد وكذلك علماءنا استعملوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين  
 المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مانلا عن سنن  
 القياس الظاهر فسموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت  
 على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء عادة \* فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن  
 وابانة المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل  
 عليه سياق كلامه فانه قال وانما غرضنا هنا اى في هذا الباب تقسيم وجوه العمل في حق الاحكام  
 لايان جميع اقسام الاستحسان قوله (انه الوجه الاولى في العمل) ظاهر هذا الكلام يوهم ان العمل  
 بالقياس الذى عارضه استحسان جائز لكن العمل بالاستحسان اولى وان العمل بالطرد دجائز وان كان  
 الاثر اى العمل بالمؤثر اولى من العمل بالطرد \* وليس كذلك فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر في اصول  
 الفقه ان بعض المتأخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع  
 الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد دجائز اقال شمس  
 الأئمة وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا ان اثار كنا هذا القياس والمتروك لا يجوز  
 العمل به وور بما قيل الا انى استتبع ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستتبعه يكون كقرا  
 فعر فان القياس متروك في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى \* وقد  
 ذكر الشيخ بعده باسطر ما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه  
 في التقدير وقال فصار هذا باطنا لعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه

اشارة الى انه الوجه  
 الاولى في العمل به وان  
 العمل بالآخر جائز كما  
 جاز العمل بالطرد وان  
 كان الاثر اولى منه

(وهكذا)

\* وهكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم في كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الاخر وجب العمل به وسقط الاخر اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان \* واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاول في العمل به انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالاخر جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك هذا في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد اثار العمل به اذا كان ملائما واذا ظهر الاثر فالمعمول هو الاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا وان كان خلاف ظاهر اللفظ اولى من حله على المناقضة قوله (وللاستحسان اقسام) يعني ليس الاستحسان مقتصرأ على ما ذكرنا من نوعيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت بالاثر والاجاع والضرورة الا ان غرضنا في هذا المقام لما كان تقسيم انواع العلل \* اذ نحن في بيان حكم العلة قسمنا الاستحسان الذي هو قياس خفي فانقسم على نوعين كما بينا وهو ما ثبت بالاثر الضمير اما ان يعود الى الاستحسان او الى اقسامه وكلا الوجهين مشبه ولولم يذكر لفظة هو ومنه فيما بعد لكان اوضح \* مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناس \* فان القياس بأبي جواز السلم لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا ان اثار كناه بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام \* من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم \* الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس بأبي جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو النفقة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تتحمل الاضافة كالبيع والنكاح الا ان اثار كناه بالاثر وهو قوله عليه السلام \* اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه \* فالامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد \* وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة مع الحدث والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك \* واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لو لاقول الناس لقلت يقتضى يعني به رواية الاثر \* ومنه اي ومن الاستحسان ما ثبت بالاجاع مثل الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليخرز له خفامثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه لانه بيع معدوم للمحال حقيقة وهو معدوم وصفاته الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة اي ثبوته في الذمة كالسلم فاماع عدم من كل وجه فلا يتصور عقدهم استحسنوا تركه بالاجاع الثابت بتعامل الامه من غير تكبر لان بالاجاع يتعين جهة الخطاء في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك وقصروا الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس \* فان قيل \* الاجاع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام \* لا تبع ما ليس عندك \* قلنا \* قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا

وللاستحسان اقسام  
وهو ما ثبت بالاثر  
مثل السلم والاجارة  
وبقاء الصوم مع  
فعل الناس

ومنه ما ثبت بالاجاع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة ﴿ ٦ ﴾ وهو تطهير الحياض والابار والاوزان وانما

بالاجاع فبقى القياس النافي للجواز معارضا للاجاع فسقط اعتباره بمعارضة الاجاع \* ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاوزان \* فان القياس نافي طهارة هذه الاشياء بعد نجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر تنجس بملاقاة النجس والدلو تنجس ايضا بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهي نجسة \* وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب \* ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه \* سمينا الذي اى الشئ الذي ضعف اثره قياسا \* وسمينا الشئ الذي قوى اثره استحسانا ذكر الاسم الموصول بتأويل الشئ وانث الضمير بتأويل العلة \* ولو قال سمينا الذي ضعف اثره او سمينا التي ضعف اثرها لكان ابعد من الاستنباه \* ويلزم عليه انه تدسمى الذي ضعف اثره استحسانا ايضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه \* وقد منا الثاني وهو الاستحسان الذي قوى اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا \* وقد يرجح الباطن بقوة اثره وهو البقاء حتى وجب الاشتغال لطلبه \* وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء حتى وجب الاعراض عنه وقال على رضى الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقى على الذهب الفانى كيف وقد كان الامر على العكس \* وكان نفس مع القلب فان القلب ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة اثره ادراكه البصر بالنسبة اليه قوله ( مثال ذلك ) اى مثال تقدم الاستحسان الذي قوى اثره على القياس الذي ضعف اثره وهذا فى الحقيقة مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان \* ان سور سباع الطير كالصقر والبايزى والشاهين فى القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم وكان سورها نجسا وفى الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع كذا \* اعلم ان مشايخنا علوا فى نجاسة سور سباع البهائم بان لعابها متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السور نجسا ايضا \* ويرد عليه ان اللحم ان كان نجسا لذاته باعتبار الحرمة ينبغى ان لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يظهر جلده بالديباغ كالخزير وان كان نجسا بالمجاور وكانت عينه طاهرة كالجلد ينبغى ان لا يتنجس السور لان النجاسة المجاورة لا تؤثر فى نجاسة السور كفى سور الشاة والادعى فسلك الشيخ طريقة يندفع عنه هذا السؤال \* فقال السبع ليس بنجس العين لدليل جواز الانتفاع به يعنى من غير ضرورة اذ لو كان نجس العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخزير وسائر الانجاس لقوله تعالى \* والرجز فاهجر \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان \* رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه \* وهذا

غرضنا هنا تقسيم وجوه العمل فى حق الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة باثره سمينا الذي ضعف اثره قياسا وسمينا الذي قوى اثره استحسانا اى قياسا مستحسنا وقد منا الثاني وان كان خفيا على الاول وان كان جليا لان العبرة بقوة الاثر دون الظهور والجللاء الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن بقوة الاثر وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره وكان نفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه فى التقدير مثال ذلك ان سور سباع الطير فى القياس نجس لانه سور ما هو سبع مطلق فكان كسور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء فى

حرمة التكل وفى الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا ( يقتضى )

يقضى ان يكون السبع طاهرا كالشاة والادمي \* وقد ثبت نجاسته اى نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة تدل على النجاسة فان الحرمة امان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالذباب والتراب اذا لاكل ابيح للغذاء فيصير بدونه عيشا او الخبث طبعها كالضفدع والسحفاة \* اول الاحترام كالادمي \* اول النجاسة لانه تعالى حرم كل نجس بنفسه او بمجاور كالحمر والخنزير والطعام النجس والاحترام للنباح وهى صالحة للغذاء ولم يستحبها الطباع فانها كانت مأكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة \* فان قيل \* لم تثبت الحرمة للنجاسة بل الفساد طبع فانها حيوانات تاهبة ويتعدى الى الاكلين فحرمها الشرع صيانة عن ذلك \* قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة فى العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب ولا تكون علة بانفسها لانها لاتال بغالب الرأى والقياس قول بغالب الرأى فثبتت النجاسة لتكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة فى حق الشريعة على ان ما ذكرت من السبب يوجب الحرمة بنجاسة ليكونا كد فى ايجاب التجنب كفى فى الحرمانها حرمت لانها مفسدة عقولنا بطبعها فحرمت بنجاسة \* وكذلك الخنزير والكلب \* ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالحزير \* فثبتنا معنى السبع حكما بين حكيمين اى بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبهه دهنا مانت فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع به كيجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته \* فان قيل \* فعلى هذا يلزم ان لا يطهر لحمه بالذكوة كحلم الخنزير وقد نص فى موضعين من الهداية انه يطهر بالذكوة كالجلد \* قلنا \* مختار المحققين من اصحابنا انه لا يطهر بالذكوة فقد ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار ان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا لان الحرمة فى مثله تدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابى جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا يجوز صلواته ولو وقع فى الماء القليل افسده وهكذا عن الناطقى كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا \* ولما ثبت صفة النجاسة فى لحمه ثبتت فى رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذى هو نجس لا مما هو طاهر منه وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب من لعابه فيتنجس سؤره ضرورة بمخالطة لعابه وسباع الطير تشرب بالمقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقه لانه عظم جاف ليس فى رطوبته فلا يجاور الماء بملاقاة نجاسة فيبقى طاهرا \* الا انا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحتز بها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة الخلاة وانهذا قال ابو يوسف رحمه الله فى غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من سباع الطير فسؤره نجس لان مقاره لا يتخلو عن نجاسة عادة كذا ذكر شمس الأئمة فى البسوط \* والجواب انه ان ذلك مقارها بالارض بعد الاكل وهو شئ صلب فيزول ما عليه بذلك

وقد ثبت نجاسته  
 ضرورة تحريم لحمه  
 فاثبتنا حكما بين  
 الحكيمين وهو النجاسة  
 المجاورة فثبتت صفة  
 النجاسة فى رطوبته  
 ولعابه وسباع الطير  
 يشرب بالمقار على  
 سبيل الاخذ ثم  
 الابتلاع والعظم طاهر  
 بذاته خال عن مجاورة  
 النجس الا يرى ان  
 عظم الميت طاهر  
 فعظم الحى اولى فصار  
 هذا باطنا لعدم ذلك  
 الظاهر فى مقابلته  
 فسقط حكم الظاهر  
 لعدمه وعدم الحكم  
 لعدم دليله لا بعدم  
 باب الخصوص على  
 مانين فى باب ابطال  
 تخصيص العلل ان  
 شاء الله عز وجل

فيظهر ولا نالم نيقن بالجماسة على منقاره فثبت الكراهة بالعادة دون الجماسة كافي الدجاجة  
الحلقة \* تم تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سؤر  
سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصاً في الصحارى بخلاف  
سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحسناً بالضرورة ايضاً \* واثبات الكراهة على هذا الوجه  
ان الضرورة فيها ليست بلازمة فلو وجود اصل الضرورة انتفت الجماسة ولكونها غير  
لازمة بقيت الكراهة \* طعن بعض المخالفين اناسلنا ان الاستحسان ليس قولاً بالتشهي ولكن  
تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتاً في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل  
به في صورة الاستحسان وبقي معمولاً به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصاً وهو باطل  
لما سنذكر \* فاشار الى الجواب بقوله فصار هذا اي المعنى الذي يوجب الطهارة بصفة  
الكراهة باطنا بعدم ذلك الظاهر \* وهو القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر  
لعدمه في نفسه لان عدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص  
العلة \* قال شمس الأئمة رحمه الله ومن ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ  
لان بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لجماسة سؤر سباع الوحش الرطوبة الجسة في الآلة التي  
تسرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فاعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص  
العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يتراى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة لان العلة  
وجوب التحرر عن الرطوبة الجسة التي يمكن التحرر عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوماً  
بالتخصيص على هذا التعليل في الهرة في كل موضع بعدم بعض او صاف العلة كان انعدام الحكم  
لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً قوله (واما الذي ظهر فساد) اي القياس الذي ظهر فساد  
وهذا بيان القسم الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضاً مثاله  
اي مثال القياس الموصوف انهم يعني علمائنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة انه يركع  
بها قياساً \* ذكر في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلوته وهي في آخر السورة الايات  
بقين فان شاء ركع لها وان شاء سجد \* واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء  
سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعاً على حدة غير ان  
الركوع يحتاج الى النية ينوي الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصل  
السجدة والركوع ان كان يخالف السجدة صورة يوافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى  
يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي  
الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية \* وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان  
شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة \* قلت والى هذا القول قال شيخ الاسلام خواهر  
زادهوا كثر المحققين \* وذكر شمس الأئمة في المنسوط بعد ذكر هذه المسئلة ان كانت السجدة  
في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة  
اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها اولم ينوها لانها صارت ديناً

واما الذي ظهر  
فساده واستترت  
صحته واثره فهو  
القياس الذي عمل به  
علمائنا رحمه الله  
قوله استحسان ظهر  
اثره واستتر فساد  
فسقط العمل به مثاله  
انهم قالوا فيمن تلا  
السجدة في الصلاة  
انه يركع بها قياساً لان  
النص قد ورد به قال  
الله تعالى وخررا كما  
وفي الاستحسان لا  
يجوز لان الشرع  
امرنا بالسجود  
والركوع خلافه كما  
في سجود الصلوة  
فهذا اثر ظاهر فاما  
وجه القياس فبما  
محض لكن القياس  
اولى باثره الباطن  
والاستحسان متروك  
لفساده الباطن



عليه بفوات محل الاداء بصيرورتهادينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب  
دينا في الذمة كالطهارة لاتصير ديننا في الذمة بمحال فصارت بمنزلة الصلابة فلا يتأدى بالر كوع  
ولا بسجدة الصلوة \* ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بينهما فالقياس ان الر كوع والسجود  
في ذلك سواء وبالقياس نأخذو في الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فن اصبنا من قال مراده اذا تلاها  
في غير الصلوة وركع في القياس يجزيه لان الر كوع والسجود يتقاربان فينوب احدهما عن  
الاخر كما ينوب في الصلوة وفي الاستحسان الر كوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو  
قربة بخلاف الر كوع في الصلوة والظاهر ان مراده القياس والاستحسان في الر كوع في الصلوة  
عند وضع السجدة فاشيخ بقوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني \* ثم يحتاج  
هنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولاهم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
ثانيا كما اشار اليه الشيخ \* فوجه القياس ان الر كوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا  
اطلق اسم الر كوع على السجود في قوله تعالى \* وخررا كعوا اي ساجدا لان الخرورجو السقوط  
وانه موجود في السجود دون الر كوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا غطأت رأسها ولما  
ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالر كوع كما يسقط بالسجود \* او يقال لما ثبت التشابه  
ينوب الر كوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر  
لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه \* وظاهر قوله لان  
النص قد ورد به اي بالر كوع في مقام السجود قال الله تعالى \* وخررا كعوا وان كان يدل  
على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر  
را كعوا يقتضى وجوب الر كوع عقب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا  
ليس بقياس قوله لكن المقصود منه ما ذكرناه ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله  
\* فاسجدوا لله \* واسجدوا وترب \* والر كوع خلاف السجود اي غير حقيقة الاتري ان الر كوع  
في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الر كوع فلان لا ينوب عن سجود  
التلاوة كان اولي لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما  
موجب التحريمه اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا اوتلا خارج الصلوة فر كع  
لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولي ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الر كوع  
مستحق بجهة اخرى \* فهذا اي ما ذكرنا ان الر كوع خلاف السجود حقيقة الى آخره اثر ظاهر لان  
المأمور به لا يتأدى باتيان ما يخالفه ففسد به وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة  
كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالر كوع  
السجود باتفاق المفسرين فانبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبقاء القياس عليه يكون  
بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة  
الى الاول كما ترى \* فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته \* لكن  
القياس اولي بالعمل باثره الباطن اي بسبب قوة اثره الباطن \* والاستحسان متروك العمل

وبيانه ان السجود لم  
يجب عند التلاوة قربة  
مقصودة الا ترى انه  
غير مشروع مستقلا  
بنفسه وانما الغرض  
بمجرد ما يصلح تواضعا  
عند هذه التلاوة  
والر كوع في الصلوة  
يعمل هذا العمل بخلاف  
الر كوع في غير الصلوة  
وبخلاف سجود  
الصلوة فصار الاثر  
الخفي مع الفساد الظاهر  
احق من الاثر الظاهر  
مع انفساد الباطن

لفساده الباطن اى الخفى \* بيانه اى بيان الاثر الباطن الذى يظهره فساد الاستحسان ان  
 السجود عند التلاوة لم يجب قرينة مقصودة اى لم يجب قرينة لهينه والدليل على انه غير المقصود  
 بنفسه لانه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به  
 وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا تحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود  
 استكبارا اذا لاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله عز وجل  
 عن الفريقين فى مواضع السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى  
 \* اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتقبوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله \* الم تر ان الله يسجد له  
 من فى السموات ومن فى الارض \* والله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم  
 \* والله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة \* اشارة الى ان المراد من السجود التواضع  
 والخضوع والانقياد وكذا عدم اقترائه بالرکوع كفى سجود الصلوة وشريعة التداخل فيه  
 دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله  
 تعالى \* ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته \* وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء  
 واستقبال القبلة \* والركوع فى الصلوة بعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود  
 بالركوع فى الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عند السجود به كما سقطت  
 الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لزيادة المريض  
 \* وتأيد ما ذكرنا مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان اذا تلا آية السجدة فى الصلوة  
 ركع \* بخلاف الركوع فى غير الصلوة لانه ليس بعبادة بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز  
 اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى  
 \* يا ايها الذين آمنوا ركعوا واسجدوا \* وقوله عليه السلام \* مكن جبهتك من الارض \* وامر ان  
 اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا تأدى بغيره \* فصار الاثر الخفى للقياس وهو  
 حصول المقصود بالركوع \* مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكانه بالعمل بالحقيقة  
 واعتبار نقس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن  
 وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود قوله (وهذا) اى انقسم الثانى من القياس وهو  
 الذى ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عز وجوده \* وسمعت من شيخى رجه الله  
 انه لم يوجد الا فى ست مسائل او سبع \* منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد منهما يقول  
 رهنى بالف وقبضته وقيم البيعة فى الاستحسان يقتضى بانه مرهون عندهما ويجعل كأنهما رهننا  
 معالجهالة التاريخ كفى الفرقى والهدمى وكما وادعىا الشراء وفى القياس تبطل البيعتان لتعذر  
 القضاء بالكل لكل واحد منهما اللامحالة تعذر القضاء لو احد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد  
 بنصفه لتأديته الى الشبوع المانع من صحة الرهن فتعين التهار \* واخذنا بالقياس لقوة اثره  
 الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت بينيته حبسا يكون وسيلة الى مثله  
 فى الاستيفاء بهذا القضاء يثبت عقدا واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون  
 قضاء على خلاف مقتضى الجملة \* بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن

وهذا قسم عز وجوده  
 فاما القسم الاول فاكثر  
 من ان يحصى وفرق  
 ما بين المستحسن  
 بالآثر او الاجماع او  
 الضرورة وبين  
 المستحسن بالقياس  
 ان الخفى ان هذا يصح  
 تعديته بخلاف الاقسام  
 الاولى لانها غير معلولة

اثبات موجب العقبة متحدا في المحل وبخلاف دعوى الشراء فانالم نجعل ذلك كأنهما اشتريا  
 معا اذا وجعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بمقد واحد \* ومنها ما اذا وقع  
 الاختلاف بين المسلم اليه وبين رب السلم في درعان المسلم فيه في القياس يتخالفان وبه تأخذ  
 وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه \* وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف  
 في درعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في صفة من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب  
 التخالف كالاختلاف في درعانه الثوب المبيع بعينه \* وجه القياس انهما اختلفا في المستحق  
 بعقد السلم وذلك يوجب التخالف \* ثم اثر القياس مسترولكنه قوى من حيث ان عقد السلم  
 انما يعقد بالوصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين وكان الموصوف بانه خمس في سبع غير  
 الموصوف بانه اربع في ست فهذا يتبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك  
 يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس \* ومنها ما اذا قرأ السجدة في ركعة فسجدها ثم اعادها  
 في الركعة الاخرى ففي الاستحسان قول محمد يلزمه سجدة اخرى في القياس لا يلزمه وهو قول  
 ابي يوسف الاخر \* ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالتمعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي  
 القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف رحمه الله \* ومنها ان العبد اذا جرح حرا  
 خطأ فخير مولاه بعد البرء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسها بخير ثانية  
 في الاستحسان ن هو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا لاديه وهو قول ابي يوسف  
 الاخر \* ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن  
 وهو قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف رحمه الله في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس  
 لقوته \* ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر او الاجماع او  
 الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته لان حكم القياس الشرعي التعديية وهذا  
 القسم وان اختلف باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعديية بخلاف الاقسام  
 الاول لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعديية \* ثم بين مثلا لما ذكر  
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعني قبل قبض الثمن والمبيع لان البائع  
 اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري \* لا يوجب بين البائع قياسا لانهما  
 لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا  
 في الظاهر وانما البائع هو المدعى لانه يدعى زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى سائر  
 الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري ويؤخذ منه ما يقربه ويخلف على الباقي \* وفي  
 الاستحسان يجب الثمن على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعى وجوب التسليم  
 عند اقل الثمنين الذي يقربه والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقربه ثمنا والبيع كما يوجب  
 استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه \* وهذا حكم  
 اي وجوب التخالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لومات المتعاقدان ووقع  
 الاختلاف بين وراثتهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التخالف بينهما لان الوارث قائم

الا ترى ان الاختلاف  
 في الثمن قبل قبض  
 الثمن لا يوجب بين  
 البائع قياسا لان  
 المشتري لا يدعى عليه  
 شيئا وانما البائع هو  
 المدعى وفي الاستحسان  
 يجب الثمن عليه لانه  
 ينكر تسليم المبيع  
 بما يدعيه المشتري  
 ثمنا وهذا حكم قد  
 تعدى الى الوارثين

مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعديده حكم التحالف اليهما \* والى الاجارة حتى لو اختلف انفصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجوز التحالف بينهما وما شبه ذلك مثل ما اذا اختلفت الزوجان في مقدار المهر يجب التحالف عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التكاح محتمل للفسخ في الجملة فانه يقع بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفارة ويستحق فيه التسليم ونسبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجوز فيه التحالف ايضا \* ومثل ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة وقد اختلفنا بدلا بان قبل العبد المبيع قبل القبض يجرى التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت في حكم المعقود عليه فكانت مثل العين في امكان فسخ العقد عليها \* فاما بعد القبض اى الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن \* فلم يجب اى لم يجب به عين البائع لان المشتري لا يدعى لنفسه على البائع شيئا اذا المبيع مسلما اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد

والى الاجارة وما شبه ذلك واما ما بعد القبض فلم يجب بين البائع الا بالاثار بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد

بإقامة البينة وجب قبول بينته فعرفا ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره صاحبه فيخلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت الخالف في الجميع \* والجواب انا لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الاترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط بعض الثمن وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطئها او كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطئها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة \* واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما \* وقبول بينته المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه قوله (واذا صح المراد) اى ثبت وظهر على ما قلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس ولا خلاف لاحد في صحة العمل به بطلت المنازعة في العبارة \* وهو جواب عما قال بعض الطاعنين نحن لاننازعتكم في الاستحسان بالمعنى الذى ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا في القواطع \* فاجاب عن ذلك بانه نزاع في العبارة وهو باطل اذ لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح \* على ان انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن في احدهما دون الاخر كما ان الخصوم وضعوا لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى \* ووجود معنى الاسم في غير ما وضعوا له باعتباره لا يمنع من صحة التسمية فان العرب سمت الزجاج قارورة اقرار المايع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضى الله عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل \* وذكر مالك بن انس رجه الله لفظ الاستحسان في كتابه في موضع \* وقال الشافعي رجه الله في المنعة استحسان ان يكون ثلثين درهما \* وقال في باب الشفيع استحسان ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام \* وقال في المكاتب استحسان ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة \* وذكر محي السنة في التهذيب ووضع المحفف في حجر الخالف عند التحليف استحسانه الشافعي تغليظا \* وقد قال الشافعي رجه الله في بعض كتبه استحباب كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه وافق لكلام صاحب الشرع الذى هو افصح الكلام قال الله تعالى \* واتبعوا احسن ما نزل اليكم من ربكم \* فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه \* وامر قومك ياخذوا باحسنها \* وقال عليه السلام \* مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* واقواهما يعنى في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه اذ الاستحسان وجد ان الشئ وعده حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان الطبع الى الشئ والمحبة له

واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الخجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي رجه الله في بعض كتبه استحباب كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما والاستحسان بالاثار ليس من باب خصوص العلل ايضا

وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا محالة فان الطبع قد يميل الى ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الا ترى انه استعمال هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى \* يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة \* ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فعرّفنا ان الاستحسان اوضح واقوى من الاستحباب \* على ما بين معنى في باب تخصيص العلل \* ثم ذكر وجه التلفيق بين البابين فقال وقولنا كذا راجع الى فصل من احكام العلل اى احكام القياس انه الضمير للشان \* لا يثبت به اى بالقياس الحكم بطريق القطع \* ويثبتني عليه اى على ان الحكم لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

( باب معرفة احوال المجتهدين )

انهم مصيبون في اجتهادهم لا محالة اذا احتمال الخطاء قائم في اجتهادهم ومنازلهم في الاجتهاد اى المصيب منهم مأجور بلا خلاف والمخطى مأجور او معذور او معاتب مخطأ قوله ( والكلام فيه ) اى في الاجتهاد في شرطه \* وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء \* وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة فيقال اجتهد في حل الرحي ولا يقال اجتهد في حل خردلة او نواة لكن صار في اصطلاح الاصوليين مخصوصا ببذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع \* والاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب \* وعبارة بعضهم هو ببذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدى اليها \* وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه \* وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى \* واحترز بالفقيه عن غيره فان استفراغ النحوى او المتكلم الذى لا فقه له لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهادا \* وبقوله لتحصيل ظن عن استفراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة وظفره به \* وبقوله لحكم شرعى عن الحكم العقلى والحسى والعرفى ونحوها \* وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعى الذى لا قاطع فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلى ومسائل الكلام وجوب اركان الشرع وما انفقت الامة عليه من جليات الشرع لانها وان كانت احكام شرعية لكن فيها دلائل قطعية \* ثم قيل هو ثلاثة انواع \* فرض عين وفرض كفاية ونذب اما الاول ففي حالتين احدهما اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره \* والثانية اجتهاده في حق غيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة فانه يجب على الفور حينئذ \* واما الثانى ففي حالتين \* احدهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب \* والحالة الثانية ان يتردد الحكم بين

( قاضين )

على ما بين ان شاء الله تعالى وقولنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بفالعاب الراى على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل لانه لا يثبت به الحكم قطعا وتبني عليه مسائل احوال المجتهدين (باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد) والكلام فيه في شرطه وحكمه

قاضيين مشتركين في النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما فإيهما تفر دبالحكم سقط  
 الفرض \* واما الثالث ففي حالتين ايضاً احدهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق الى  
 معرفة حكمها قبل نزولها \* والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد في الحالتين  
 ندبا كذا في القواطع قوله ( واما شرطه ) اي شرط الاجتهاد فان يحوى اي يجمع المجتهد  
 علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا \* ووجوهه اي اقسامه  
 التي قلنا في اول الكتاب \* وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه  
 \* وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والظرفه كافي السنن \* وقيل يجب ان يحفظ  
 ما اختص بالاحكام دون ما سواه \* وعلم السنة بطرقها اي ملتبسة لطرقها من التواتر والشهرة  
 والاحاد \* ومتونها يعني يعرف نفس الاخبار انها رويت بلفظ الرسول او نقلت بالمعنى  
 \* ووجوه معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام المذكورة في الكتاب  
 \* وذكر في القواطع اي في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون  
 التواتر معلومة والاحاد مظنونة \* ومعرفة صحة طرق الاحاد ورواتها ليحل بالعمل بالصحيح  
 منها ويعدل عما لا يصح \* ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها  
 ومعرفة معاني ما تنفي الاحتمال عنه وحفظ الفاظ ما وجد الاحتمال فيه \* وترجيح ما تعارض  
 من الاخبار \* وذكر الغزالي رحمه الله ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا  
 بمدارك الشارع متمكنا من استنار الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره  
 \* والثاني ان يكون عدلا مجتنباً عن المعاصي القادحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد  
 على قوله فمن ليس عدلا لا يقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ  
 باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لاشروط صحة الاجتهاد ثم قال وانما يكون  
 متمكنا من الفتوى بان يعرف المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة  
 اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل \* وطريق الاستثمار تتم باربعة علوم اثنان مقدمان  
 واثنان متممان فهذه ثمانية فلفصلها ولذنبه فيها على دقائق اهملها الاصوليون \* اما كتاب الله  
 تعالى فهو الاصل فلا بد من معرفته ولتحقق عنه امرين احدهما انه لا يشترط معرفة جميع  
 الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام منه وذلك مقدار خمسمائة آية \* الثاني انه لا يشترط حفظها من  
 ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب الآيات المحتاج اليها في وقت الحاجة  
 \* واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي يتعلق منها بالاحكام وهي وان كانت زائدة على  
 الوف فهي محصورة \* وفيها التحيقان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث  
 بالمواعظ واحكام الآخرة وغيرها \* والثاني لا يلزمه حفظها بل يكفي ان يكون عنده اصل  
 صحيح يجمع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لسلم وسنن ابى داود ويكفيه  
 ان يعرف مواقع كل باب فيراجمه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن  
 واكمل \* واما الاجماع فينبغي ان يميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع

اما شرطه فان يحوى  
 علم الكتاب بمعانيه  
 ووجوهه التي قلنا  
 وعلم السنة بطرقها  
 ومتونها ووجوه  
 معانيها وان يعرف  
 وجوه القياس على ما  
 تضمنه كتابنا هذا

كأنلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها والتحقيق في هذا الأصل انه لا يلزمه ان يحفظ  
 جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة  
 للاجماع اما بان يعلم انها موافقة مذهب ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة  
 في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذه القدر فيه كفاية \* واما العقل فنعني به  
 مستند النص والمستند الاصلى الاحكام فان العقل قد دل على نفي الجرح في الاقوال والافعال  
 وعلى نفي الاحكام منها في صور لانهاية لها الا ما انتشاه الادلة السمعية من الكتاب والسنة  
 والمستنبات محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلى والبرائة  
 الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الابنص او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع  
 وافعال الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه هي المدارك الاربعة \* واما العلمان المقدمان فاحدهما  
 معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة نتيجة والحاجة اليه نعم المدارك  
 الاربعة \* والثاني معرفة اللغة والنحو ويختص فأدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي  
 يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ويجمله  
 وحقيقته ومجازه وفحواه ومنظومه وفهومه ولا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان  
 يعرف جميع اللغة ويتعمق في التحويل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به على  
 مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه \* واما العلمان المتمان فاحدهما معرفة الناسخ  
 والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها  
 بأية او حديث فينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث او الآية ليس من جنس المنسوخ وهذا ايم الكتاب  
 والسنة \* والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من  
 المردود \* والتحقيق فيه ان كل حديث يفتي به مما قبلته الامة لاحاجة به الى النظر في  
 اسناده فان خالفه بعض العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعدالته \* والبحث عن احوال  
 الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر متعذر فلو جوزنا الا اكتشاف بتعديل  
 ائمة الدين الذين اتفق الخلف على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الائمة  
 روايتها كان حسنا وقصر الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية يستفاد بها مناصب  
 الاجتهاد \* وعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون \* علم الحديث \* وعلم اللغة \* وعلم اصول  
 الفقه فاما علم الكلام فليس بشروط فاننا وفرضنا انسا نا جاز ما باعقدا الاسلام تقليدا لا مكنه  
 الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل  
 تقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم  
 واوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل  
 عليه كتاب الله عز وجل وذلك محصل المعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد \* واما  
 تفاريع الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد ولان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازه  
 منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط \* نعم

واما حكمه فالاصابة  
 بغالب الرأي حتى  
 قلنا ان المجتهد يخطئ  
 ويصيب وقالت  
 المعتزلة كل مجتهد  
 مصيب



انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها في طريق تحصيل الدرية في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ايضا \* واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع احكام الشريعة وليس الاجتهاد عند العامة منسباً لا يتجزأ بل يجوز ان يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض \* فمن عرف طرف النظر في القياس فله ان يفتي في مسألة قياسية وان لم يكن ماهراً في علم الحديث \* ومن نظر في المسئلة المشتركة او مسئلة العول يكفيه ان يكون فقيهاً بنفسه عارفاً باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والبيوع فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تضرر الغفلة عنها والقصور عن معرفتها \* وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسألة يجب فقد سئل مالك رحمه الله عن اربعة من مسألة فقال في ست وثلاثين لادري وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في المسائل فاذن لا يشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتي فيما يدرى ويدري انه يدري ويميز بين ما يدرى وبين ما لا يدرى فيتوقف فيما لا يدرى ويفتي فيما يدرى \* هذا كله من كلامه قوله ( فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد ) اراد بموضع الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وكلموا بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها الا المسائل العقلية التي هي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر مخلد في النار ان كان على خلاف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس \* ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الالهواء من اهل القبلة \* وذهب عبد الله بن الحسين العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد في المسائل الكلامية مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون القرآن مخلوقاً وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت ارادة الله وخارجة عن ارادته والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف \* وزاد الجاحظ ان مخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فجز عن درك الحق فهو معذور غير اثم وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف وجوب النظر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم معذب واحتج بان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وهؤلاء الكفار واهل الالهواء من اهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق ولازموا عقائد هم خوفاً من الله سبحانه اذا انسده عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى ورحمته تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعاً عن المجتهدين في الاحكام الشرعية \* قال العنبري الايات في مسائل الاصول متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ان اراه اوفق بكلام الله تعالى وكلام رسوله واليق بعظمة الله وايات دينه فكانوا معذورين \* وكان يقول في مثبتى القدر هؤلاء عظموا الله وفي نفاة القدر هؤلاء زهوا الله \* وهذا كله باطل بادلة سمعية ضرورية فانما كان يعلم ان الرسول عليه السلام امر بالصلوة والزكاة نعم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم

فالحاصل ان الحق  
في موضع الخلاف  
واحد او متعدد  
فنحننا الحق واحد

على اصرارهم على عقائدهم وذلك قائل جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقته  
ويعذبه ونعلم يقينا ان المعاند العارف بما يقل وانما الاكثر مقلده اعتقدوا دين آبائهم ولم يعرفوا  
معجزة الرسول وصدقه \* والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تعالى \* ذلك ظن الذين  
كفروا \* فويل للذين كفروا \* وذلك ظنكم الذي ظنتم بربكم اريدكم \* انهم الايظنون \*  
ويحسبون انهم على شيء \* في قلوبهم مرض \* وعلى الجملة ذم المكذبين من الكفار بما  
لا ينحصر من الكتاب والسنة \* وقولهم انه تكليف ما ليس في الوسع فاسد لانه اقدرهم على  
اصابة الحق بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين  
نبهوا الغفول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل \* وما قاله  
العبري يبطل بالاجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع  
الصحة معهم وتشديد الانتكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع \* ورفع  
الاثم في المجتهات الفقهية انما كان لان المعقود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه  
فان المطلوب هو العلم ولم يحصل \* والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول  
الدين ظاهرة متوافرة فلا يعذر احد فيها بالجهل والغفلة قوله ( وقال بعض الناس ) الى  
آخره \* اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل  
الاجتهاد ام لا \* فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني  
والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابن هذيل والجبائي وابي  
هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى  
كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهؤلاء  
يسمون المصوبة \* وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم يكن حكم معين في الحادثة قد وجد منها  
مالو حكم الله تعالى منها بحكم للاحكام الابيه وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل  
واحد من الجملة احق \* وفسر الغزالي هذا القول بان الله تعالى في الحادثة حكما معينا عندهم  
اليه يتوجه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا  
وان اخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى ما كلف به فاصاب ما عليه \*  
وذهب كل من قال المجتهد يخطئ او يصيب مثل اصحابنا وامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي  
اهل الحديث كعبدالله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليهم  
اشار الشيخ بقوله واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان الله تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد  
فيها \* ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل وانما هو مثل  
دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلن عثر عليه اجران وان اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد  
لاجل سعيه وطلبه \* وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف باصابته خلفائه  
وغرضه فلذلك كان معذورا وما جورا وهو قول عامة الفقهاء \* وذهبت جماعة الى ان  
عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الاثم تخفيفا \*

وقال بعض الناس وهم  
المعتزلة الحنوف  
متعددة وكل مجتهد  
مصيب فيما أدى اليه  
اجتهاده ثم اختلف  
من قال بالحقوق فقال  
بعضهم باستوائها  
في المنزلة وقال عاتم  
بل واحد من الجملة  
احق واختلف اهل  
المقالة الصحيحة فقال  
بعضهم ان المجتهد اذا  
اخطأ كان مخطئا  
ابتداء وانتهاء وقال  
بعضهم بل هو مصيب  
في ابتداء اجتهاده  
لكنه مخطئ انتهاء  
فيما طلبه وهذا القول  
الاخر هو المختار  
عندنا وقد روى ذلك  
عن ابي حنيفة رحمه  
الله انه قال كل مجتهد  
مصيب والحق عند  
الله تعالى واحد ومعنى  
هذا الكلام ما قلنا

ومنهم من قال ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء  
القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم لعموض الدليل وخفائه وهو قول ابى بكر الاصم وابن  
عليه واليه مال الشيخ ابو منصور على ما ذكر في الميزان \* والى هذا القول مال بشر المريسي  
الا انه قال المخطئ فيه اثم غيره مذكور كما في سائر القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل  
المذاهب على ما ذكر في عامة نسخ الاصول فالشيخ بقوله اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء  
وانتهاء يعني كان مخطئا في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده اشار الى القول الرابع \* وبقوله  
هو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ في ما طابه وهو الحكم في الحادثة  
اشار الى القول الثاني واختاره \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله قال قوم اذا لم يصيب  
المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال علماءنا كان  
مخطئا للحق عند الله تعالى مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كما انه اصاب  
الحق عند الله تعالى \* قال بلغنا عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف من خالد السمعي وكل  
مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله \* ثم قال  
فصار قولنا هذا القول الوسط بين القلوي والتقصير قوله ( احتج من ادعى الحقوق ) وهم  
المصوبون بان المجتهد قد كلفوا صابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي بقوله  
تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* كان ذلك تكليفا باصابتهم الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال  
والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال والخطأ فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي  
مكلفون باصابتهم الحق \* ولا يتحقق ذلك اى التكليف باصابتهم بالنظر الى وسعهم الابان يجعل  
الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابتهم لعموض  
طريقه وخفاء دليله فكان التكليف باصابتهم حينئذ تكليف مالم يسع في الوسع واذ كان كذلك  
وجب القول بتعدد الحق \* تحقيقا بشرط التكليف باصابتهم الحق او القدرة عليها تثبت به  
فلا يتحقق التكليف بدونه \* كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة  
الاشتباه وجماعات الجهاد كماها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى \* فايما تولوا فثم وجه الله \* حتى  
لو صلى كل واحد الى جهة تادى عنهم الفرض جميعا \* ولا تادى الفرض عنهم اى لا يسقط  
الا باصابتهم المأمور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم يصبر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم  
لما تادى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطاهم بيقين \* وانما عين هذا الوجه لانه ليس  
يتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطاهم من كل وجه فاما من وقع يمينه او يساره الى جهة الكعبة  
في تحريمه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء من وجهه وهو العذار  
وهذا امر الشافعي رحمه الله باعادة صلوة من استدبر الكعبة في تحريمه ولم يأمر باعادة صلوة  
من توجه الى جهة اخرى \* وقوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سؤال يرد عليهم وهو ان القول  
بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرم والصححة والفساد في شئ واحد  
يلزم ان يكون متروكا التسمية عمدا حلالا او حراما او قليلا النبيذ حلالا او حراما النكاح الاولى صحيحا

احتج من ادعى  
الحقوق بان المجتهدين  
جميعا لما كلفوا صابة  
الحق ولا يتحقق ذلك  
على ما في وسعهم الا  
ان يجعل الحق متعددا  
وجب القول بتعدد  
تحقيقا بشرط  
التكليف كما قيل في  
المجتهدين في القبلة انهم  
جعلوا مصيبين حتى  
تادى الفرض عنهم  
جميعا ولا يتأدى  
الفرض عنهم الا  
باصابتهم المأمور به مع  
احاطة العلم بخطاهم من  
استدبر الكعبة ووجاز  
تعدد الحقوق في  
الخطو والاباحة عند  
قيام الدليل كما صح  
ذلك عند اختلاف  
الرسول وعلى اختلاف  
الزمان فكذلك عند  
اختلاف المكلفين  
ومن قال باستواء  
الحقوق قال لان دليل  
التعدد لم يوجب  
التفاوت

وقاسدا وذلك محال \* فقال وجازت تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يعني يجوز ان يكون الحق متعدد بان كان الحظر حقا والاباحة حقا ايضا في شئ واحد \* عند قيام الدليل على التعدد \* كما صح ذلك اى التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه \* وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين \* فكذلك عند اختلاف المكلفين اى فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق آخر \* الا ترى ان المية اباحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والمنكوحه احدثت للزوج وحرمت على غيره \* والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج واصلت لغيره فيجوز ان يثبت اباحة النيبذ في حق مجتهد وحرمنه في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين \* وهذا لان الله تعالى ابتلى عباده بهذه الاحكام ليمتاز الخبيث من الطيب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لا اختلاف احوال الناس فيجوز ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضا لان دليل التعدد هو التكليف باصابة الحق للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد حقا في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلامر جمع قوله ( ووجه القول الاخر ) وهو ان واحدا من الجملة احق وهو القول بالاشبه ان استواء الحقوق يقطع التكليف اى يؤدي الى سقوط التكليف ببذل الجهود في الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء يمكن في اتعاب النفس واعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كالمصلي في جوف الكعبة يختار اى جهة شاء من غير بذل مجهود واجالة تفكير لكن الفريق الاول يقولون انما يلزم هذا لو كان ما ذهب اليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم بحقية ما ادى اليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وبعدما اجتهد لا يجوز له الاختيار ايضا لازما ادى اليه اجتهاده هو الحق في حقه دون ما ادى اليه اجتهاد غيره \* ولهذا لم يذكره القاضي الامام في التقويم وعبارته فيه والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى ان الله سوي بينها بطلت مراتب الفقهاء وسوى البازل كل جهده في الطلب المبلى عذره بادق طلب قوله ( وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر ) يعنى لو ثبت استواؤها في الحقيقة بطلت دعوة المجتهد غيره من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوى بساطها لان المقصود منها اظهار الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي ان يقول لصاحبه ان ما اعتقده حق فلازمه اذ افضل لمذهبي على مذهبك \* الا ترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لما ثبت الحقية على السواء \* ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوايد اخر كتبين الترجيح عند تساوى الدليلين في نظر المجتهد حتى يجزم بالنقي او بالاثبات \* اوتيين التساوى حتى يثبت له الوقف

ووجه القول الآخر  
ان استوائها يقطع  
التكليف لانها اذا  
استوت اصيبت  
بمجرد الاختيار من  
غير امتحان وسقطت  
درجة العلماء وبطلت  
الدعوة وسقطت  
وجوه النظر الا ترى  
ان الاختلاف في  
اختيار وجوه كفارة  
اليمين باطل وان  
اختياره بمجرد العزيمة  
صحيح بل تأمل فلذلك  
وجب القول بان  
بعضها احق ووجه  
قولنا ان الحق واحد  
ان المجتهد يصيب مرة  
ويخطئ اخرى

قال الله تعالى ففهمناها  
 سليمان وكلا آتينا حكما  
 وعلما واذا اختص  
 سليمان صلوات الله  
 وسلامه عليه بالفهم  
 وهو اصابة الحق  
 بالنظر فيه كان الآخر  
 خطأ وقال النبي عليه  
 السلام لعمر بن  
 العاص احكم على  
 انك ان اصبحت فلك  
 عشر حسنات وان  
 اخطأت فلك حسنة  
 وقال ابن مسعود على  
 حكم الله فلا تنزلوهم  
 ان اصبحت فمن الله  
 وان اخطأت فمني  
 ومن الشيطان والله  
 تعالى ورسوله منه  
 بريثان وقال النبي  
 عليه السلام اذا  
 حاصرتم حصنا  
 فارادوكم ان تنزلوهم  
 على حكم الله فانكم  
 لا تدرون ما حكم الله  
 فيهم وهذا دليل على  
 احتمال الخطاء ولان  
 تعدد الحقوق تمتع  
 استدلالا بنفس الحكم  
 وسببه اما السبب فلانا  
 فلن ان القياس تعديبة  
 وضع لدرك الحكم

او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح \* وكالتفرين في الاجتهادوا كتساب الملكة على استثمار  
 الاحكام من الادلة وتشخيص الخاطر وتبيين المستمعين على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم الى  
 طلب مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب واذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوة سقوط  
 المناظرة لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف  
 عند استواء الكل في الحقيقة بقوله الاترى ان الاختلاف اى المناظرة \* في اختيار وجوه كفارة  
 اليمين اى اختيار احد انواع كفارة اليمين باطل لان كل واحد منها حق وليس احدها حق  
 من الباقي فلم يكن للاختلاف والاجتهاد فيه فائدة \* وان اختاره اى اختيار احد الوجوه  
 بمجرد القصد الذى انضم اليه الفعل صحيح \* بل تأمل اى بلا اجتهاد فيه \* واحتج القاضى  
 الامام لهؤلاء بان المجتهدين ما اجتهدوا الا لاصابة ما يشهد النصوص بالحقية خلفا عن شهادة  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم الى حكم واحد  
 ما ترى بين اعدادهم اختلافا بالاختلاف احوالهم كالمرض والسفر والغناء والفقرو نحوها  
 فالاجتهاد يجب ان يكون كذلك وكان يقتضى هذا ان يكون الحق واحدا في حق الكل الا انا  
 تركنا القول به ضرورة ان لا يصيروا مكافين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة ترتفع باثبات  
 نفس الحقية لفتواهم فيبقى الواحد احق بناء على اصل الشريعة الثابتة بالوحي قوله  
 تعالى \* ففهمناها سليمان \* دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان عليهما السلام احدهما  
 صاحب حرث وقيل كان كرمهما قد تلت عناقيدهما والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث  
 ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم يتبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما  
 مستويتين فقال سليمان عليه السلام غير هذا اوفى للفرقيين ينطلق اهل الحرث بالغنم  
 فيصيرون من البائس ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كيلة نفشت فيه  
 دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت  
 فاخذ الله عز وجل عن ذلك بقوله \* وداود وسليمان \* اى واذا كرمهما \* اذ بدل اشتمال منهما  
 يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم \* النفس ان ينتشر الغنم بالليل ترعى بلراع من حد  
 دخل وضرب جميعا \* وكنا الحكمهم شاهدين لم يفت عنا من امرهم شئ وجع الضمير لانه  
 ارادهما والنحاة يمين اليهما اواريد به التثنية \* ففهمناها الهاء ضمير الحكومة المدلول عليهما  
 بقوله \* اذ يحكمان في الحرث \* وكلا \* اى وكل واحد منهما \* اتينا حكما فصلا بين الخصوم \* وعلما  
 بامور الدين \* ووجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان  
 خلافه ولما جاز لداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية ومن عليه  
 وكالمنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود  
 قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير ما فهم سليمان عليهما السلام \* ولا يقال كان  
 ما قضى به داود جائزا وما قضى به سليمان افضل فلذلك اختصه بالفهم \* لانا نقول لو كان ذلك  
 من داود ترك الافضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان الاقليات على رأى من هو اكبر منه

اذا كان صحيحاً في نفسه غير مستحسن خصوصاً على الاب النبي كذا قيل \* واعترض الغزالي  
 على التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح انها حكماً بالاجتهاد ومن العلماء من يمنع اجتهاد الانبياء  
 عقلاً ومنهم من منع سمعاً ومنهم من اجازوا حال الخطاء عليهم فكيف ينسب الخطأ الى داود  
 عليه السلام ومن: ابن يعل انه قال ما قال عن اجتهاد \* والآية على نقيض مذهبكم ادل لانه  
 قال \* وكلا آيتنا حكماً وعلماً والخطأ يكون ظلماً وجهلاً لا حكماً وعلماً من قضي بخلاف حكم الله  
 تعالى لا يوصف بانه حكم بحكم الله تعالى وان الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لا سيما في معرض  
 المدح والثناء \* والجواب عنه اننا قد دللنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالقل ايضاً وقد بينا  
 فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطاء عليهم في اجتهادهم جائز ان لم يجز تقريهم على  
 الخطأ \* وليس في قوله عز وجل \* وكلا آيتنا حكماً وعلماً انه اتى كل واحد منهما حكماً وعلماً  
 فيما حكم به في تلك الحادثة فيجوز ان يكون المراد به اتا العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام  
 في نفس الامر والخطأ في مسألة لا يمنع اطلاق القول بانه اتى حكماً وعلماً لا نبي الخصم حجة  
 \* عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص افض  
 بين هذين قال افضي وانت حاضر قال نعم قال على ماذا افضي قال على انك ان اجتهدت فاصبت  
 فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة \* وفي حديث آخر اذا اجتهد الحاكم فاصاب  
 فله اجران واذا اجتهد فخطأ فله اجر واحد ففيهما دليل على ان في الاجتهاد خطأ وصواباً  
 حيث صرح بذلك الخطأ وبتفاوت الاجرو وفي حديث طويل رواه محمد بن ابي حنيفة عن علقمة  
 عن عبد الله بن يزيد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا حاصرتم اهل حصن او مدينة  
 فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الأئمة في المبسوط وفي هذا اللفظ دليل  
 على ان المجتهد يخطئ ويصيب فانه قال فانكم لا تدرين ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيباً  
 لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لا محالة \* فان قيل \* فقد قال ولكن اتزلوهم على حكم ثم احكموا فيهم  
 بما رأيتم ولولم يكن المجتهد مصيباً للحق لما امر بانزالهم على حكمنا فانه كان لا يأمر بالانزال  
 دلي الخطأ وانما كان يأمر بالانزال على الصواب \* قلنا \* نحن لا يقول المجتهد يكون مخطئاً  
 لا محالة ولكنه على رجاء من الاصابة وهو اتى بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لانه  
 يكون مصيباً بالاجتهاد لا محالة وفائدة ذلك انه لا يمكن فيه شبهة الخلاف اذا اتزلوا على حكمنا  
 وحكمنا فيهم بما رأينا ويتمكن ذلك اذا اتزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب  
 \* والدليل المعتمد عليه في هذه المسئلة اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثر واشاع  
 وتكرر ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعاً منهم على ان الحق من اقاويلهم  
 ليس الا واحداً في ذلك ماروي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما انهم خطوا ابن عباس  
 رضي الله عنهم في ترك القول بالعدل وخطاهم ابن عباس في القول به وقال من باهلني باهله  
 ان الله تعالى لم يجعل وفي رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفين  
 وثلاثاً \* ومنه ماروي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلاله برأي فان يكن  
 صواباً فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان وعن عمر

رضى الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر رضى الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب الحق ولكنه لم يأل جهدا \* وعنه انه قال لكتابه ا كتب هذا مارأى عمر فان كان خطأ فنه وان كان صوابا فمن الله \* وعن علي رضى الله عنه في المرأة التي استحضرها عمر فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا ترى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطأ وان لم يجتهدا فقد غشاك ا ترى عليك الدية نعى الغرة \* وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال في المفوضة اقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فنى ومن الشيطان \* وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال الا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب غير ذلك من الوقائع \* واعترض على هذه الحجة بانه قد يكون الخطئة فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف فيه نصا او اجاعا وحينئذ لا يتهض حجة \* واجيب بان الخطئة وقعت في المسائل الاجتهادية التي لا نص ولا اجاع فيها ولا تقصير في مجتهد من الصحابة والواجب التأنيم وهو باطل \* ثم استدل الشيخ رحمه الله على امتناع تعدد الحقوق بنفس الحكم وسببه وهو القياس الثابت بالاجتهاد \* اما السبب فلانا قد بينا ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم فقوله وضع خبر بعد خبر اى القياس لتعدية حكم النص الى ما لانس فيه وانه وضع مدر كالحكم النص لامثبات الحكم ابتداء ولهذا حدبانه ابانة مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع \* فاليس بتعدد لا تعدى متعدد ايعنى حكم النص اذالم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان تعدى متعددا \* لانه اى التعدية بصفة التعدد يصير تغيير الحكم النص اذالم يكن حكمه متعددا \* فيوجب ذلك اى تعدد الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه ليثبت تعدده في الفرع بالتعدية \* وهذا اى كون الحق متعددا في النص خلاف الاجاع فانهم اجعوا عند تعارض النصين في الحظر والاباحة او النفي والايجاب على ان الحق واحد منهما وان العمل لا يجب بهما جعيل يجب الوقف الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او يعرف التارخ فيكون الاحرنا سخا الاول واذا تعذر تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبنية عليها \* ثم استوضح ما ذكرانه تغيير بقوله الا ترى انالوتوهمناه اى النص \* غير معلول اى غير معلل \* وذلك اى التعدد \* واعترض عليه بان ما ذكرتم غير لازم فان الحكم تعدى الى الفرع من الاصل متحدا غير متعدد ولكن التعدد فيه باعتبار تعدد الاصل فان اصل كل مجتهد في الفرع المختلف فيه غير اصل خصمه فان من جوز بيع الجص متفاضلا اعتبره بالذروع ومن لم يجوزه اعتبر بالخطئة والجواز وعدم الجواز في الاصلين ثابتان بلا خلاف وتعدى كل واحد من الحكمين الى الفرع من غير تغيير وتعدد فيه ولكن التعدد حصل بتعدد الاصل وانما يلزم ما ذكرتم ان او اعتبر الفرع كل واحد من الخصمين باصل واحد بان اعتبره المجوز بالخطئة كما اعتبر غير المجوز بها او اعتبره غير المجوز بالذروع كما اعتبره المجوز به وذلك ممنوع قسبن بهذا

فاليس بتعدد لا تعدى  
متعدد الا انه يصير تغييرا  
حينئذ فيوجب ذلك  
ان يكون الحق متعددا  
بالنص بعينه وهذا  
خلاف الاجاع الا  
ترى لوتوهمناه غير  
معلوم لم يكن حكمه  
متعددا وذلك مما  
يحتمله صيغته يقين فلا  
تعدد بالتعليل وفيه  
تغيير وبصير الفرع به  
مخالفا للاصل واما  
الاستدلال بنفس  
الحكم فهو ان القطر  
والصوم وفساد  
الصلوة وصحتها  
وفساد السكاح وصحته  
ووجود الشيء وعدمه  
وقيام الحظر والاباحة  
في شئ واحد تستحيل  
اجتماعه ولا يصلح  
المستحيل حكما شرعيا

ان في هذا الاستدلال اشتباها او اما الاستدلال بنفس الحكم فظاهر \* في شيء واحد يستحيل اجتماعه  
 اي اجتماع المذكور يعني في زمان واحد في حق شخص واحد وذلك لان القياس حجة في حق  
 الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت  
 بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة في حق كل واحد  
 \* الا ترى ان المقلد لو استفتى احد المجتهدين لافتاء بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع  
 في حق الجميع ولو استفتى الاخر لافتاء بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة  
 مجتمعين في حق شخص واحد في زمان واحد وهو مستحيل \* بخلاف اجتماع الحظر والاباحة  
 في الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا يتعداه والحرمه مختصة بغير المضطر فلا يكون اجتماعا  
 في حق شخص واحد \* قال القاضي الامام رحمه الله لو كان الحق متعددا لجاز الذي يعمل  
 باتباع العلماء ان يختار من كل مذهب ماتهوا ونفسه كان الله تعالى لما ثبت الكفارة في باب  
 اليمين انواعا كان للعبد الخيار بينها على ما يهواه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطال الحدود وشرع  
 طريق الاباحة وبنى الدين على الهوى والله تعالى ما نهج الدين الاعلى دليل غير الهوى من  
 نص ثابت بوحى او قياس شرعى فن جعل الحق حقوقا اثبت الخيار للعالمى يهواه ومن قال  
 الحق في واحد الزم العالمى ان يتبع اماما واحدا وقع عنده بدليل النظر انه اعلم ولا يخالفه في شيء  
 يهوى نفسه \* فان قيل \* ليس القياس ان اذا تعارضت للمجتهد الخيار يعمل باليهما شاء  
 قلنا نعم ولكن لا يهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق في احدهما ويلزمه العمل به ولم يبق  
 قبله لله تعالى دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه فزيمه العمل بها لانها من حجج الشرع في هذا  
 الموضوع فاذا عمل باحدهما لزمه الاعراض عن الاخر الا بدليل يدل على الحقيقة فيه \* فان قيل  
 لو كان الحق واحدا لوجب اتباع الخطأ لانه قادم الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد  
 وهو باطل باستحالة الامر باتباع الخطأ \* قلنا لا نسلم استحالة الامر باتباع الخطأ عند  
 تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيهما نص او اجماع ولم يطلع عليه اجتهاد بعد است فراغ  
 وسعه في الطلب كان ما موراً باتباع ظنه مع انه خطأ حقيقة لوجود نص على خلافه ففرقنا  
 ان الخطأ جائز الاتباع في الفروع عند ظن الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق  
 قوله ( وصحة التكليف تحصل بما قلنا ) جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد  
 من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع \* فقال صحة  
 التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء يعني انما لم يصح  
 التكليف اذا كفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق ولم يكفوا بها اما لعدم الدليل عليه  
 او لخفاؤه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجروا وان  
 اخطأوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق  
 فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع \* وهذا من امر خداه به بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد  
 الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب متمثلا الامر ولكن من  
 وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه وانتهاء لظفره بالفرس والباقون مصيبون ابتداء لبذل

وصحة التكليف  
 يحصل بما قلنا  
 من صحة الاجتهاد  
 واصابته ابتداء وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله  
 في مدعى الميراث اذا  
 لم يشهد شهوده انا  
 لانعم له وارثا غيره  
 اني لا اكفل المدعى  
 وهذا شيء احتاط به  
 القضاة وهو جور  
 سماه جورا وهو  
 اجتهاد لانه في حق  
 المطلوب ما يل عن  
 الحق وهو معنى  
 الجور والظلم وقال  
 محمد رحمه الله  
 في المتلائين ثلاثا ثلاثا  
 اذا فرق القاضي  
 بينهما نفذ الحكم وقد  
 اخطأ السنة



جهدهم في الطلب وامثال الامر لانتهاه حرمانهم عن اصابة الفرس فكذا ههنا قوله  
 (وقال ابو حنيفة) لي آخره لما زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة رجه الله كان على مذهبه استدلالا بما  
 نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ رجه الله ان يكون ذلك مذهبا له واقام الدليل  
 على ان المذهب عنده ان المجتهد يخطئ ويصيب \* فقال وقال ابو حنيفة في مدعى الميراث  
 اذا لم يشهد شهوده انا لانعلمه وارثا غيره يعني شهدوا ان المدعى هذا وارث فلان الميت  
 ولم يقولوا لانعلمه وارثا غيره \* اني لا اكفل المدعى يعني لا اكفه باعطاء الكفيل اذا سلمت  
 المال اليه \* وهذا اي اخذ الكفيل شي احتياط به القضاة وهو جور \* سماه اي اخذ الكفيل  
 بطريق الاجتهاد جورا \* وهو اجتهاد الواو للحال اي مع ان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد  
 وهو ان القاضى مأمور بالنظر بما يظهر للميت وارث آخر فياخذ كفيلا من الحاضر  
 نظر الغائب كالمثقف اذا رد النقطة على صاحبها يأخذ كفيلا منه احتياط فلو كان الحق متعددا  
 عنده لم يكن لتسميته الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدات  
 واحد \* ولما كان لقاتل ان يقول الحق وان كان واحدا في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب  
 في حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية ما ثبت بالاجتهاد جورا اشار الشيخ الى  
 الجواب في الدليل فقال انما سماه جورا لانه اي القاضى الذى امر باخذ الكفيل احتياطا  
 في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق وهو عدم تكليف المدعى باعطاء الكفيل  
 لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالجملة وحق الاخر موهوم فلا يجوز تأخير حق الحاضر لآخر  
 موهوم لامارة عليه \* ومسئلة النقطة فيما اذا دفعتها بالينة لان حق الحاضر ليس ثابت  
 ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعتها بالينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح  
 من الرواية \* وهو معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده \* والظلم يعني  
 ان كان المراد من الجور الظلم على معنى انه ياخذ الكفيل عن المدعى ظالم في حقه فهو بمعنى  
 الميل ايضا لان الظلم وضع الشئ في غير موضعه فاذا كلفه القاضى باعطاء الكفيل جبرا  
 والحق على خلافه كان ذلك وضعا للشئ في غير موضعه وكان ميلا عن الحق \* وقال محمد  
 يعني ذكرا محمد رجه الله في المبسوط في المتلاعنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق  
 القاضى بينهما ان الفرقه جائزة وان حكمه ينفذ عندنا وقد اخطأ السنة اي الطريقة المسلوكة  
 في الشرع في هذا الباب فقد حكم اصحابنا بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضاء القاضى ثم اطلقوا  
 اسم الخطاء عليه فعرفنا ان الاجتهاد قد يقع خطأ عندهم وان كان جائز العمل به \* فان قيل \*  
 كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما قال زفر والشافعى رجهما الله لانه حكم بخلاف  
 الكتاب والسنة فان العان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص باطل  
 كالمحكم بشهادة ثلاثة نفر في حد الزنا \* فلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد ينفذ كالمحكم  
 بشهادة الحدود في القذف وذلك لان تكرار العان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات  
 العان لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع كاعلاء في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضى وادى

ودليل ما قلنا من المذهب لاصحابنا في ان المجتهد يخطئ ﴿ ٢٦ ﴾ ويصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان يحصى

اجتهاده الى هذا الطريق نفذ حكمه ولا نسلم ان قضاؤه مخالف للنص لان اصل الفرقه ومحلها غير المذكورين في النص وهذا الاجتهاد في محل الفرقه فان من ابطال هذا القضاء يقول لاتفق الفرقه وان اتت المرأة اللعان بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وان اتت الزوج اللعان وانما يقع الفرقه عنده بلعان الزوج كذا في المبسوط قوله (ودليل ما قلنا من المذهب) يعني الدليل على ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى هاتين المسئلتين المذكورتين مثل مسئله التحري ومثل ما قال محمد رحمه الله في غير موضع من كتبه اذا قضى القاضى برأى نفسه في حادثه اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل وثبت صحته في حق من يخالفه وان كان عند المخالف هذا القاضى مخطئا للحق عند الله تعالى \* ويجوز ان يكون معناه ان على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى الدلائل المذكورة في هذا الباب والاول اظهر \* ثم اجاب عن مسئله الاجتهاد في القبلة التي استدلوا بها على ان كل مجتهد مصيب \* فقال فاما مسئله القبلة الى آخره يعني لان نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لامحالة بل المجتهد فيها يخطئ ويصيب كثير من المجتهدين استدلوا بالمسئلة المذكورة في الكتاب \* ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيبا لامحالة لوجب على المخطئ اعادة الصلوة بعد ما تبين خطأه بيقين كالمو صلى في ثوب نجس على ظن انه طاهر \* فعرض للجواب بقوله \* واما قوله اي قول من ادعى الحقوق ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته وجواب اما محذوف من حيث المعنى والتقدير اما قوله ان المخطئ لا يعيد صلوته فلا يصلح دليلا على ما ادعاه \* لانه اي المجتهد في القبلة او المأور بالتوجه الى الكعبة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة لانها ليست في وسعه لانتقطاع الادلة بالكعبة عند الاشتباه \* بل كلف طلبه اي طلب الكعبة بتأويل البيت على رجاء الاصابة \* لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة وان تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكفر الا ترى ان عينها كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن قبله وقد ينتقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الغيبة ومن جهتها الى ما يقع عليه التحري عند الضرورة والى اي جهة توجهت الدابة او السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة ثبت ان عينها ليست بمقصودة وانما المقصود وجهه الله تعالى اي رضاه بدليل قوله عن ذكره فائما تولوا فتم وجهه الله \* واستقبال الكعبة ابتداء كما كان استقبال بيت المقدس ابتداء \* فاذا حصل الابتداء في حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجهه الله سبحانه في هذا التوجه \* سقطت حقيقة اي حقيقة التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالى بفوات الوسيلة وصار التوجه الى جهة التحري عند الاضطرار كالتوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول المقصود فلذلك لم يجب الاعادة \* ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الا ترى ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد لامن صفات ما هو الحق حقيقة ونحن نساعدكم

واما مسئله القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان التحري يخطئ ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا فمن علم منهم حال امامه وهو مخالفه فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبله لما فسدت ولما كفوا التحري والطلب كالجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة واما قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لا يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وانما المقصود وجهه الله تعالى واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجهه الله سقطت حقيقته الا ترى ان جواز الصلوة

وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب ثبت ان مسئله القبلة ومسئلتنا سواء (على)

على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في سائر الاحكام  
سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة قوله ( وهذا  
عندنا ) اي ما ذكرنا ان المتحرى لم يكف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا  
\* فاما عند الشافعي فالمتحرى كلف اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه بان  
استدبر الكعبة وجبت عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا  
\* اخرج الشافعي رحمه الله في ان الامر بالتوجه الى الكعبة في حق الغائبين عنها وانقطاع  
دليل العيان ثابت على تحقيق الاصابة يقينا بان طريق الاصابة مما توقف عليه لو تكلف العبد  
لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفية جهات الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحا  
لامسقطا اصلا في حق الامر متعلقا بالاصابة حقيقة فتى ظهر الخطاء يقيناً لمت الاعادة كالعمل  
بالرأى ابيح بشرط ان لا يخالف النص وعذر في العمل به وان لم يتحقق عدم النص ولم يتكلف  
كل التكليف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فابح العمل بشرط انه ان ظهر  
نص بخلافه فسد عمله \* واصحابنا رحمهم الله بنوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة عنها على  
الدلائل المعتادة التي ليس فيها كثير حرج لاعلى ما ليس بعتاد ولا ما موربه بالشرع من علم  
الهندسة وكيفية تركيب السماء \* والارض والدلائل المعتادة من الشمس والنجوم لاتوصلنا  
الى حقيقة الكعبة بل هي مطمعة فسقط الخطاب باصابة الحقيقة لقصور الحجية ولزومه العمل  
بالتوجه الى جهة فيهار جاء اصابة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحارب المنصوبة واخبار  
الناس عن هذه الادلة ووجب العمل برأى القلب وهذا الرأى لا يوصله الى الجهة الظاهرة  
حال ظهور الشمس والمحارب سقط اصابة تلك الجهة ولزومه التوجه الى جهة فيها رجاء  
اصابة المحارب الظاهر فاذا عمل بذلك القدر صار مؤتمرا بالامر فلا يقع عمله فاسدا بترك ما ترك  
لانه لو لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به وعمل بالرأى بخلافه لانه كلف العمل  
بالرأى بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه ما يناله حالة الحاجة الى العمل به لو لا تقصير  
منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل به حال حاجته هذه الا ترى ان زوال  
هذا الجهل مقرون بمعنى يوجد منه لا يتبدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطأ في باب القبلة  
فيتبدل به حال الدليل بزوال الغيم وظهور النجم وذلك امر سماوى يتبدل به حال الدليل فكان  
ورائه نزول نص بعدما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى نقول فيمن اجتهد وتوضأ بماء  
ثم تبين انه نجس انه يعيد الصلوة وكذلك الثوب لان طريق العلم بتلك النجاسة الخبر كافي للمسئلة  
الاولى ولتقصور منه في طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه في موضعه لا ينفعه في هذا  
الموضع فلا يبقى الا النجم كذا في التقويم \* فان قيل \* ما ذكرتم من الدليل معارض بان النبي  
عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله \* اصحابي كالنجوم باهم اقتدتم  
اهتديتم \* مع اختلافهم في احكام تقيا واتبانا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى  
\* وبالا جاع فان الصحابة اختلفوا في المسائل وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا

وهذا عندنا وعند  
الشافعي رحمه الله  
كلف المتحرى اصابة  
حقيقة الكعبة حتى  
اذا اخطأ اعاد صوته

بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم لبعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ لانكره لانكار المنكر واجب \* وبان الحق لو كان واحدا لصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله الميرسي والاصم وابن علية \* قلنا \* لانسب ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى لانه كما صح ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح له ما حى اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجاما مقلدا كان او مجتهدا اذا المراد من الاهتداء هو الاتيان بما يجب \* ولان الاقتداء باحدهم اذا كان اهتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاهتداء وقد ذكرنا انهم اطيعوا على تحطية بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا اهتداء \* واما قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم واما بقي التعظيم وترك الانكار لانهم اجتمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار حينئذ \* وقولهم لو كان الحق واحدا لصب عليه دليل قاطع فاسد اذا لامع من ان يكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالادلة الظنية لنيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع انه منقضى بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة القطعية \* واما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطاء من الصواب قوله (فاما من جملة) اى المجتهد اذا اخطأ مخطئا ابتداء وانتهاء اى مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد اخرج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر الخطأ مطلقا والخطأ المطلق ما هو الخطأ ابتداء وانتهاء \* قالوا والاجتهاد المؤدى الى الخطأ لا يجوز ان يكون مأمورا به كالرجل المأمور بدخول بلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقول انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولا انه كان مأمورا بقطعها \* قالوا واما الزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقديره صواب كما يلزمنا العمل بالنص على تقديره غير منسوخ ومتى ظهر انتساخه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس ثم روى له نص بخلافه حتى تبين خطأه يقيما بطل ما مضى بقياسه \* وكذلك من حضرته الصلوة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما فانه يستعملهما على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل وما روى من اطلاق الاصابة على المجتهدين جميعا فعلى ما ذالم يتبين وجه الخطأ واشتبه فان الواجب عند الاشتباه العمل باى قياس كان فيكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا ما لم يتبين خطأه \* قالوا وهكذا تقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا ان صلوة كل واحد منهم جائز حتى يتبين عليه خطأه فحينئذ نأمره بالامادة قوله (ولقول النبي عليه السلام في اسارى بدر) استشار النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر رضى الله عنهما في اسارى بدر فقال ابو بكر رضى الله عنه قومك واهلك استان بهم لعل الله يتوب عليهم وخدمتهم فدية تقوى بها على الكفار وقال عمر رضى الله عنه كذبوك واخر جوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء قال النبي صلى الله عليه وسلم الى رأى

فاما من جملة مخطئا ابتداء وانتهاء فقد اخرج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث وقول النبي صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم الاية لو نزل بنا عذاب ما نجح الاعمر

ابى بكر فنزل قوله عز وجل \* ما كان لنبى ان يكون له اسرى \* الى آخر الايات الثلاث فقال النبى عليه السلام \* لو نزل بنا عذاب مانجا الا عمر \* ففيه دليل ان اجتهاد عمر رضى الله عنه كان صوابا وان الاجتهاد الاخر كان خطأ من الاصل لاستجابة العذاب الايم لولا المانع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا في حق العمل لما استوجب به العذاب الايم لوجود امتثال الامر \* وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتب الله في اللوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر \* وقيل ان يحل لهم الغنائم والفداء \* وقيل ان لا يعذب قوم ما لا بعدتأ كيدا للحجة وتقديم النهى ولم تقدم النهى عن ذلك \* ثم بظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه وقال المجتهد يأثم بالخطأ ويعاتب عليه لان استحقاق العذاب الايم دليل الاثم \* ولان الخطأ انما يقع لتقصير في الطلب والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطأ في اصول الدين موجب لللاثم لقصور في الطلب والتأمل \* ويدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجتهدين على سبيل الشهرة تشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما الا يبقى الله زيد بن ثابت \* وقوله من شاء باهله \* وقول عايشة رضى الله عنها ابلغ زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب \* وقول ابان حنيفة رجه الله هذا شئ احتاطه بعض القضاة وهو جور وقول الشافعي رجه الله من استحسن فقد شرع فدل ما ذكرنا ان الخطأ يصلح سببا للاتب والاثم والا لم يكن للتشنيع وجه قوله ( واخرج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص ) فانه عليه السلام لما قال له وان اخطأت فلك حسنة وقال في آخرو ان اخطأ فله اجر واحد والخطأ المطلق لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب في نفس الاجتهاد ومستحق للاجر به وان اخطأ الحق الحقبى \* ويقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما وعلما اخبر انهما جميعا اوتيا من الله علما وحكما بعد ما بين ان سليمان اخضع بفهم ما هو الحق عند الله عز وجل ومعلوم ان الخطأ المحض لا يكون حكما الله تعالى فيثبت ان تأويله انه حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل \* وهذا التمسك انما يستقيم اذا سلم الخصم ان المراد اتيان العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول المراد اتيان العلم والحكم في غيرها كما مر بيانه \* وقال عبدالله كذا روى ان مسروقاً وعلقمة والاسود سبقا بركعتين من صلوة المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الآخر ركعتين ثم جلس فذكر ذلك لعبدالله بن مسعود رضى الله عنه فقال كلا كما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الى فنظر احدهما الى الفائت ولم يكن بينهما قعدة والآخر الى الباقي فقوله كلا كما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنيع مسروق احب الى دل على ان الحق واحد منهما فقلنا اراد باول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده ومن اخره ان الحق الحقبى مع مسروق عنده \* فان قيل \* هذا لا يدل على ان الحق واحد يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه \* قلنا \* هب انه كذلك لكنه لا يخرج من

واخرج اصحابنا  
بحديث عمرو بن  
العاص رضى الله  
عنه ويقول الله  
تعالى وكلا آتينا  
حكما وعلما والحكم  
والعلم انما اريد به  
العمل فاما اصابة  
المطلوب فن احدهما  
وقال عبد الله بن  
مسعود رضى الله  
عنه للمسروق  
والاسود كلا كما  
اصاب وصنيع  
مسروق احب الى  
فما سبقا من ركعتي

ان يكون دليلا على ان كل واحد منهما مصيب في حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وان مذهب عبد الله حيث قال وان اخطأت فني ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما الحق بل اراد ما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه محطى ابتداء وانتهاء ساعدنا في انه محطى للحكم فلا يمكنه حمل قوله كلا كما قد اصاب على انهما اصابا بالحكم فيحمل على انهما اصابا في الاجتهاد \* ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل احد منهم طلب ما عند الله من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص وانه لا يوصله الى الحق الذي هو عند الله تعالى قطعا بلا خلاف ثبت انه لم يؤمر بالعمل به على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه ولكن على تحري الاصابة لان الدليل مطمع في الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه انى ما كلف به وحرم الصواب والثواب في آخره اى ثواب اصابة الحق اما بسبب تقصير منه او بابتداء حرمان من الله عز وجل \* وهذا بمن قاتل الكفار على تحري النصره كان مصيبا في قتاله بمنزلة امر الله تعالى في اعلاء كلمته قتل ام قتل مستحقا للاجر العظيم لانه مصيب لما قاتل على تحري اصابة النصره اصاب اولم يصب وكالرمية اذا نصبوا غير ضافر موا على تحري الاصابة كانوا مصيبين في تحريم الاصابة واذا اخطأ بعضهم الغرض واصاب البعض لم يصروا احد محظنا في تحريمه الاصابة بطريقه ( فان قيل ) خطاؤه في تقصيره في طلب طريق الاصابة لافي قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الرأى ما لو بذل مجهوده كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة ( فلنا ) ان الله تعالى كالم يكلف بما ليس في الوسع لم يكلف بما فيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب على هذه المبالغة في استعمال الرأى حرج عظيم فيصير عفوا ويجب بناء الخطاب على المعتاد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بلا خلاف وهذا بخلاف الاجتهاد في اصول الدين فان المحطى لما عند الله تعالى محطى في حق نفسه ايضا لان الله تعالى دللنا على ما عليه من العلم يقينية في اصل الوضع فلم يجب الخطاء الا بقلة التأمل \* فاما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر رضی الله عنه اى باجتهاده ورأيه يعنى لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطأ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل برأيه واقر عليه بقوله عن ابي بكر \* فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا \* ولما اقر عليه لم يحتمل الخطاء بوجه \* الا ان هذا اى اخذ الفداء كان رخصة \* والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اى العتاب بناء على تقدير بقاء العزيمة \* قال القاضي الامام وتأويل العتاب والله اعلم ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة \* لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسك العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر \* والوجه الاخر ما كان لنبى ان يكون له اسرى قبل الاثنان وقد اثنى يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الفداء لمسك العذاب كذا في التقويم

ولان كل مجتهد يكلف بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب في آخره اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء او افاصة بدر فقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر الصديق رضی الله عنه فكيف يكون خطاء الا ان هذا كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة

قوله ( فالخطي في هذا الباب ) اي في الفروع التي لانص فيها لا يضل \* واخترز به عن الخطي في الاصول فانه مضلل \* وقد اختلفوا في الخطي في الفروع فقيل هو مأجور لما روينا من الحديث \* وقيل هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو محذور في الاصل الا ان حكم الخطر يزول بعد الخطاء فاما ان ينال اجر الصواب ولا صواب فلا كالتأم لا يأنم بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلي \* وقيل هو معاتب مخطأ لما ذكرنا \* وقلنا اذا كان طريق الاصابة ينال فهو معاتب لعلمنا انه ما اخطأ الابتصير من قبله فاما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطأ انما وقع خلفه دليل الاصابة وذلك من الله تعالى والخفي مما لا يدركه كل فهم وكل قلب فان ادراك البصائر على التفاوت كادراك الابصار بحكم الخلقة فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فيما لا يدرك مصيبيها فيما استعمل من الاجتهاد مأجورا \* وما روى من الخطئة والتشنيع فعلى النوع الذي طريقه عند الذي خطأ وشنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصح فانه لاشك ان الاصلح للعبدا صابة الحق واستحقاق الثواب عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصح له وهو واجب له عندهم فلذلك وجب القول باصابة الكل \* وبان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل الله تعالى حق نبي من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واجتساره فالولي ملحق بالنبي عندهم في حق الافضال والاعنام عليه وفي تصويب كل مجتهد الخالق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي ثبت ان القول بالتصويب مبنى على مذهبهم \* واعلم ان القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصح لا محالة فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصح ولكن مبنى التصويب على امرين \* احدهما وجوب الاصلح كما ذكر الشيخ رحمه الله \* والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما فيه حرج فن قال من اهل الاعتزال بالتصويب بناء على وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناء على امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما فيه حرج قوله ( على تحقيق المراد به ) اي بهذا القول بان يراد اصابة الحق الحقيقي واخطاء الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين بالاحق منهم قد يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاءه ولكن الخطي لللاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم يرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق منهم لا باطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق فاما اذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذاهب فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا \* قال صاحب القواطع ولقد تدبرت فرأيت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة وانما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة والزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات اتفقوا

فالخطي في هذا الباب لا يضل ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا فيعاتب وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصح وبان يلحق الولي بالنبي وهذا عين مذهبهم والاختار من العبارات عندنا ان يقال ان المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا وعلى هذا ادركنا مشاغلنا وعليه مضى اصحابنا المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة وبطل الاجتهاد

عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كلية وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم يعتقدوها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكف المجتهد الا في محض ظن بعثر عليه بنوع اماراة ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل المطلوب المجتهد هو الظن ليعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامي وقد يكون بديل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى اصابوها فالما من ينظر اليه من بعد ويظنه سهلا من الامر ولا يعرف الا مجرد ظن يظنه الانسان فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق الاجماع والخروج على الامة وحل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الادلة واسهر واليالهم واتبعوا فكرهم في استخراجها و اظهار تأثيرات ما ادعوا من العلة ثم نهاية امرهم عنده هؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق وضده حق وقولهم وقول مخالفهم سواء فيكون سعيهم شبه ضايغ وثمرته كلاثمرة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تعني كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم \* ويتصل بهذا الاصل اي بيان احكام العلة مسألة تخصيص العلة \* او يتصل بمسئلة تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسألة تخصيص العلة كما سيأتيك بيانه وهذا اي ما شرع فيه

( باب فساد تخصيص العلة )

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لما نفع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب \* وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة بوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام اياه وقصره على الباقي تخصيص \* واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل لان المنتقض لا يصلح ان يكون علة شرعية \* واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك وواحد ابن حنبل وعامة المعتزلة \* وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي واكثر اصحابه \* هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها \* ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فكثرهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادي وابي اسحاق الاسفرايني \* وقيل انه منقول عن الشافعي رحمه الله \* احتج المجوزون بان العلة

( الشرعية )

ويتصل بهذا الاصل  
مسئلة تخصيص

العلل وهذا  
( باب فساد تخصيص

العلل )

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه من

اصحابنا من اجاز

تخصيص العلة المؤثرة

وذلك بان يقول كانت

علتي توجب ذلك

لكنه لم توجب لما نفع

فصار مخصوصا من

العلة بهذا الدليل



الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة يجعل جعل فجاز ان تجعل امارة للحكم في محل ولم تجعل امارة في محل كجاز ان تجعل امارة في وقت دون وقت وتختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر قد يتخلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله عز اسمه في سورة الانفال \* ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله \* فاضربوا فوق الاعناق \* وقد وجدت العلة في حق المرأة بدون القتل وجعل وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمة الخمر والميسر بقوله تعالى \* انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر \* والعلة موجودة في حالة الاكراه مع تخلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان ما يجوز على الشيء او ما يستحيل جوازه عليه لا يختلف باختلاف طرقة ولم يوجد في العلتين اختلاف الطريق فانه في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ما ثبت ان كل واحد منهما علة \* الا ترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على افراده فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة \* وبان خصوص العلة ليس الامتناع ثبوت موجب الدليل في بعض المواضع لما منع يمنع بطريق المعارضة وذلك مما لا يزيد العقل ولا يكون دليل الفساد كفي العلة المحيوسة فان النار علة للاحراق ثم انها لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام ولا في الطلق لما منع وذلك لا يدل على ان النار ليست بحرقرة \* وبما ذكر الشيخ في الكتاب ان تخصيص غير المناقضة \* وانما ذكر هذا لان من انكر تخصيص جعله من باب المناقضة اذ يلزم منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقبة الحظر والاباحة والجواز والفساد في شيء واحد وهو تناقض فقال تخصيص غير المناقضة \* وتقريره ما ذكره القاضي الامام ابو زيد وشمس الأئمة رجهما الله في كتابهما ان تخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجابا وفقها \* اما اللغة فلان النقص اسم لفعل يرد فعلا سبق على سبيل المضادة كتنقض البنيان ونقض كل مؤلف والخصوص بان انه يدخل في الجملة لانه رفع بعد ان ثبت الاترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقص البناء والتأليف \* واما الشرع فلان تخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيها اصلا في تغيران واليه اشار الشيخ لقوله وقد صح الخصوص الى اخره \* واما الاجماع فلان القايسين اجمعوا على ان الاحكام قد ثبتت على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك يكون تخصيصا لا مناقضة ولهذا سماها الشافعي مخصوصة عن القياس ونحن نسميها معدولا بها عن القياس الاترى ان ذلك القياس بقي معمولاً به في غير ذلك الموضع والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع

واحتج بان تخصيص غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لانه بيان انه لم يدخل لانقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة قال ولان المعدول عن القياس بسنة او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له احتمال ان يكون عدم لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون عدم مانع فوجب ان يقبل بيانه

\* واما الفقه فلان الخصم اى المعلن ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ما وجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته فيكون ذلك تناقضا ويحتمل ان يكون عدم الحكم مانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع وهو الخيار المشروط في العقد فاذا ادعى المعلن ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علتي لمانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالب بالبحجة \* فان ابرز ما ناعا صالحا يقبل بيانه اى بيان المعلن لانه بيان احدا محتملين \* والاقصد تناقض اى ظهر انه تناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله علة في هذا الموضع \* او ظهر ان وصفه تناقض لانه لما يظهر لامتناع الحكم عنه مانع كان موجبا وغير موجب وهو تناقض \* ولذلك اى ولاحتمال ان يكون عدم الفساد العلة والمانع لا يقبل من المعلن مجرد قوله خص بديل لاحتمال الفساد اى لاحتمال تعيين جهة فساد العلة بان يعجز عن ابراز المانع اصلا وبين ما لا يصلح مانعا اذ لا بد للمانع من ان يكون اقوى منه او مثله بخلاف النصوص يعنى اذا تمسك في حادثة بعموم نص فاعترض عليه بان حكم هذا العام لم يثبت في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بعموم فالحاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بديل يقبل ولا يطالب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا لخصوص الذي يليق بكلام صاحب الشرع فلم يحتج الى اثباته بديل \* فاما احتمال الفساد في العلة فقامم فلما يثبت دليل لخصوص فيما ادعى انه مخصوص من علته لا ينفى جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال \* ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازة فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا \* لانا نقول الاصل في التخلف هو التناقض قوله (وبنى) اى من اجاز التخصيص \* على هذا اى على جواز التخصيص \* تقسيم الموانع اى موانع الحكم مع وجود العلة وهى خسة حسا وحكما اى في الحسيات والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء \* وذلك اى ما قلنا من الموانع حسا يثبت في الرمي فانه قتل او اصاب ويلزم الرامى احكام القتل والرمي عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله \* فالرامى اذا انقطع وتره اى وتر قوسه وانكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرمي علة بعد تمام قصد الرامى الى مباشرة حتى ان شيئا من حكم الرمي لا يظهر مع هذا المانع من مضى السهم او اصابته شيئا بقوته \* واذا حال بين الرامى وبين مقصده حايط في مسافة مرور السهم يعارض السهم فيمنعه من المرور ويرده عن سنه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انقدر ميالكن الرمي انما يصير قتلا اذا اصاب الرمي بامتداد السهم الى الرمي بقوته وهذا المانع يمنع تمام الامتداد اليه فنع تمام العلة \* وهذا ليس من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم مانع مع وجود العلة وقد عدت العلة في هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة لا للمانع منع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان

ان ابرز مانعا والا فقد تناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله خص بديل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لانها لا يحتمل فسادا وبنى على هذا تقسيم الموانع وهى خسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامى اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه فلم يقع عقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حايط يمنع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه

هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تقيما للتقسيم لانه بناهما على التخصيص \* ومانع يمنع ابتداء الحكم هو ان يصيبه اى يصيب السهم المرمى \* فيدفعه اى المرمى السهم بترس او غيره من درع او جوشن او قباء لان السهم لما امتد اليه واتصل به فقد تمت العلة فكان من حكمه الجرح الذى هو قتل وهذا المانع اعنى الترس ونحوه منع اصل الحكم \* ولا يقال الترس مانع من الاتصال كالحايط فينبغى ان يكون كلاهما من قبيل واحد \* لانا نقول الترس او الدرع متصل بالرمى فكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله بدنه بخلاف الحايط فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحايط بمنزلة اتصال السهم بالرمى فكان قسما آخر \* والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه اى السهم المرمى \* ثم بداويه اى المرمى الجرح فيندمل فالداواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى المداوى الموت فما يقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة \* والذى يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمى فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له كطبع خامس اى زائد على الطباع الاربعة \* فبأمن اى المرمى المصاب \* منه اى من ذلك المرض فى الغالب اى يأمن المصاب من ان يفضى ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل \* فصيرورته طبعا خامسا منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتلا اذ معنى لزومه صيرورته قتلا \* وهو كالاندمال فى التحقيق لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا المبدأ كى القاضى الامام هذا القسم فى اقسام الموانع \* الا ان الجرح الذى هو اثر الرمي لما بقى بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع بالكفاية واحتمل ان يصير قتلا فى العاقبة ولكن الدفع بصيرورته طبعا افضاؤه الى القتل فى الحال فكان مانعا لزوم الحكم وفى اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمى بالكفاية فكان الاندمال اقوى منعا للحكم من صيرورة الجرح طبعا ولذلك جعلهما الشيخ قسامين \* وفى الجملة جعل صيرورته طبعا مانعة من لزوم الحكم مشكلا لانه يقتضى ان يكون نفس الحكم ناشئا ولكنه غير لازم للمانع ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل فففسه غير ثابت فى هذه الصورة كما فى الاندمال فلا يستقيم ان يجعل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعدما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا من اللزوم ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم الرمي الجرح على وجهه لا يقاومه المرمى فيفضى الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمى يصلح مقاوما له فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقد تحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان صيرورته طبعا مانعة لزوم الحكم وهو لا يخلو عن تكلف كاترى قوله ( ومثاله ) اى مثال ما تحقق منه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة الملك الثمن والتمن جميعا ثم اذا اضيف الى حر او مائة يمنع ذلك من اصل الانعقاد لعدم المحل \* واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع بغير اذن مالكة \* منع بمعنى كونه غير مملوك للبايع تمام الانعقاد فى حق الملك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه \* والدليل

فيدفعه بترس او غيره  
والذى يمنع تمام  
الحكم ان يجرحه ثم  
بداويه فيندمل والذى  
يمنع لزومه ان يصيبه  
فيمرض به ويصير  
صاحب فراش ثم  
يصير له كطبع خامس  
فبأمن منه غالبا بمنزلة  
من ضرره الفالج  
فصير مفلوجا كان  
مرضا فان امتد فصار  
طبعا صار فى حكم  
الصحيح ومثاله  
من الشرعيات البيع  
اذا اضيف الى حر  
لم ينعقد واذا اضيف  
الى مال غير مملوك  
للبايع منع تمام  
الانعقاد فى حق  
المالك وخيار الشرط  
يمنع ابتداء الحكم  
وخيار الرؤية يمنع  
تمام الحكم وخيار  
العيب يمنع لزوم  
الحكم

على الانعقاد انه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير لازما ومنعقدا بالاجازة \* والدليل على انه غير تام انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البايع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله وذكروا في بعض الشروح ان بايع مال الغير للمم يكن مالكا للتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا انعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الامل في محل صالح للتصرف وجب ان انعقد تاما معلنا انه انعقد غير تام في حق المالك حلالا بالشبهين \* وذكر القاضى الامام ان اضافة البيع الى مال الغير تمنع التام فانه في حق المالك كانه لم انعقد لعدم ولاية العاقد عليه \* وخيار الشرط اى الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البديل الذى في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام وانما تمنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه \* وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضاء لعدم التمام \* وصار العيب يمنع لزوم الحكم بمعنى ثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في البيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من اللزوم \* وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعدم قبل وجوده \* وخيار الرؤية يثبت بناء على فوات تمام الرضاء لان الرضاء يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة ولكن لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية انعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل الرضاء ولكن لا يتم ما لم يتم الرضاء بالرؤية \* وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة به بتسليم الجزء الفائت لاعلى فوات الرضاء لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذى اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما طلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن ثبت له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر قوله ( واما الدليل على صحة ما دعينا من ابطال تخصيص العلل ) اراد به ما اشار اليه في قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا فيما تقدم \* واعلم ان المانع من التخصيص تمسكوا بوجود منها او وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة والمناقضة من اكد ما تنسده العلة لانه يفضى الى العيب والسفه ونسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبيان ذلك ان الوصف الذى جعله المعلن علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يقول امتناع الحكم لمانع مع وجود العلة او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة \* وكذا الاول لان علة الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة \* ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع ولا يجوز

واما الدليل على صحة ما دعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيقته

قيام الدليل على ان الدليل لا يدل ان في ذلك عن الدليل عن دلالاته وهو باطل \* فان دل ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال \* فنقول له لاي معنى صار علة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاخلة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا فلا يكون علة \* فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنعه مانع الا انا تركنا ذكره واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يقم دليل المنع من اجرائه على عومه \* فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجرائها فزال التنازع وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا \* ومنها ما ذكر ابو الحسين البصرى ان اقوى ما يمكن ان يحجج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع من كونها امانة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شئ من الفروع واذما منع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ما اردناه \* وبيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا باحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم نخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضى اباحته وهي اقوى من علة تحريم الذهب او ان يعلم ذلك بنص \* فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل مباح فحيث يعلم ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعد ذلك الوصف الذي هو علة الاباحة فيتبين بعد التحقيق ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هو العلة \* وان دل على اباحة بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم \* وان لم يعلم علة اباحته كانت العلة مقصورة على الرصاص غير متعدية عنه لانه لو تعدت لوجب في الحكمة ان يثبت الشارع علما على ذلك ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص \* واذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط بل لانه موزون وانه ليس برصاص فيبطل بهذا الوجه ايضا ان يكون العلة هي الوزن فقط ثبت ان التخصيص يخرج العلة من كونها امانة وقال والذي تبين ما قلناه من اشتراط نفي التخصيص ان الانسان لو استدلل على طريقه في برية باميال منصوبة ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود فقد صح ما اردناه ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها امانة على الحكم \* ومنها ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب \* ان تفسير الخصوص اى تخصيص العام امر ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص شبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لانه بين ان الخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا شرط ان يكون مقارنا لما يمكن ان يجعل العام عبارة عما وراء الخصوص كما شرط ذلك في الاستثناء ليكن جعله تنكها بالباقي بعد الاستثناء واذا كان كذلك اى اذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين ومع التعارض ظاهرا بين النصين وهما صيغة العام ودليل الخصوص \* فلم يفسد احدهما بالآخر اى لم يبطل النص العام بل هو دليل الخصوص به كما ذهب اليه

ويشبه الاستثناء بحكمه  
واذا كان كذلك وقع  
التعارض بين النصين  
فلم يفسد احدهما  
بصاحبه ولكن النص  
العام لحقه ضرب من  
الاستعارة بان اريد  
به بعضه مع بقاءه حجة  
على مامر

البعض ولم يبطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخرين بل صار النص العام مستعارا لما بقى بعد التخصيص وقع حجة فيه \* وهذا اى التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يكون في العلة ابدا اى لا يستقيم فيها بوجه لان ذلك اى التخصيص على هذا التفسير \* يؤدى الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة ويظهر فسادوه وخطاؤه بانقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت على دليل ويتخلص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاده كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض \* وفي ذلك اى في تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد قول بوجود الاصلح \* لكن المجوزين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خصص لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين علة مؤثرة فيما ذهب اليه ثم يبين عند ورود النقض عليها مانعا صالحا \* ولئن كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى التصويب لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى هدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها عندنا بدليل فهمي عنكم صحيحة غير منقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار قوات وصف ونحن ناسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت على في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا \* ولئن سلمنا ان التخصيص تؤدى الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصح فان كثيرا من المتبحرين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصح غاية الانكار وبنوا ذلك على الاستحالة تكليف ما لا يطاق \* قال الامام العلامة مولانا حيد الدين رحمه الله في فوائده والقول بتخصيص العلة يؤدى الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذ هذه المسئلة فرع تلك المسئلة فمن قال بتصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون العمل مخطئا ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا فدعاهم ذلك الى ان القول بجواز التخصيص لان عندهم لا يجوز ان يكون علة المجتهد منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا لانه الاصلح في حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطأ على المجتهد جاز انتقاض العلة فهو معنى قوله يؤدى الى تصويب كل مجتهد فندمهم كما لا يجوز الفساد على الكتاب والسنة لا يجوز على العمل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة \* وعبر بعضهم عما ذكر الشيخ من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدى الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة في اصلين واقضت التحليل في احدهما دون الاخر لم يفصل من حلق عليها التحليل في الفرع اعتبارا باحد الاصلين من علق عليها التحريم

وهذا لا يكون في العمل  
ابدان ذلك يؤدى  
الى تصويب كل مجتهد  
ويوجب عصمة  
الاجتهاد عن الخطاء  
والمناقضة وفي ذلك  
قول بالاصح لكن  
الحكم انما يمنع  
الزيادة وصف او  
نقصانه الذى تسميه  
مانعا محصنا بزيادته  
او نقصانه يتبدل العلة  
فيجب ان يضاف عدم  
الى عدم العلة لالى مانع  
اوجب الخصوص  
مع قيام العلة

في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ويستوى القولان \* مثاله من علل  
 عدم وجوب الجزاء على المحرم في قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب  
 فاذا نقضت عليه العلة بالضع اعجاب بانه خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعية علة  
 لحكمين متضادين بالقياس على اصلين كل واحد منهما متفق على كلمة \* وايس لمن اجاز  
 تخصيص العلة ان يفصل عن هذا بدعواه الترجيح في احد وجه العلة الموجبة للحكمين  
 المتضادين لانه يتعذر ترجيح الشئ على نفسه في تخصيصه باحد حكميه واذا استحتم ذلك  
 تبين ان تخصيص العلة يؤدي الى تكافؤ الادلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادي  
 وصاحب القواطع \* وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجرى الى مذهب الاعتزال باعتبار  
 ان بعض المعتزلة يقولون ان الله تعالى مشبة وهي علة حدوث كل شئ ثم المشبة توجد  
 ولا حادث عندها لان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة  
 الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها لما منع وهو اختيار الكفر \* قال صدر الاسلام هذا غير  
 مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشية كما ان  
 القائل بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص  
 العلة العقلية لانها موجبة بذاتها فلا يقولون لان لا يقولوا بتخصيص المشية اولى \* على ان ما ذكرنا  
 مشية الله تعالى علة كل حادث ايس ثابت عندهم \* ولئن كان ثابتا فاما يلزم تخصيص المشية على  
 مذهبهم دون مذهب اهل السنة فانهم قائلون بان الكفر والمعاصي كلها بمشية الله تعالى  
 وقضائه \* فلا يلزم القول بجواز تخصيص المشية عندهم \* وقال بعضهم انه يؤدي  
 الى مذهبهم في الاستطاعة قبل الفعل لان قوة الفعل علة الفعل وعندهم القوة موجودة  
 ولا فعل لما منع منع المستطيع من الفعل حتى ان عندهم لتقييد قوة الفرار ولكن لا يقدر ان يفر  
 لما منع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لما منع جاز ان توجد العلة الشرعية ولا حكمها  
 كالايمان والطاعات لما منع \* ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم  
 جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لانسلم ان يجوز تخصيص العلة الشرعية يستلزم القول  
 بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان العلة الشرعية امارات في الحقيقة فيجوز مدلولاتها عنهما  
 فاما العمل العقلية فموجبة بذواتها فلا يتصور انتسكك معلولاتها عنها كالسكر مع الانكسار  
 ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل \* قال صدر الاسلام انا لا انسب من ذهب الى جواز  
 تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة تنصل تلك المسئلة يعني  
 مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار اقول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عنه  
 كما وجب التحرز عن التخم باليمن لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزبي زي  
 الكفرة لانه من شعارهم قوله (لكن الحكم) استدراك من قوله وهذا لا يكون في العمل  
 ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلة المؤثرة بوجوده لكن الحكم قد يمنع بعد وجود ركن العلة  
 بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسميه اهل التخصيص مانعا محصنا وبزيادة وصف  
 في العلة او نقصانه منها تبدل العلة لا محالة لان بالزيادة يصير ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض

وفرق ما بيننا وبينهم  
 في العلة المؤثرة انهم  
 ينسبون عدم الحكم  
 الى مانع مع قيام  
 العلة فصار كدليل  
 الخصوص في بعض  
 ما تناوله العام مع قيام  
 دليل العموم ونحن  
 ننسب العدم الى عدم  
 العلة لان العلة  
 بعدم وصف العلة  
 اوزيادتها والعدم  
 بالعدم ليس من باب  
 الخصوص

وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس ان ترك ﴿ ٤٠ ﴾ بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان العلة لم تجعل

العلة بعدها وبالنقصان يفوت بعض العلة والكل يفتى بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة  
واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لالاى مانع اوجب  
التخصيص \* الا ترى ان الشاهد مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظ الشهادة اوزاد  
عليه نقل فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى \*  
ونظير زيادة الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق سبب الملك شرعا ومع شرط  
الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير في حق الحكم كالتعلق بالشرط والتعلق بالشرط غير المطلق فيكون  
ما هو العلة معدوما كذا قيل \* ونظير نقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فأت  
الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم قوله ( وهذا طريق اصحابنا في  
الاستحسان ) ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله الى ان تخصيص العلة جائز وزعم  
ان ذلك مذهب اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الان تخصيص العلة فان معنى التخصيص  
وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة  
الاستحسان لمانع مع وجود العلة فعرفنا انهم قائلون بالتخصيص \* فردا لشيخ ذلك وقال وهذا  
اى وما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق  
التخصيص لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء  
كان نصا او اجاعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه  
اذ من شرطه عدم هذه الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علة المانع اوجب الخصوص \*  
بخلاف النصين اى النص العام والنص الخاص اذا تعارض حيث يكون الخاص مخصصا للعام  
لان احدهما لا يفسد الاخر لما بينا فوجب القول بالتخصيص ضرورة \* قال شمس الأئمة في  
تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا يندم بالخاص  
حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين توهم الفساد فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع  
الذى تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث  
انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء  
والفساد وهى تحتل الاعداء حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع  
ثم انعدم الحكم لانعدام العلة \* وكذلك نقول اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم  
الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل اذا تخاف احكامها عنها في بعض المواضع بمعنى العدم مضاف  
الى عدم العلة في جميع الصور لالاى المانع \* وبيان ذلك اى بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم  
العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذا كراهة ان صومه يفسد  
عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان ركن الصوم وهو الامساك قد فأت لوصول المغدى الى  
جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر \* ويلزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع فوات الركن  
حقيقة \* فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل في صورة  
النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة \* ونحن نقول عدم الحكم في الناسى لعدم هذه العلة

علة في مقابلة النص  
فيطل حكمها لعدمها  
لامع قيامها بدليل  
الخصوص بخلاف  
النصين لان احدهما  
لا يفسد صاحبه  
فوجب القول  
بالخصوص وكذلك  
اذا عارضه اجاع او  
ضرورة لم يبق  
الوصف علة لان في  
الضرورة اجاعا  
ايضا والاجاع  
مثل الكتاب والسنة  
واما اذا عارضه  
استحسان اوجب  
عدم الاول لما  
ذكرنا في باب  
الاستحسان فصار  
عدم الحكم لعدم العلة  
فلم يكن من باب  
الخصوص وكذلك  
تقول في سائر العلل  
المؤثرة وبيان ذلك  
في قولنا في الصائم  
اذا صب الماء في  
حلقه يفسد الصوم  
لانه فأت ركنه ويلزم  
عليه الناسى فن  
اجاز الخصوص قال  
امتنع حكم هذا التعليل  
ثمة لمانع وهو الاثر

( فانها )



وقلنا نحن العدم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي ﴿ ٤١ ﴾ منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار

الفصل عفووا في  
الصوم لبقا ركنه لا  
لمانع مع فوات ركنه  
ومثل قولنا في الغصب  
انه لما صار سبب ملك  
بدل المال وجب ان  
يكون سبب ملك  
المبدل واما المدبر فاما  
امتنع حكم هذه العلة  
فيه لمانع وهو ان  
المغصوب لا يحتمل  
الانتقال فكان هذا  
تخصيصا وهذا باطل  
وانما الصحيح ما قلنا  
ان الحكم عدم لعدم  
هذه العلة وهو كون  
الغصب سببا للملك بدل  
العين المغصوبة لان  
ضمان المدبر ليس بدل  
عن العين المغصوبة  
لكنه بدل عن اليد  
الفاتية لما قلنا انه ليس  
بمحل النقل فالذي  
جعل عندهم دليل  
الخصوص جعلناه  
دليل العدم وهذا  
اصل هذا الفصل  
فاحفظه واحكمه فقيه  
فقه كثير ومخلص كبير  
وانما يلزم الخصوص

فانها عدت بسبب زيادة التحقت بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو  
صاحب الحق بقوله \* انما اطعمك الله وسقاك \* فصار فعلمه هذه النسبة ساقط الاعتبار واذ لم يبق  
فعلمه معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر  
للمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له \* قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع  
وانقلاب الحقيقة \* اما الحس فلان الاكل فوجود حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع  
حقيقة ولا حكما اذا الاصل هو المطابقة \* واما العقل فلان المناطة بين الاكل والكف متحققة  
عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بل ارب فانتفى الآخر ضرورة \* واما  
الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فكل ناسيا بحث في عينه \* واما انقلاب الحقيقة فلو جود الاكل  
حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا \* والجواب انا لان جعل الاكل غيرا كل حقيقة  
ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث التسبب ومسئلة الفطر متنوعة \*  
ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب  
ان يكون سبب ملك المبدل وهو المغصوب تحقيقا للتساوي واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل  
في ملك واحد \* واما المدبر يعني يلزم عليه المدبر فان غصبه يوجب تقرر الملك في قيمته للمغصوب  
منه بدون ان يثبت الملك للغاصب فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة  
لمانع وهو ان المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل \* وانما  
الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة لا تنقاص وصفه بها وهو كون الغصب سبب ملك بدل  
اليد لا سبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك في ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر  
ليس بدل عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين محتملة للتملك ولم يوجد ذلك  
في المدبر بل هو بدل عن اليد الفاتية للمالك فيه لان المدبر مع جريان العتق فيه من وجه يملوك للمالك  
وماليته مستحقة له وله يد معتبرة كفا في القن والغاصب قد فوته اعليه فكان الضمان بمقابلتها لتعذر  
ايجابه بمقابلة العين فتبين بهذا ان العلة قد عدت لاننا جعلنا الغصب الذي هو سبب ملك بدل العين  
سببا للملك المبدل والغصب في المدبر ليس سبب ملك بدل العين فكيف يكون سببا للملك المبدل  
فكان عدم الحكم لعدم العلة للمانع \* فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا  
الحكم مع قيام العلة من نص او غيره \* جعلناه اي ذلك الدليل دليل عدم العلة \* وهذا اي  
جعل دليل الخصوص دليل العدم \* اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا  
الاصل واحكمه بفتح الهمة لان فيه فقها كثيرا ومخالصا كبيرا \* اما الاول فلان الملل يحتاج في  
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما ردت قضا عليه بهذا  
الطريق \* واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكابت رعايته واجبة  
قوله ( وانما يلزم الخصوص على الملل الطردية ) اي يلزم القول بالتخصيص في الملل الطردية  
لانهما قائمة بصيغها اي بصورها الالبعانيها لان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من  
غير نظر الى تأثيره فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تحلف الحكم عنه يلزم حمل ذلك على

على الملل الطردية لانها ( كشف ) قائمة بصيغتها ( ٦ ) والخصوص ( رابع ) يرد على العبارات دون المعاني الخالصة

ومن ذلك قولنا في الزنا بوجوب حرمة المصاهرة انه حرث ﴿٤٢﴾ للولد فاقيم مقامه ولما خلق الولد من مائهما او

التخصيص كافي النص والايلازم التناقض بخلاف المعاني الخاصة لانها لا تحتمل التخصيص اصلا  
لانه من وظائف اللفظ دون المعنى فيحمل تخلف الحكم فيها على عدم العلة ان امكن والا يكون  
تناقضا \* وانما قيد بالمعاني الخاصة لان التخصيص قد يجري في المعاني تبعا للالفاظ اذ المعاني  
لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجري في المعاني  
المجردة قصد افلهذا قال دون المعاني الخاصة \* ثم ما ذكره الشيخ يدل على ان التخصيص عند  
اهل الطرد جائز ولكن ذكر القاضي الامام ان اهل الطرد زعموا ان العلة قياسية لا تقبل  
الخصوص وسماوا للخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلا يجوز وجوده  
بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص من اهل التأثير ثم اذا تأملت فيما  
ذكره الفريقان عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف  
الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم  
مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة قوله ( ومن ذلك ) اي وما يضاف فيه عدم  
الحكم الى عدم العلة قولنا في الزنا كذا وقد بينا هذه المسئلة فيما تقدم فاقيم اي الزنا مقام الولد \*  
فيلزم على هذا انه الضمير للشان اي يلزم على هذا الدليل عدم تحريم اخوات المزنية بها وعماتها  
وخالاتها حيث لم يصرن كاخواته وعماته وخالاته حتى حل له الزوج بهن \* انه اي عدم  
تحريمهن بخصوص بالنص يعني انهم يقولون العلة الموجبة للحرمة الموبدة وهي شبهة  
البعضية موجودة في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى \* واحل لكم  
ما وراء ذلك \* فانه بوجوب اباحة غير المذكورات \* او قوله عز ذكره \* وان تجمعوا بين الاختين  
\* وقوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة على عمتها \* الحديث فانهم اوجبوا حرمة الجمع بين المرأة وبين  
هؤلاء نكاحا او وطئا بملك اليمين لآحرمة الذوات فخصت تلك العلة بهذين النصين \* وقلنا  
في هذا اي في تحريمهن على سبيل التأييد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة  
مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم الاتي في مجوركم وحلائل ابنائكم \* ولا تنكحوا  
ما تنكح آباؤكم \* ولا يبدن زينتهن الالبعولتهن و آباء بعولتهن او ابائهن او ابناؤهن بعولتهن \* توجب  
حرمة الامهات والبنات والآباء والبنين خاصة فلواتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة  
في الفرع وهو الزنا لآزداد حكم النص في الفرع على حكمه في الاصل وهو النكاح فيكون  
هذا تقيرا للنص واثباتا لحرمة اخرى بالعلة في معارضة النص اذ الحرمة الثابتة في الامهات  
والبنات الممتدة الى الاخوات والعمات غير الحرمة المقنصرة على البنات والامهات وقد عرفت  
ان العلة لا تصلح معارضة للنص بوجه بل تعدم في مقابله فيكون عدم الحكم لعدم العلة  
للمانع مع قيام العلة \* وهذا من امثلة عدم العلة لقوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها  
اذ من شرطها عدم النص على مامر \* ومن احكم المعرفة واحسن الطوية اي العقيدة يعني ترك  
التعننت وتأمل عن انصاف سهل عليه تخريج الجمل التي لم تذكرها ويترأى انها تخصيص  
\* على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة واما ما ذكرنا ان علة

اجتمعا على الوطئ  
جاءت بينهما شبهة  
البعضية بواسطة  
الولد صارت بناتها  
وامهاتها كبناته  
وامهاتها وآباؤهم كآبائها  
وابنائهم فلزم على هذا  
انه لم يحرم الاخوات  
والعمات والخالات  
فقال اهل المقالة  
الاولى انه مخصوص  
بالنص مع قيام العلة  
وقلنا نحن بل العلة  
صارت عللا شرعا  
لابدواتها وهي لم  
تجعل علة عند  
معارضة النص وفي  
هذا معارضة لان  
حكم النص يزداد  
بامتداد الحرمة الى  
الاخوات وغيرهن  
فلا يبقى علة عند  
معارضة النص  
فيكون عدم الحكم  
لعدم العلة و ليس هذا  
من باب الخصوص  
في شئ وهذا واضح  
جدوا من احكم المعرفة  
واحسن الطوية سهل  
عليه تخريج الجمل على  
هذا الاصل ان شاء  
الله تعالى

(الشرع)

الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى آخره فقير صحيح لان الامارة المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارة القوية للظن وبالنقض يزول قوة الظن \* او نقول هي امارات بشرط ان لا تنقض كما انها امارات بشرط ان لا يعارضها نص \* وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغم الرطب في الشتاء لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا ولانه لا بد من توفر قوة الظن في كون الوصف امارة على الحكم لان هذا ظن يفيد حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا وبالتخلف يزول ذلك ولا حاجة الى ذلك في الغيم الرطب \* وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة بالمنصوصة فاسد فانه لا يجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوصة ايضا \* ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ لان التخصيص تناقض وكلا لا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز في المنصوصة فاذا وجدت في بعض المواضع تخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كما قلنا في المستنبطة \* ولئن سلنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة المنصوصة هو النص فحسب وقد وجد فحسب وحل تخلف حكمها عنها على التخصيص كافي العام فاما دليل صحة المستنبطة فالتأثير بشرط الاطراد ويبطل ذلك بالتخصيص فتور قوة الظن به \* وقواهم امتناع موجب الدليل لما منع مما ليرده العقل فاسد ايضا لانا قد اتينا الدليل على فساد \* واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير صحيح ايضا لان العلة لا تؤثر الا في محلها والطلاق ليس بمحل للاحراق كالماء فامتناع الحكم فيه لا يكون من باب التخصيص \* وكذا النار لم تبق علة في حق ابراهيم عليه السلام معجزته بله بدليل قوله تعالى \* يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم \* وكان عدم الحكم لعدم العلة للمانع اوجب تخصيصها \* وفي المسئلة كلام طويل للفريقين وفيما ذكرناه مقنع والله اعلم

باب وجوه دفع العلل

ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان اقسام الرابع وهو الدفع \* فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة \* والاحتجاج بالطرده وان كان فاسدا الا انه لما عم بين الجدلين ومال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم لبيان الاعتراضات الواردة عليها \* وعلى كل قسم ضرر من الدفع اى انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها فاسد كما ذكر \* المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان مانع او غير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذا تخصيص مناقضة عندهم \* وعند من جوز التخصيص هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلن علة للمانع \* وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتبارها بنص او اجاع في نقيض الحكم \* وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتبارها في ترتيب الحكم كمن تلقى التضييق من التوسع والتخفيف من التعليل والاثبات من النفي وبالعكس \* وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع قوله ( اما المناقضة اى الفساد الدفع

باب وجوه دفع

العلل قال الشيخ

الامام رضى الله عنه

العلل قسمان طردية

ومؤثرة وعلى كل

قسم ضرر من

الدفع اما العلل

المؤثرة فان دفعها

بطريق فاسد وبطريق

صحيح واما الفاسد

فاربعة اوجه المناقضة

وفساد الوضع وقام

الحكم مع عدم العلة

والفرق بين الفرع

والاصل اما المناقضة

فلما قلنا ان الصحيح

من العلل ما ظهر اثره

الثابت بالكتاب

والسنة وذلك لا يحتمل

المناقضة لكنه اذا

تصور مناقضة

وجب تخريبه على

ما قلنا من عدم الحكم

لعدم العلة للمانع

يوجب الخصوص

بالمناقضة فلان المناقضة لاترد على العلل المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل اتناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة \* مثال ذلك ما قال علماؤنا رحمهم الله في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها التهمة فلا تقبل كشهادة الولد لو ولد له وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانعة من القبول فكان الاشغال بتقيضه سفها لانه لا ينتقض لكن يجب على الجيب ان يبين ان التهمة غير متحققة فيما ذكر السائر ويجب على السائل ان يشغل بان التهمة في الفرع اعني شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة بالانقض كذا ذكر الشيخ في شرح النجوم \* فان قيل العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان هذه الادلة تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة (قلنا) النصوص قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاثر ورجع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنظمة منها يجوز ان تعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها \* وحقيقة المعنى منه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويؤدي الى نسبة الجهل اليه الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل \* لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضته اى مناقضة الصحيح من العلل اى اذا وقع صورة نقض في العلة الصحيحة \* وجب تخريجه اى تخرج النقض على الاصل الذى يذاه من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف اوزيادته \* مثل قولنا في مسألة تكرار المسح ان مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تكراره كسح الخف \* ولا يلزم عليه الاستنجاء بالاجار نقضا لانه ليس بمسح بل المشروع فيه ازالة نجاسة بدليل انه اذا لم يعقب اثران خرج منه ربح لا يسن مسح بل الاستنجاء من الريح بدعة على ما قيل \* وبدليل ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسح الكان الغسل بدعة كافي مسح الرأس ومسح الخف \* ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله من فساد دفع العلل المؤثرة بالمناقضة مختار القاضى الامام ابى زيد والشيخين ومتابعيهم \* ومذهب عامد الاصوليين ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجوز لا بد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان العمل متى نصب علة قسائرتم طردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا لم يف بقوله ووجد عليه مناقضة بطلت علة لعدم فائه لدعواه ونكحجه ما يدعيه ثم على العمل الدفع ببيان انه لم يرد على المعنى الذى جملة علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة وظهر انها لم تكن مؤثرة \* قلت فعلى هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ بما ذكرنا من سؤال المناقضة فاسد على العلل المؤثرة فسادا بعد ما ظهر تأثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التأثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور وهو ممانعة في نفس الوصف في التحقيق \* ونقل عن

مثل قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كسح الخف لا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل اذالة للنجاسة الا ترى الحدث اذا لم يعقب اثر الميسن مسحه وهذا ذكر في آخر هذا الفصل على الاستقصاء ان شاء الله تعالى

بعض الاصوليين ان النقص ليس من مبطلات العلة ومن الزم عليه نقض فعلية تعليل تلك  
المسئلة التي نقضت بها وبين الفرق بينها وبين المسائل التي يدعى اطراد العلة فيها \* ولكن  
الحق وهو مذهب الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزمة للحكم لا يجوز  
تحلف الحكم عنها الا لانع اول زوال قيدو لما رأيناها قد تحلف حكمها بدون المانع او بدون زوال  
وصف علمانها ليست بعلة قوله ( وكذلك فساد الوضع اي وكلا لا يتصور المناقضة بعد صحة  
الاثر وظهوره لا يتصور فساد الوضع ايضا لان التأثير لا يثبت الا بدليل يجمع عليه بعد ذلك  
دعواه ان الوصف يأبى عن هذا الحكم وانه في وضعه فاسد لا يسمع لان الكتاب والسنة والاجماع  
لا يضع الفاسد وهو مثل القرض بل اقوى منه على ما يأتيك بيانه في موضعه \* واما عدم العلة  
وقيام الحكم فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا  
الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة  
اخرى فجاثر لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل لا يجاب الحكم بها ومع كونه ثابتا بها  
يجوز ان يثبت بغيرها لان الثبوت بعلة لا يناقض الثبوت بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز  
ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجح اثنان قبل القضاء  
يبقى القضاء واجبا بشهادة الباقيين فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بعلة اخرى  
دليل فساد العلة \* وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او بعلم مستقلة  
جاثر عند جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعليه يبنى  
اشراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع من تعليل الحكم بعلمتين لزمه  
القول بانحصار علة الحكم في واحدة ولزم منه اشراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فاذا  
اتحدت العلة اتفق الحكم بانتفائها اذ لو بقي لكان ثابتا من غير سبب \* ومن جوز تعليله بعلمتين لا  
يلزمه القول باشراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل آخر \*  
احتج المانعون بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او بعلم مستقلة لكانت كل  
واحدة مستقلة في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة  
بالتعليل ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة  
منها عدم استقلال كل واحدة منها الاستلزام عليه كل واحدة عدم عليه اغير فضلا عن استقلالها  
\* يبينه ان الأئمة تعلقوا بالترجيح في علة الربوا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم الطم وبعضهم  
القوت فغاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلمتين ولو لا امتناعه لم يرجعوا البعض بل جوزوا  
كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال واحدة منها بالعلية لان الاستقلال من  
ضررة الترجيح بعد التعارض ولا تعارض الا ان يكون احدهما في قوة صاحبه او قريه بامنه  
فعلى هذا لولا صحة استقلال كل بالعلية لما رجحوا \* واحتج من جوز ذلك بان العلل  
الشرعية امارات في الحقيقة ولا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد وانما يمتنع ذلك في العلل  
العقلية \* ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذى وخروج الدم

وكذلك فساد الوضع  
لا يتصور بعد ثبوت  
الاثر اذ لا يوصف  
الكتاب والسنة  
والاجماع بالفساد  
واما عدم العلة وقيام  
الحكم فلا بأس به  
لاحتمال علة اخرى  
الا ترى ان العكس  
ليس بشرط لصحة  
العلة لكنه دليل  
مرجح

من الجراحة معا مع استقلال كل منهما في ايجاب الحدث \* وكذا القتل حكم واحد لان ابطال  
حيوة الواحد شيء واحد ثم انه قد يقع بالقصاص والرودة معا يمكن قتل وارثه مع استقلال كل  
منهما في ايجاب القتل وكذا الوجعت لبن زوجة اخيك وابن اختك واوجرت مرتفعة دفعة  
منها تحرم عليك لانك عنها وخالها مع ان الحرمة حكم واحد معلل بالخولقة والعمومة اذ لا يمكن  
ان تحال الى احدهما دون الاخرى \* فان قيل \* العلل اذا كانت متعددة كانت الاحكام  
متعددة تقديرا لان قتل القصاص مثلا غير لقتل الردة ولذلك ينبغي قتل القصاص بالعمو  
ويبقى الآخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف  
عنه ينبغي قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولو لا تغير القتلين لما كان كذلك \* قلنا \* اضافة  
الشيء الى احد دليله لا يوجب تعددا في ذلك الشيء \* والآن لم يغير حدث البول حدث  
الغائط وهو باطل \* واما العقل فلا تعدد فيه بل في استناده ولهذا كان الزائل بالعمو هو استناده  
الى القتل العمود العدوان والزائل بالاسلام هو استناده الى الردة لانفس القتل فانه باق على ما كان  
ولم يزل عامليه \* واما دعواهم لزوم اتناقض ففاسد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال  
ما ذكره او لانسليمهم ذلك بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انه ثبت  
بها لا غير واذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد اذا قديجتمع لحكم واحد علة لو انفردت  
استقلت بانباته كما اجتمع لملك وهو حكم واحد اسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها  
\* وكذا تعلقهم ترجيح الائمة علة الربو فاسد لانا لانسليمهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا  
لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا له لامتناع التعليل  
بعتين بل لانمقاد الاجماع على اتحاد العلة في الربو ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة ههنا يكون  
المجموع علة اذ يلزم منه جعل علة الربو المختلف فيها آخر العلة ولا قائل به \* واذا حققت  
هذا علمت ان ما ذكره الشيخ من عدم فساد العلة لوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط  
العكس لصحة العلة قول الجمهور وان على قول اولئك البعض وجود الحكم بدون العلة  
يدل على فسادها فيصح الدفع بهذا الوجه عندهم قوله ( فاما الفرق فانما فسد لوجوه  
ثلاثة ) وصورته ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى منه كذا وهو  
مفقود في الفرع ولهذا فسروه بانه بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له  
في الفرع واختلف فيه فزعم بعض المتأخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعترض  
صحيح وسموه فقهاء قال صدر الاسلام وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء غزنة مستدلين في  
ذلك بان شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها \* قالوا  
وحقيقته راجعة الى ان المعلن لا يستقر كلامه مالم يبطل بمسلك السير كل ما عدا علمته بما يمكن  
التعليل به فاذا علم ولم يسير فعورض معنى الاصل فكانه طوبى بالوفاء بالسير وتبوع كل ما عدا  
علمته بالنقض والابطال \* وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقايح جرت في مجامع  
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم منها قصة اجهاض المرأة فان عمر رضي الله عنه

واما الفرق فانما  
فسد لوجوه ثلاثة  
احدها ان السائل  
منكر فسييله الدفع  
دون الدعوى فاذا  
ذكر في الاصل معنى  
آخر انتصب مدعى  
ولان دعواه ذلك  
المعنى الذي

لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب ولا ارى عليك شيئا وقال  
على رضى الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى ان عليك الغرة \* فعبد  
الرحمن رضى الله عنه شديدا فعمله بالمباحات التي لا توجب ضمنا وجعل الجامع انه فعل ماله  
ان يفعله \* واعترض عليه على رضى الله عنه وتشبث بالفرق وaban ان المباحات المبسوطة  
النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يودى الى الاتلاف ولو تتبعنا  
معظم ما حاض فيه الصحابة من المسائل علمنا انهم كانوا يفرقون ويجمعون \* ثم الغرض من الفرق  
ليس مقابلة علة الاصل بعلة الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه  
بالطرد وذلك لان الجمع ينظم بفرع واصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق  
معنى يشمل ذكر اصل وفرع وهما يترقان في المعنى فكان وقوعه على نقيض عرض الجمع  
ويظهر له فقه يشمر بمفارقة الفرع الاصل على مناقضة الجمع واذ كان كذلك يكون هذا  
اعتراضا صحيحا \* وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه  
ثلاثة كما ذكر الشيخ رحمه الله \* احدها ان السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار الى ان  
يتبين له الحجمة لافي موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعى ولم يبق  
سائلا فيكون تجاوزا عن حده وذلك لا يجوز \* بخلاف ما اذا عارضه في الفرع لانه لم يبق  
سائلا بعد حيث تم دليل المثل بل يكون مدعى ابتداء فاما مادام في موقف الانكار فلم يسع له  
الدعوى \* والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلة ثم يتعدى الحكم الى  
بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبان عدم في الفرع الوصف الذي يدوم به  
السائل الفرق ان سلم له انه علة لاثبات حكم في الاصل لا يمنع المثل من ان يعدى حكم الاصل  
الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ  
كل سؤال يمكن للمثل الاعتراف به مع الاستقرار على مدعى كان فاسدا ولا يكون قد حاق كلام  
المثل فكان الاشتغال به عبثا \* والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع لافي حكم الاصل  
ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق في الفرع الا ان انا عدم العلة فيه \* وعدم العلة لا يصلح  
دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل آخر يوجب وجود الحكم حتى  
لو عطل وقال الحكم معدوم لان علة معدومة لا يصح وان لم يعارضه دليل موجب للحكم  
على ما مر ذكره في باب المقالة الثانية في بيان فساد التعليل بالنفي \* فلان لا يصلح عدم العلة  
دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجمة الموجبة للحكم كان اولي \* قال صدر الاسلام  
المفارقة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات الا ان يذكر معنى في الفرع يفيد خلاف  
الحكم الذي افاده المعنى الاول واسنده الى اصل فيحتمل ان يصير معارضة ولم يبق فرقا \* واما  
ما ذكرنا ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فسلم ولكن المعارضة انما تتحقق  
في حكمين على التضاد فاما اذا ذكرت علتان لحكم واحد فليس ذلك بمعارضة \* وقولهم  
لا يصح تعليل المثل ما لم يبطل كل ما عدا علة باطل اذ لم يكف المثل سوى تصحيح علة بهان

لا يصلح للتعدية الى  
هذا الفرع لا يمنع  
التعليل بعلة متعدية  
فلم يبق لدعواه  
اتصال بهذه المسئلة  
ولان الخلاف في حكم  
الفرع ولم يصنع بما قال  
في الفرع الا ان انا  
عدم العلة وعدم  
العلة لا يصلح دليلا  
عند مقابلة العدم على  
ما مر ذكره فلان  
لا يصلح دليلا عندما  
بلدة الحجمة اولي

التأثير فاما السيرة والتقسيم فليس بشئ \* وانما اختاره بعض المتكلمين الذين لاحظ لهم في الفقه  
 \* وكذا ما ذكرنا من اعتناء السلف بالفرق ايسر صحيح اذ ينقل المفارقة على الوجه الذي  
 يخوض فيه عنهم اصلا \* ومن تأمل فيما نقل عنهم على انهم كانوا يطلبون المعاني المؤثرة \* وما ذكر  
 عبد الرحمن بن عوف في قصة الاجهاض معنى صحيح والذي اشار اليه على رضى الله عنه معنى الطف  
 من الاول لان ما فعل عمر رضى الله عنه كان جائزا لا يمان به والترك ولم يكن على حدمضبوط  
 في الشرع ومذاهب مطلق بشرط السلامة كالمشي في الطريق وهذا ليس من الفرق والجمع الذي نحن  
 فيه بوجه \* وما ذكرنا من ظهور فقهه الى آخره ليس صحيحا ايضا لان المفاهية في هذا الموضوع في الممانعة  
 دون المفارقة قال شمس الأثر حجة الله ومن الناس من ظن ان المفارقة مفاهية ولعمري المفارقة مفاهية  
 ولكن في غير هذا الموضوع بل الاعتراض بها على العلة المؤثرة بمجادلة لا فائدة فيها في موضع  
 النزاع وانما المفاهية في الممانعة حتى بين الجيب تأثير علة فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا  
 في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة فالطالب به تكون مفاهية فاما الاعتراض عنها  
 والاشغال بالفرق فيكون قبولا لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا لاثبات  
 الحكم بما ليس بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة قتيبن ان هذا ليس من المفاهية  
 في شئ \* قوله ( واما القسم الصحيح اى دفع العلة المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان  
 الممانعة والمعارضة \* واعلم ان الشيخ رحمه الله في هذا الباب جعل الدفع بالمناقضة وفساد  
 الوضع فاسدا او الدفع بالممانعة صحيحا \* واعترض عليه بانه ان اراد بفساد القسم الاول فساد  
 قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون  
 الوصف صحيحا ولا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما في العلة  
 الطردية \* وان اراد بانه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كما يدل عليه عبارة التقوم  
 حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان  
 النقص لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل يجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت اثر  
 فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل المنع ولم يصبح بعده الا  
 المعارضة فثبت ان الفرق المذكور غير صحيح \* واجيب بانه اراد بفساده قبل ظهور التأثير لكنه  
 تين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع  
 بخلاف الممانعة فانها طالب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك  
 الطلب كان باطلا \* ولا يخلو هذا الجواب عن وهاء وتعمل كآرى \* وذكر صدر الاسلام  
 ابو اليسر ان الاعتراضات الصحيحة على العلة خمسة اوجه \* اولها \* الممانعة \* وبعدها  
 بيان فساد الوضع \* وبعدها المناقضة وبعدها الثلاثة القلب والعكس \* وانها \* وهو الاخير  
 المعارضة وبين هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة فلانها نهاية لها لان كل انسان  
 فاسد الخاطريه ترض بما بدله فلا يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر  
 عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينا والله اعلم

واما القسم الصحيح  
 فوجهان الممانعة  
 والمعارضة



﴿ باب الممانعة ﴾ قال الشيخ الامام وهي اساس النظر لان السائل منكر فسيبيله ان لا يتعدى حد المنع والانتكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة ﴿ ٤٩ ﴾ في الوصف الذي جعل علة موجود في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة

﴿ باب الممانعة ﴾

الممانعة اوقع سؤال على العلة وهي اساس النظر اى اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالعلة يدعى لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانتكار لان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانتكار ودفع الدعاوى عن نفسه والاصل في الانتكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه الجيب مؤثرا في الحكم فيتجاوز عنها الى القول بوجود العلة ان امكنه ذلك والا فيشتعل بالقلب ثم العكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى المعارضة سهل الامر على الجيب فثبت ان اساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التقويم \* وهي اربعة اوجه \* الممانعة في نفس الحجة اى يمنع كون ما تمسك به الجيب علة بان يقول لاسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة ثم الممانعة في الوصف يعنى بعدم اثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لا بد من وجوده في المقيس والمقيس عليه فله ان يمنع ذلك ليشته الجيب بالدليل \* ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها في باب شروط القياس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر \* اما الاول اى صحة الوجه الاول وهو الممانعة في نفس الحجة فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة \* مثل قول الشافعي كذا فانه تمسك بلا دليل \* لا ناقد قلنا يعنى في باب المقالة الثانية ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل \* وكذا من تمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الحال وتعارض الاشياء محتج بلا دليل فلوتركت الممانعة يكون قبولا من الخصم مالا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضوع دليلا للفقاهة كذا قال شمس الائمة \* واما الممانعة في الوصف اى صحة الممانعة في وجود الوصف بعد ما سلم انه صالح فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه اى مختلف في وجوده لا في كونه علة \* مثل قولنا يعنى قول ابي حنيفة ومحمد ربهما الله في ابداع الصبي اى فيما اذا اودع من الصبي شيئا انه مسلط على الاستهلاك لما مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان الايداع ايسر بتسليط عنده اذ لو كان تسليطا عنده لما بق النزاع في الحكم \* ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة هذا تعليل بوصف مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لا يوجب حكم البر على ما عرف فلا يصح الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لاسلم انها معقودة لان معنى العقد عندي كذا او لم يوجد \* وذلك اى التعليل بالوصف المختلف فيها اكثر من ان يحصى \* مثل قول الشافعي المذهب في السلم الحال اسلم في مقدور التسليم فيجوز فيقال له لم قلت انه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لانها تحصل بالاجل ولم يوجد \* ومثل قوله في شراء ما لم يره هذا شراء شى مجهول فلا يجوز فيقال لان سلم انه مجهول لان الشراء عندنا واقع على العين وهي معلومة فليكن الوصف الذي ادعاه علة موجودا \* ومثل قول ابي حنيفة رحمه الله فبين اشترى قربه مع غيره ان الاجنبي رضى بالذبي وقع العتق به بعينه

والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا اما الاول فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لا ناقد قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في ابداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي وان النهى يدل على التحقق لان هذا نسخ عند الخصم والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعي رحمه الله في الغموس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى واما الممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل

فيقول الخصم لاسلم ان الرضاء كان موجودا قوله ( وانما يجب ان يمنع السائل شرطا منها) اي من شروط القياس ما هو شرط بالا جاع ليفيد منعه بطلان التعليل في عين المتنازع فيدفاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلق ذلك ليس بشرط عندى وحينئذ يؤل الكلام الى ان ما منعه السائل هل هو شرط لصحة القياس ام لا وذلك يخجل بالمقصود اذا المقصود اثبات حكم المتنازع فيه دون اثبات شرط القياس \* ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلق عن نفسه وان لزم منه انتقال الكلام الى محل آخر \* ولفظ ما في قوله ما هو شرط في محل النصب على البدل من شرطا لا على انه مفعول به \* مثل قول الشافعي اي الشافعي المذهب بدليل قوله فيقال له \* ونحن لانسلم هذا الشرط اي وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النصب يتغير بهذا التعليل فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط على ما ضربناه \* وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون البيع معدوما حقيقة فلا يجرى فيه القياس \* واما الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لاسلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة مستور الحال فاذا لم يبين انه واجب العمل ايتيم الالتزام على السائل وذلك ببيان الاثر كالكافر يقيم الشهادة على المسلم ان كان الشاهد مسلما يكون شهادته حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا تكون حجة على المسلم وان كان حجة عند المدعي لان المدعي باقامة البينة يريد الايجاب على المسلم كذا ههنا \* وسيله اي سبيل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان لا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلامه في صورة الدعوى \* فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك اذا كان انكارا بمعناه لان العبرة للمعاني دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لانه يتكرو وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعي الرد بصورة \* وكذا البكر اذا قلت بلغى خبر النكاح فرددت وقال الزوج ما رددت بل سكت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لغير لانها تنكرو بتوت ملك النكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعى الرد بصورة فالوجوه المذكورة من الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة \* واول قال السائل ان الحكم ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم التعلق بعملة ذات وصفين لا يثبت بوجود واحد الوصفين فيكون هذا مانعة صحيحة \* وذلك كما لو علل في اليمين المعقودة على امر في المستقبل بانها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف الى العموس فيقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهي توهم البر فيها فيكون هذا منع لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالجملة فالما قول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرنا وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع غير مفيدة كبيتنا والله اعلم

وانما يجب ان يمنع شرطا منها هو شرط بالا جاع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضى البيع فثبت حاله ومؤجلا كمن البيع فيقال له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يغير حكما والنص ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانما لانسلم هذا الشرط ههنا والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عنده فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه دليلا حتى بين اثره وشيئه في هذا كله الانكار وانما يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولنا في المودع يدعى الردان القول قوله وهو مدع صورة والله اعلم

## ( باب المعارضة )

قدم تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة هنا تسليم المعارض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه \* وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للعجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال \* ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لانه ينفذ حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الابداء قامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانها مستدلا لاهادما معترضا \* ووجه الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة مالم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القول انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة \* وان المعتمد في القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا \* فان قيل ان السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدا صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كافي المفارقة بين الاصل والفرع \* قلنا صورة الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذا كان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدا وقدينا انه معترض بهذه المعارضة قد سمع \* الا ترى انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويقدر في كلام الخصم كان اولي \* ثم ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكروا في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن \* ثم الى القلب \* ثم الى العكس الكاسر \* ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علقه الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولي من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل \* معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل المعلل \* ومعارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا \* فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تناف اذا المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلل وصحة دلالاته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالاته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا ترد على العلة المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير \* قلنا لانسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما

## ( باب المعارضة )

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه وليس

للسائل بعد الممانعة

الا المعارضة وهي

نوعان معارضة فيها

مناقضة ومعارضة

خالصة اما المعارضة

التي فيها مناقضة

فالقلب وهو نوعان

ويقاله العكس وهو

نوعان لكن العكس

ليس من هذا الباب

الابطال \* تم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذا لا اعتبار في مثل هذا  
 للتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التأثير لمسا قبل الابطال علم انه لم يكن  
 مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشبه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع  
 على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد المسئلة والدين رحمه الله \*  
 ويقابله العكس اي يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس  
 يذكر لتصححه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان في مقابلته \* ولهذا لم يكن من هذا  
 الباب اي باب المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب من مرجحات العلة  
 والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ما سيأتيك بيانه فلا يكون من  
 هذا الباب في التحقيق لكن القلب لما ذكر في هذا الباب ذكر العكس بمقابلته ايضا لا باعتبار  
 معنى المعارضة \* قوله (اما القلب فله معنيان في اللغة) معنى القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء  
 على خلاف الهيئة التي كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه وبالمعنيين استعمل في باب  
 القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي  
 كان عليها \* اما الاول اي المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشيء منكو سا \* اعلاه اسفله بنصب  
 اللام واسفله برفعها اعلاه كقلب الاء \* ومثاله اي مثال هذا المعنى اللغوي من الاعتراض  
 على التعليل جعل المعلول علته وعلته معلولا \* لان العلة اصل يعني في اثبات الحكم حيث يفتقر  
 ثبوت الحكم اليها ولا يفتقر وجودها الى الحكم لسبقها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة  
 وزمانا كما هو مذهب البعض \* والحكم تابع يعني في الوجود حيث يفتقر وجوده اليها فاذا قلبته  
 يعني التعليل فقد جعلته منكو سا يجعل الاصل الذي هو اعلى من الفرع تابعه وجعل الفرع الذي  
 هو دون الاصل اعلى منه فكان هذا اي هذا النوع من القلب \* معارضة اي من حيث الصورة  
 \* فيها مناقضة اي ابطال لتعليل المعلل \* ولم يذكر القاضي الامام شمس الأئمة وعامة الاصوليين  
 معنى المعارضة في هذا النوع من القلب لان حقيقة المعارضة وهي ذكر دليل يوجب خلاف  
 ما وجبه دليل المستدل لم يوجد اذا الحكم الثابت بتعليل القلب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل  
 المستدل بنفي ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل فكان هذا ابطالا لا معارضة \*  
 لكن الشيخ اعتبر صورة المعارضة من حيث ان اقلب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه  
 بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فجعله من اقسام المعارضة \* ثم اقام الدليل  
 على معنى المناقضة فقال ما جعله المعلل علة لما صار حكما \* في الاصل اي في القياس عليه بتعليل  
 القلب \* واحتمل ذلك اي احتمل ما جعله علة صيرورته حكما \* فسد الاصل اي خرج من ان  
 يكون قيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل \* وانما يصح هذا  
 النوع من القلب فيما اذا عمل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه  
 ثم عداه الى الفرع \* فاما اذا علل بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان  
 الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا

اما القلب فله معنيان  
 في اللغة يقوم بكل  
 واحد منهما ضرب  
 من الاعتراض اما  
 الاول فان يجعل  
 الشيء منكو سا اعلاه  
 اسفله واسفله اعلاه

علنا في الجص مثلابانه مكيل جنس فيجرى فيه الربوا كالخطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت  
الخطة مكيل جنس لانه يجرى فيه الربوا لان كونه مكيل جنس سابق عليه \* مثاله اي مثال  
ما يتحقق فيه هذا النوع من القلب \* قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط  
الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر النبي يرجم عندهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة فيرجم  
فيهم كالمسلمين اي الاحراز منهم وبقوله مائة اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة  
لم يرجم النبي منهم \* والبكر والنبي يقعان على الذكر والانثى \* ومثل قولهم في فرضية  
القراءة في جميع الركعات القراءة تكرر فرضا في الاولين الى آخره واحترزوا بقولهم فرضا  
عن السورة فلانها تكرر ولكن غير فرض فعملوا بجلد المائة علة لوجوب الرجم والتكرار  
في الاولين علة للوجوب في الباقي فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان ثبوتهم برجم لانه يرجم فيهم  
لانه يجلد بكرهم فعملنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو  
رجم النبي علة فانتقض تعليمهم بهذا القلب وبطل ببقائه بلاصل اذ لم يبق الا قولهم الكفار  
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم فيهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستدله  
اصلا \* وذكر في بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للتنازع فيه  
من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القالب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في حق المسلم الرجم  
لم يبق الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر الذمي علة الرجم فيكون الرجم  
منتقيا لانتفاء دليله فيكون معارضة من هذا الوجه والعمرى هو اقرب الى المنفعة منه  
الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه مع انه  
تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا للتعليل بالمعنى الوجودي \* واعلم بان تجوز  
الشيخ رحمه الله الاعتراض على العلة المؤثرة بالقلب بعدمه الاعتراض عليها بالمناقضة  
وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب كما  
لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق  
المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان في قولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه  
بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التأثير لتعلق العتق بالموت في المنع عن البيع  
في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يحجز وكذا لا يمكن للقالب  
بيان التأثير لتعليه بعدما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا يقبل منه قلبه  
لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذ كان كذلك ينبغي ان لا يرد القلب  
على العلة المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية \* يؤيده ما ذكر صدر  
الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم  
علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وما ذكر في نسخة اخرى من  
اصول الفقه والمخلص من القالب بذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علة دور الحكم  
الذي قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع

ومثاله من الاعتراض  
ان يجعل المعلول علة  
والعلة معلولا لان  
العلة اصل والحكم  
تابع فاذا قلبته فقد  
جعلته منكوسا وكان  
هذا معارضة فيها  
مناقضة لان ما جعله  
المعلل علة لما صار  
حكما في الاصل  
واحتل ذلك فسد  
الاصل فبطل القياس  
وانما يصح هذا فيما  
يكون التعليل بالحكم  
فاما بالوصف المحض  
فلا يرد عليه القلب  
مثاله قولهم الكفار  
جنس يجلد بكرهم  
مائة فيرجم فيهم  
كالمسلمين ومثل قولهم  
القراءة تكرر في  
الاولين فكانت فرضا  
في الاخرين كالركوع  
والسجود فقلنا  
المسلمون انما يجلد  
بكرهم مائة لان ثبوتهم  
ترجم وانما تكرر  
الركوع والسجود  
فرضا في الاولين لانه  
تكرر فرضا في  
الاخرين

من غير فرق قوله (المخلص من هذا) اي من هذا النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما في العقليات فانه يجوز ان يقال موجود فيجوز رؤيته وان يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال بحكم على حكم طريق السلف في الحوادث على ما مر بيانه \* وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشئين نظيران اي مثلان متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمن فانه ثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وثبت الرق في ايهما كان بثبوتها في الآخر وكذا النسب ثبت فيهما بثبوتها لاحدهما \* وهذا لان الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الآخر في عين ما كان هو مدلوله كما بينا في التوأمن فاما العلة فثبتة فلا يجوز ان يكون الشيء ثابتا بشئ ومثبته لان العلة لا بد من ان تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الآخر \* والتوأمن اسم لولد اذا كان معه اخر في بطن واحد يقال هما توأمان وقولهم هما توأم خطأ كذا في المغرب \* وذلك اي المخلص وهو الاخراج بخروج الاستدلال بتحقيق فيما قال علماءنا في هاتين المسئلتين المذكورتين لوجود شرطه وهو المساواة في الحكمين لا فيما ذكر الشافعي فان علماءنا استدلووا في ان الشروع في النافذة ملزم كالنذر فلو امكن ان يلزم بالشروع ان يلزم بالشروع اذا صح الشروع \* واحترزه عن صوم يوم النحر \* كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر \* وقالوا في ثبوت ولاية التزوج على الثيب الصغيرة لولي \* انه الضمير للشان \* يولي عليها في مالها فيول على غيرها في نفسها كالبيكر الصغيرة فقلنا ان المسئلتين كما ذكر في الكتاب فاشار الشيخ الى بيان المخلص بقوله فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسببا يعني النذر سبب قربته بآشروه العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذي هو سبب القربة وليس بقربة بائداء مباشرة فعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة \* بالثبات عليه اي بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة قال شمس الأئمة رحمه الله ولا يستقيم قلبهم علينا لانا نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حرام وابطالها بعد الصحة جنابة فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم الشروع مع النذر في الاجاب بمنزلة توأمن لا يفصل احدهما

والمخلص عن هذا ان يخرج الكلام بخروج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوأمن وذلك قولنا ما ياتزم بالشروع اذا صح كالحج فقالوا الحج انما يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبيكر الصغيرة فقالوا انما يولى على البيكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسببا لزمته مراعاة منقصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه اولى

وكذلك الولاية  
 شرعت للعجز والحاجة  
 على من هو قادر على  
 قضاء الحاجة والنفس  
 والمال والتيب والبكر  
 فيه سواء فاما الجلد  
 والرجم فليسا بسواء  
 في انفسهما وفي  
 شروطهما ايضا حتى  
 افرقا في شرط الشابة  
 وكذلك القرائة  
 والركوع والسجود  
 ليسا بسواء لان  
 القرائة ركن زائد  
 تسقط بالافتداء عندنا  
 وتسقط لخوف فوت  
 الركعة عنده ومن  
 عجز عن الافعال لم  
 يصلح الذكر اصلا  
 بخلاف الافعال  
 وكذلك الشفع الاول  
 والثاني ايسا بسواء في  
 القرائة الا ترى ان  
 احد شرطى القرائة  
 سقط عنه وهو  
 السورة ويسقط احد  
 وصفيه وهو الجهر  
 فلم يجهر بحال ففسد  
 الاستدلال

عن الاخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به بقوله  
 \* او فوا بالعقود \* فكذا الشارع في عبادة عازم على ابقائه فلزمه الوفاء بابقاء ما دى بقوله عن  
 اسمه \* ولا تبطلوا اعمالكم \* ولا يتصور ابقاء ما دى الا بانضمام سائر الاجزاء اليه فوجب عليه  
 الضم صيانة لما دى عن البطلان ثم ابطال ما دى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء  
 تحقيقا للوفاء بالمعهد فلان يلزمه اتمام ما دى وبقاؤه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان  
 اخرى واولى \* وكذلك الولاية اى وكما ان النذر والشروع متساويان في معنى الايجاب  
 الولاية على المال والولاية على النفس متساويتان في الثبوت ايضا لان الولاية شرعت  
 اى ثبتت ووجبت \* للعجز اى لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه \*  
 على من هو قادر على قضاء حوائجه وهو المولى وذلك لان الاصل عدم الولاية لغيره على حرمته  
 وثبوت الولاية للشخص على نفسه اذا الاصل رأيه لكن اذا عدم رأيه بالصغر او الجنون اقيم رأى  
 الغير مقام رأيه وانتقلت الولاية الى الغير نظر المولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط  
 النظر فالولاية وان كانت ثابتة للمولى على المولى عليه لظهورها ولكنها وجبت على المولى للمولى عليه  
 معنى نظرا له في قضاء حوائجه لنفسه والمالية ولهذا لا يتمكن المولى من ردها ولو امتنع عن اقامة  
 مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم \* والنفس والمال والتيب والبكر فيه اى في المعنى  
 الذى ثبتت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا ترى ان الولايتين حال وجود الرأى  
 على السواء فكذا تستويان في حال عدمه واذا ثبت التساوى بينهما يمكن الاستدلال بثبوت  
 احدهما على الاخرى \* ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسلمة لان النفس مبتذل \* والمال  
 مبتذل لانا نقول المساواة بين الشئيين غير مشروطة من كل الوجوه لصحة الاستدلال بل المشروط  
 المساواة في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه وقد وجد ههنا لان النفس والمال في الحاجة الى  
 التصرف النافع التى بنى الاستدلال عليها سواء \* فان قيل لان السلم المساواة في الحاجة ايضا لان  
 الحاجة الى التصرف في المال متحققة في الحال للتميز كى لا تأكله النفعة لكن الحاجة في حق  
 النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ فينبغى ان لا تثبت الولاية على النفس عملا بالاصل \* قلنا الحاجة  
 في النفس قد تحقق في الحال على تقدير فوات الكفو وفي المال قد لا يقع الحاجة بان كان كثيرا  
 فكانا سواء لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما ثم شرع في بيان ان لا يخلص الخصم عن القلب  
 الذى ذكرنا فقال فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة يأتى على  
 النفس والاخر تأديب محل ظاهر البدن \* وفي شروطها فان الشابة بصفة الكمال وهى اشارة  
 بملك النكاح دون ملك اليمين شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا اتنى  
 التساوى بينهما لا يصح الاستدلال بوجودهما على الآخر وكيف يستدل بالاخف  
 على الاغلظ وبالاتداء على النهاية \* وكذلك القرائة والركوع والسجود ايسوا بسواء  
 \* ولو قيل ليست بسوا \* اولى بسوا لكان احسن \* ومن عجز عن الافعال  
 لم يصلح الذكر اصلا يعنى لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كما رخص الذى لا يقدر

واما النوع الثاني منه فهو قلب الشئ ظهر البطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا عليك فعملته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه ﴿ ٥٦ ﴾ فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة

على الائمة لم يجب عليه اداء الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر عليها دون الاذكار كالاخرس والامى تجب الصلوة عليه \* يسقط منه اى من الشفع الثاني او من المصلى في الشفع الثاني \* احد وصفيه اى احد وصفي الواجب وهو القراءة فلم يجهر بحال اماما كان او منفردا \* ففسد الاستدلال اى لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود في جميع الركعات على وجوب القراءة في الجميع لعدم المساواة قوله (واما النوع الثاني منه) اى من القلب فهو من قلب الشئ اى مأخوذ من قلب الشئ \* ظهر البطن اى جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب \* وذلك اى القلب المأخوذ من هذا المعنى ان يكون الوصف شاهدا اى حجة عليك فعملته فعملته شاهدا لك \* فنقض اى ابطال كل واحد \* منهما اى من الشهادتين او من التعليلين صاحبه لما نين \* فصارت اى صار هذا النوع من القلب والتأنيث لتأنيث الخبر \* معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجهه تعليل المعلل \* ومعنى المعارضة في هذا النوع اظهر منه في النوع الاول لوجود حد المعارضة فيه \* فيها مناقضة اى ابطال للتعليل الاول لان المطاوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجهه وبانفائه من وجده آخر تكون مناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا تكون مناقضة \* لانه اى التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر \* وهذا لا يوجب تناقضا اى ابطال الاول \* الا ان هذا اى هذا النوع من القلب لا يكون اى لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل \* فيه اى في ذلك الوصف الزائد تقريره لوصف الاول \* وهذا جواب عما يقال القلب يكون تعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لعنى الابطال نقل هذه الزيادة تفسيره لوصف الاول وتقريره لانه لا تغير فلا تجعله في حكم شئ آخر وانما قلنا ذلك لان الخصم قال في صوم رمضان هذا صوم فرض ولم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت تلبسا اعليا فنحن فسرنا الصوم المذكور تفسيره اتركه الخصم وبينا محل النزاع وكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع \* وكذلك قال في مسخ الرأس انه ركن ولم يفسر انه اكل بامثال الفرض في محل الفرض فنحن بينا ذلك فلم يكن تغيرا بل كان قلبا لذلك الوصف بعينه فبطل الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فاذا تعارضا سقط كلام المجيب لكنه اى القضاء تعين بالشروع \* وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع وبهذا القدر لا تقع المفارقة \* واعلم ان القلب على هذا التفسير والنسب هو المذكور في عامة كتب اصحابنا ولا يذكره عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب بانه تعليق نقبض الحكم المذكور على العلة المذكورة في قياس بالرد الى ذلك الاصل بعينه وازادوا بالقبض ما ينافي الحكم المذكور ولا يجمع معه \* وانما

بقياس آخر لانه يوجب الاشتباه الا بترجيح ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقريره للاول وتفسيره فكان دون القسم الاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الاتعين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل قولهم في مسخ الرأس انه ركن في الصوم فيس بثلاثة كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركننا في الوضوء وجبان لا يسن تلبسه بعد اكمله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان مسخ الرأس يتأدى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه

(اشراط)

استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه



اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو ورد الى اصل آخر فحكم ذلك الاصل الآخر ان وجد في هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم \* ثم قسموه على قسمين \* احدهما ان بين المعترض ان ما ذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه \* والثاني ان بين ان ما ذكره دليل على المستدل وان كان دليلا ايضا \* والاول فلما يتفق له مثال في الشرعيات في غير النصوص وذلك كما واستدل من ورث الخال بقوله عليه السلام \* الخال وارث من لا وارث له \* فيعترض عليه بان المراد به نفي تورث الخال بطريق المباينة كافي قولهم الجر ع زاد من لا زاده والصبر حيلة من لا حيلة له \* والثاني ثلاثة اقسام احدها ان يعرض القلب في القلب <sup>لتصحیح</sup> مذهبه \* وثانيها ان يعرض لابطال مذهب الخصم صريحا \* وثالثها ان يعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل \* مثال الاول ما لو قال الحنفى في مسألة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما <sup>لتصحیح</sup> مذهبه الا ان المستدل اشار بعلمته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعارض اشار الى نفي اشتراطه صريحا \* وقد يتفق تعرض كل منهما <sup>لتصحیح</sup> مذهبه صريحا كقول الشافعية في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول الحنيفة اعتراضا طهارة لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما <sup>لتصحیح</sup> مذهبه صريحا \* ومثال الثاني ما لو قال الحنفى في مسألة مسح الرأس عضوا من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما يطلق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعى عضوا من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه ما يدل على <sup>لتصحیح</sup> مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما <sup>لتصحیح</sup> الآخر لجواز ان يكون <sup>لتصحیح</sup> مذهب مالك رجه الله وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة قائلين والاتفاق واقعا على نفي قول ثالث \* ومثال الثالث ما لو قال الحنفى في مسألة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح \* فيقول الشافعى عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعارض لم يتعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة \* قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهة فاصحاب ابي حنيفة رجه الله الشارطون للتأثير المعترضون عن الطرد والشبه كيف يخطر بالهم مثل هذه الاقيسة وكيف يعلنون بها والانتفات الى مثلها ليس من دأبهم وهجيراهم لكن المخالفين وضعوها من عند انفسهم ونسبوا الى اصحابنا ووردوها

امثلة في كتبهم ليتضح فهم اقسام القالب التي ذكروها \* ثم ذكروا ان القلب على الاوجه التي ذكرناها نوع معارضة لكنهما تفارق مطلق المعارضة \* بانها نشأت من نفس دليل المستدل \* وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيها \* وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا وهذا كان القلب اولي بالقبول من مطلق المعارضة لان الاشتراك في الاصل والجامع اقوى في الناقضة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله وجامعه على اصل القالب وجاءه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات \* وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلمته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمتين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما \* والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرنا في الامثلة \* وعن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكمتين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في النوع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحاله واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة لحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صحح القلب \* ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير \* وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه \* وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلب اصل القياس من القلب كذا في عامة نسخ الاصول \* ورأيت في بعض فوائدها الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد للكلام الخصم لاعلى سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول قوله ( واما العكس فليس من هذا الباب ) اي ليس بمعارضة لان المعارضة لا تدفع والعكس للتصحیح فلا يكون العكس من المعارضة فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب \* لكنه اي العكس لما استعمل في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب لا يبطل والعكس للتصحیح \* الحق العكس بالقلب اي بيان العكس ببيان القلب لان ذكره مقابل الشيء بعد ذكره من محسنات الكلام والثاني معارضة فاسدة \* لا يقال لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب فلم يستقم نفيه العكس من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان نفيه يصح باعتبار الفساد اذا فسد في حكم الهدم فانه قد ذكرنا انواع المعارضة في الاصل مع فسادها من هذا الباب \* لانا نقول

واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلة والثاني معارضة فاسدة واصل رد الشيء على سننه الاول مثل عكس المرأة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كأن له وجه في المرأة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الموضوع وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح العلة على ما ذكره ان شاء الله تعالى

المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لا يشابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم واصله اى اصل العكس لغة رد الشيء على سنده اى رجمه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس المرأة اذا ردت المرأة نور بصير الناظر بنورها حتى انعكس نور البصر فابصر الناظر بانعكاس نور بصره الى نفسه نفسه كان له وجهان في المرأة \* قال صدر الاسلام وهذا قول تمامة المتكلم وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى بارادة الله تعالى فانه جل جلاله يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعداده وصلاحية للقبول \* والدليل على انه ليس بطريق الانعكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعلم قطعاً ان الاعشى اذا قابل المرأة بوجهه يحدث صورته فيه ولم يكن لبصره نور يعكس وكذا لو نظر من انطبع صورته في المرأة في تلك الحالة الى شئ آخر خارج المرأة لاترول صورته عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة فيها بعدما صرف طرفه عن المرأة فعرفنا ان القول بالانعكاس ليس بصحيح \* الا ان غرض الشيخ منه التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصور في المرأة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريباً الى الفهم \* وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة هورد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله واصله صدر رأس البعير بخطاه الى ذراعه \* وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انتفاء الحكم لاتفاء علمته \* وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكور وورده الى اصل آخر \* وذلك اى العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النفل فلزم ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج \* وعكسه الوضوء يعنى عكسه ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكست الحكم بقلب الوصف الذى جعلته علة في الطرد \* وهذا اى العكس المذكور في هذه المسئلة \* وما شبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانه لا يولى عليها في مالها فلا يولى عليها في نفسها \* مما لا يصلح لترجيح العلل يعنى هذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل اصلاً بل هو يصلح مرجحاً للعلة التى تطرد وتعكس على التى تطرد ولاتعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق للحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة \* والثاني ان يرد على خلاف سنده اى يرد الحكم الى خلافه لاعلى سنده بل ستن غير سنده كذا لفظ القويم \* وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو في اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه يرد للحكم الذى الطرد وان كان على خلاف سنده اوردته الشيخ في هذا القسم \* مثل قولهم هذا اى الصوم النفل عبادة لا يعضى في فاسدها يعنى اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضى فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لان الماضى يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع \*

والنوع الثاني ان رد على خلاف سنده مثل قولهم هذه عبادة لا يعضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه لا جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل الا بطريق الابتداء ولان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس

لما كان كذلك اى لما كان الشان كقلنا ان الصوم عبادة لا يمضى فى فاسدها \* اولما كان صوم  
 النفل على الوصف الذى ذكرنا وجب ان يستوى فيه اى فى الصوم النفل على الندز والشروع  
 كما استوى علمهما فى الوضوء يعنى استوى علمهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسده وهذا  
 المعنى موجود فى التنازع فيه لانه لا يمضى فى فاسده ايضا وجب ان يثبت استواءهما فيه كفى  
 الوضوء \* وهذا اى هذا النوع ضعيف اى فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب  
 التسوية \* وقد اختلفوا فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد  
 القلب فيه اذا سائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهد النفس فيما  
 ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفه دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم  
 منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل \* وذهب آخرون الى انه لا  
 يقبل بوجوه اربعة ذكرت فى الكتاب \* احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس يناقض  
 للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهب  
 المناقضة التى هى شرط صحة القلب فلم يكن دفعا للدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق الاول  
 يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل  
 كاف لصحته وقد وجدلان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل \* وفى بيان الوجه  
 الرابع دفع هذا السؤال \* ولذلك اى ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع  
 من باب المعارضة فى الحقيقة وان كان معارضة صورة واردة فى هذا الباب باعتبار الصورة  
 ولهذا كان معارضة فاسدة \* والثانى ان السائل جاء بحكم مجمل اذا استواء يحتمل المساواة  
 فى الازام والمساواة فى السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدأ بان يثبت التسوية بين الشروع  
 والنذر فى الازام وليس الى السائل ذلك \* والثالث ان الحكم الذى ذكره السائل  
 مجمل لما قلنا والحكم الذى ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح معارضا للمفسر اثبت  
 الاحتمال فى المجمل وانتفاءه عن المفسر \* والرابع ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى  
 له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود  
 شىء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء الندز والشروع فى  
 الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الازام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع فى ايجاب الوضوء  
 بالاجماع واستواءهما فى الفرع وهو الصوم النفل باعتبار الازام وهو معنى قوله ثبوت من وجه  
 سقوط من وجه \* والمعنيان مختلفان على وجه التضاد اى التناقض واختلاف المعنى فى الاصل  
 مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علته فى الآخر ويستحيل ان يتعدى من  
 الاصل الى الفرع حكم لا يوجد فى الاصل فكان هذا نظير اثبات الحرمة فى الفرع بالقياس على الحل  
 من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس  
 بمقصود قوله ( واما المعارضة الخافضة اى المعارضة التى خلصت عن معنى المناقضة والابطال  
 فثمانية انواع خمسة منها تحقق فى الفرع وثلاثة فى الاصل \* ثم اثان من الخمسة الواقعة فى الفرع

واما المعارضة  
 الخالصة فخمسة  
 انواع فى الفرع ثلثة  
 وفى الاصل

اما التي في الفرع فاصح وجوهها ﴿ ٦١ ﴾ المعارضة بصد ذلك الحكم فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل

وينسد الطريق  
الابترجيج مثاله  
قولهم ان المسحر ركن  
في وضوء فيسن تليثه  
كالغسل فيقال انه مسح  
فلا يسن تليثه كسبح  
الخلف والثاني  
معارضة بزيادة هي  
تفسير الاول وتقرر  
له فقولنا ان المسح  
ركن في الوضوء فلا  
يسن تليثه بعد اكاله  
كالغسل وهذا احد  
وجهي القلب على  
ما قلنا واما الثالث فاما  
فيه نفي لما اثبتناه الاول  
او اثبات لما نفيه لكن  
بضرب تغيير مثل  
قولنا في الثيب التيمية  
انها صغيرة فتسبح  
كالتي لها اب فقالوا  
هي صغيرة فلا يولي  
عليها بولاية الاخوة  
كالمال وهذا تغير  
للاول لان التعليل  
لا يثبت الولاية  
للتعيين الولي الا ان  
تحت هذه الجملة نفي  
للاول لان ولاية  
الاخوة اذا بطلت  
بطل سائرهما بناء

صححان بلاشبهة وثلاثة منها فيها شبهة الصحة والثلاثة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه  
وانما اورد الفاسدة منها في هذا الباب لبيان جميع اقسامها واحاطة سائر انواعها \* اما التي  
في الفرع اى المعارضات التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بصد ذلك الحكم اى بما يخالف  
حكم المستدل بان يذ كر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير  
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع بذلك اى ياراد الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة  
الخصم فيمتنع العمل بهما مدافعة كل واحدة منهما ما يقابلها ويفسد طريق العمل الابترجيج  
احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احدهما وجب العمل بالراجحة حينئذ \* قال  
صدر الاسلام وهذه المعارضة تنجى على كل علة يذ كرها العلل \* مثاله اى مثال هذا النوع  
من المعارضة يتحقق في قول اصحاب الشافعي في تليث المسح المسحر ركن في الوضوء فيسن تليثه  
كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تليثه كسبح الخلف \* فهذا معارضة خالصة صحيحة لما فيها  
من اثبات حكم مخالفت للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير \* والنوع الثاني  
وهو قولنا في هذا الموضوع ركن في الوضوء فلا يسن تليثه بعد اكاله كالغسل معارضة بتغيير هو  
تفسير للحكم الاول وتقريره \* وهي صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى الترجيح فيها كما في  
المعارضة الاولى وليكن هادون الاولى فان الاولى تصح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها كذا  
ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا \* وكان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم  
الاول في الدفع وقد ما عليه لانه احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند عامة  
الاصوليين لتضمنه ابطال علة الخصم \* ثم ايراد الشيخ رحمه الله هذا النوع ههنا مشكل لانه في بيان  
المعارضة المحضة الخالصة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ايس معارضة خالصة وقد ذكره  
في المعارضة التي فيها مناقضة فكيف يصح ايراده في المعارضة الخالصة \* وما ذكر في بعض  
الشروح ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة  
ويصح ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار معنى المناقضة \* وما ذكر في بعض نسخ الاصول  
لاصحابنا ان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء اثنى به على وجه المعارضة وان شاء  
باتى به على وجه القلب لا بد فاما ان هذا الاشكال لان الشيخ قيد المعارضة بالخالصة وباراد هذا النوع  
في هذا الموضوع لا يحدث الخلوص فيه \* وكذا ايراد السائل اياه على وجه المعارضة لا يبصر  
معارضة خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة بوجه \* وذكر القاضي الامام وشمس الائمة  
رحمهما الله اقسام المعارضة في الفرع والاصل على وجه المذكور في الكتاب لكنهما ذكر القلب  
والعكس في فصل على حدة وذكر اقسام المعارضة في فصل آخر ولم يفيدا المعارضة بالخلوص  
فاستقام ايراده هذا القسم منهما في اقسام المعارضة كما استقام ايراده في اقسام القلب \* ولكن الشيخ  
لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة على قسمين خالصة وغيرها اشتبه  
ايراده في اقسامه لاستزاهه كون هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة ولا اعرف وجه  
التفصي عنه قوله (واما الثالث) اى القسم الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في الفرع \* فافيه

عليها بالاجماع واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا

اي فالمعارضة التي فيها نفي لما ثبته المستدل او اثبات لما نفاه ولكن بضرب تعبير فيه اخلال بموضع النزاع \* مثل قولنا في ان تغير الاب والجد من الاولياء كالاخ والم ولولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله انها هي اليتيمة صغيرة عليها اقيمت ولاية التزويج كالتي لها اب \* فقالوا اي اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولي عليها ولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وهذا تغير الاول اي تعيين الاخ زيادة توجب تغييرا للحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق لالتعيين الولي الزوج لها والخصم بهذه المعارضة علل لنفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم تكن هذه المعارضة دفعا \* الان اي لكن تحت هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ في التزويج \* نفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لتغير الاب والجد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان الولاية لسائر الاقارب تثبت بعد ولاية الاخ بالا جاع كما ثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فلما اتفق بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو الاقرب والاصل لان نفي ولاية سائر الاقارب التي هي مبنية على ولاية الاخ كان اولي \* او يقال ولاية الاخ منتفية عنها بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وان لم يكن قويا قوله (ففيه صحة من وجه) يعني ايراده في المعارضة بعد ما بينا فيه ما يوجب فسادا باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فن حيث انه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدنا بتحقيق معنى المعارضة فيه فتكون فاسدة ومن حيث ان ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيها جهة الصحة \* وعلى ذلك اي على ان في هذه المعارضة جهة الصحة فلنا كذا فقلوا كذا \* الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراءه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز شراؤه فعمل اصحابنا بان العبد المسلم مال يملك الكافر بيعه فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارضوه بان الكافر لما ملك بيعه وهو المراد بقوله بهذا المعنى \* وجب ان يستوى ابتداءه اي ابتداء الملك وقوله كالمسلم \* وفي التوقيم وجب ان يستوى حكم الشراء والتقرير عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل لقرار ملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لتبوت الملك فيه ابتداء \* ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينهه المستدل لانه لم ينه التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تكون متصلة بموضع النزاع فتكون فاسدة \* الا ان فيها شبهة الصحة لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال للم يثبت الابداء بالاثبات

ففيه صحة من وجه  
وعلى ذلك ما قلنا  
الكافر يملك بيع العبد  
المسلم فيملك شراءه  
كالمسلم فقالوا بهذا  
المعنى وجب ان  
يستوى ابتداءه  
وقراره كالمسلم

واما الخامس  
 فالمعارضة في حكم  
 غير الاول لكن فيه  
 نفى الاول ايضا مثل  
 نقول ابي حنيفة في التي  
 نعي اليها زوجها  
 فنكحت وولدت ثم  
 جاء الاول حيوان الاول  
 احق بالولد لانه  
 صاحب فراش  
 صحيح فان عارضه  
 الخصم بان الثاني  
 صاحب فراش فاسد  
 فيستوجب به نسب  
 الولد كرجل تزوج  
 امرأة بغير شهود  
 فولدت فهذه المعارضة  
 في الظاهر فاسدة  
 لاختلاف الحكم الا  
 ان النسب للم يصح  
 اثباته من زيد بعد ثبوته  
 من عمرو وصحت  
 المعارضة بما يصلح سببا  
 لاستحقاق النسب  
 فاحتاج الخصم الى  
 الترجيح بان فراش  
 الاول صحيح ثم عارضه  
 الخصم بان الثاني شاهد  
 والماء مؤه فتبين به  
 فقه المسئلة وهوان  
 الصحة والملك احق  
 بالاعتبار من الحضرة  
 لان الفاسد شبهة فلا  
 يعارض الحقيقة  
 فيفسد الترجيح

التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل البناء ترجحت جهة الفساد في هذه المعارضة فلا  
 تصلح لدفع تعليل المستدل اليها شير في التقويم\* وفي ايراد هذا النوع من المعارضة في اقسام  
 المعارضة الخاصة من السؤال ما في ايراد النوع الثاني لان جهة صحة المعارضة في هذا النوع  
 يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا فعلى تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة قوله (واما الخامس  
 فالمعارضة في حكم غير الاول) يعني يأتي السائل بحكم يخالف حكما آخر واليخالف الحكم الاول  
 صورة\* لكن فيه اي فيما ثبت بهذه المعارضة من الحكم نفى من الحكم الاول من حيث المعنى كافي  
 اقسام الثالث والرابع واليه اشير بلفظة ايضا فان قول السائل في المثال المذكور ان الثاني يستوجب  
 نسب الولد يعارض عدم ثبوت النسب للثاني ولا يعارض ثبوت النسب للاول صورة\* الا ان  
 الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم من محل حكمي المستدل والسائل مختلف في هذا النوع وفيما  
 تقدم كان المحل واحدا\* مثل قول ابي حنيفة اي مثل معارضة قول ابي حنيفة رحمه الله في المرأة  
 التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته من نعي الناعي الميت فعيا اذا اخبر بموته وهو منعي\* فاعتدت  
 المرأة وتزوجت بزواج آخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد يكون للاول لانه  
 صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا تزوج بزواج  
 آخر وجاءت بالاولاد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد الى آخره\* فهذه معارضة  
 فاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي  
 والاثبات واحدا لانهما صارت حجة للمدافعة والمدافعة انما تحقق فيما قلنا وهما الحكم مختلف لان  
 المستدل علة لاثبات النسب من الاول والسائل علة لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه  
 عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه\* ولم  
 يتعرض في التقويم وغيره لاختلاف الحكم في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقبل هو  
 اثبات للحكم الاول في محل غير الاول وهو واضح لان التعليل لاثبات النسب من الاول والسائل  
 اثبت النسب للثاني فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ من شرطها  
 اتحاد المحل ولم يوجد\* الا ان فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمرو ومثلا وهو الثاني لا  
 يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فنقضت هذه المعارضة نفى النسب  
 عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من  
 هذا الوجه\* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من  
 الحاضر اتفى من الغائب لكن الحكم الذي ادعاه الجيب لا ينفى في الابد اثبات السائل الحكم الذي  
 ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه ابطال بالمدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فتكون معارضة  
 فاسدة\* فاحتاج الخصم الى الترجيح\* ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكر احتاج الخصم  
 وهو الجيب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك  
 قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لاحقة له فكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين  
 واحد الفراشين صحيح والآخر فاسد\* ثم عارضه الخصم وهو السائل بان الثاني شاهد اي حاضر

والماء ماؤه وقد وجد ما ثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون اولى بالاعتبار من  
الاول \* فيتين بهذا اى بالترجيح من الجانبين فقه المسئلة وهو ان صحة فراش الاول وقيام  
ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثانى وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء  
ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار  
من الشبهة كذا فى بعض نسخ اصول الفقه \* قال شمس الأئمة رحمه الله الفراش الصحيح  
الذى للغائب يوجب استحقاق النسب للاول والفراش الفاسد مع قرأته المذكورة ليس مثلاً  
للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لان الشئ لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله  
وبعد ما صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما قوله ( واما المعارضات  
فى الاصل ) اى فى المقيس عليه المعارضة فى الاصل ان يذ كر السائل علة اخرى فى المقيس  
عليه تفقد هى فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب فى علته وهى باطلة للمعترض ان  
الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافى الوصف الذى يدعيه المجيب  
اذ الحكم فى الاصل يجوز ان يثبت بعلة مختلفة كما لو وقعت فى دن قطرة بول ودم وخرت نجس  
بنجاسة البول والدم والخر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض ببقى الباقى منجسا \* ثم اشار  
الشيخ الى بيان فساد انواعها مفصلة فقال واما المعارضات فى الاصل فتلاثة اى ثلاثة انواع  
\* معارضة بمعنى لا يتعدى اى يذ كر السائل علة فى الاصل لا يتعدى الى فرع كما اذا علل  
المجيب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه به متفاضلا كالذهب  
والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل الثمنية دون الوزن وانها عدت فى الفرع فلا  
يثبت فيه الحرمة \* وذلك باطل اى هذا النوع من المعارضة باطل اذا التعليل بمعنى لا يتعدى  
باطل \* لعدم حكمه وهو التعدية فانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا  
تعليل عن التعدية بطل خلوهم عن الفائدة اذ الحكم فى الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع  
يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به \* ولفساده لو افاد تعدية يعنى لو  
عارض السائل بمعنى يفيد تعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه  
او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الامن حيث انه تنعدم  
تلك العلة فى هذا الموضع وقدم غير مرة ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح  
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة \* مثال التعدية الى فصل  
مجمع عليه ما اذا علل المجيب فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه  
فيحرم بيعه متفاضلا كالخنطة والشعير \* فيعارضه السائل بان المعنى ليس فى الاصل  
ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى فى الفرع وهذا المعنى يتعدى الى  
فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ يناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة  
فى هذا الموضع لا تنقيد للسائل الامن حيث انه ليس بوجوده فى الجص وقد قلنا ان عدم

واما المعارضات فى  
الاصل فتلاثة معارضة  
بمعنى لا يتعدى  
وذلك باطل لعدم  
حكمه ولفساده  
لو افاد تعدية والثانى  
ان يتعدى الى فصل  
مجمع عليه لانه لا ينفى  
العلة الاولى والثالث  
ان يتعدى الى معنى  
مختلف فيه



العلة لا يصلح دليلا \* ومثال ما اذا تعدى الى فرع مختلف فيه ما اذا عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه ومادون الكيل \* واقوى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع يجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فساد ما سواه اولى بالثبوت \* ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام في قوله ولفساده متعلقة بقوله وذلك باطل كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذي لا يتعدى باطلة لكذا ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعدية وهذا لا يصلح تعليلا لما ذكره لان ما لا يتعدى لا يفيد تعدية بوجه اذ لو افاد تعدية لم يبق غير متعدد \* وكان ينبغي ان يقال بهذا الترتيب المعارضات في الاصل ثلاثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع يجمع عليه ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل وهو التعدية ان كان المعنى الذي عارض به السائل غير متعد وفساده لو افاد تعدية لانه لا يتعلق بموضع النزاع \* الا ان نظر المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى لم يلتفتوا الى رعاية اللفظ في جميع المواضع \* ثم ان اشيع ذكر لفظ البطلان فيما اذا كان المعنى غير متعد ولفظ الفساد فيما اذا كان متعديا لان الفساد في الاول من وجهين عدم صحته في نفسه لان التعليل بعلة قاصرة غير صحيح وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالمتنازع فيه قوله (ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة اي المعارضة في الاصل باقسامها الثلاثة حسنة كذا في بعض الفوائد \* وهذا لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتعدى فاسدة بخلاف بينهم \* ثم سياتى كلام القاضى الامام ابن زيد وشمس الائمة رحمه الله يشير الى ان الخلاف في القسم الاخير وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه فانها ما ذكر افساد القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذلك خلاف ثم قالوا وكذلك ما يتعدى الى فرع مختلف فيه وبيننا الخلاف فيه فقالا ومن الناس من زعم ان هذه معارضة حسنة \* وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلة احد الوصفين لا كلاهما بالايجاب فصارتا متدافعتين اي متنافيتين بالايجاب فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل ابطالا للعلة المحبب من طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والمدافعة فتصح بهذا الاستدلال منهم انما يستقيم في القسم الاخير دون الاولين اذ لا يمكن للحجيب فيه ان يقول ثبت الحكم في الاصل بالمعنيين جميعا لانكاره ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فثبت التدافع بالاتفاق فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذا المعارضة من هذا الوجه \* فاما في القسمين الاولين فيمكن للحجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق لفوات معنى الممانعة اصلا \* وبيان

ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فصارتا متدافعتين بالايجاب فيصير اثبات الاخرى ابطالا من طريق الضرورة

ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الخنطة بالكيل والجنس للتعدي الى الجص بان  
 المعنى في الاصل الطعم دون التكيل والجنس لا يمكن للحجيب ان يقول يجوز ان يكون الحكم  
 ثابتا بالعتلين لانكاره ثبوت الحرمة في النفاحة بالنفاحتين والخنفة بالحفتين الذي هو موجب  
 علة السائل فيثبت الادافع فلما اذا عارض في هذه الصورة بالاعتبات والادخار او عارض في  
 مسألة بيع الحديد بان العلة في الاصل الثنية دون الوزنية فيمكن له ان يجمع بينهما فيقول  
 يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعينين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فتكون فاسدة  
 بالاتفاق \* والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم ينعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا  
 بل الاتفاق واقع على انه لا تافى بينهما ذاتا لجواز تعلق الحكم بيكل واحد منهما بانفراده  
 ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينئذ يتعدى الحكم باحدهما الى فروع وبالآخر الى  
 فروع اخرى \* واتما اجمعوا على فساد احدي العتلين لمعنى فيها للصحة العلة الاخرى الا ترى  
 ان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا على ان العلة في الخنطة الكيل او الطعم وان الصحيح  
 احدهما دون الآخر لم يقولوا بفساد احدهما للصحة الاخرى ولا بصحة احدهما للفساد الاخرى بل  
 قال كل فريق بصحة مادعاها علة لمعنى فيه يوجب الصحة وبفساد علة صاحبه لمعنى فيها  
 يوجب الفساد واذا كان كذلك كان اثبات الفساد لاحدى العتلين بثبوت صحة الاخرى باطلا  
 بل لا بد من ذكر معنى مفسد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى  
 صحيح لثبوت الصحة فيه \* الا ترى ان لظهور فساد احدي العتلين لا يثبت التأثير في  
 الاخرى بالاجماع كذلك عكسه \* فان قيل لو لم يثبت فساد احدي العتلين عند ثبوت صحة  
 الاخرى لزم اجتماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احدهما دون صحتهما  
 \* قلنا \* انما يلزم ذلك ان لو ثبتت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمل ان يكون الفاسدة هي  
 التي بين صحتهما والاخرى هي الصحيحة \* او يقول الاجماع غير مسلم بدون بيان المفسد \* واعلم  
 ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ  
 رحمه الله لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانقضاء العلة \* وعند بعضهم  
 ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم بما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع  
 لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود  
 في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه  
 وقال دليلك انما كان ينهض على لو كان ما ذكرته مستقلا بالعبية وليس كذلك لدلالة الدليل  
 على انه لا بد من ادراج الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه  
 المعارضة وابتدعوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة \* وقال بعضهم  
 المفارقة هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا  
 \* ولما كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الاستئولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع  
 انه قد يقع الفرق بمعنى فقهى صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ابراهه على طريق يقبل مند \*

والجواب ان الاجماع  
 انعقد على فساد  
 احدهما لمعنى فيه لا  
 لصحة الاخرى كالكيل  
 والطعم والصحيح  
 احدهما لا غير لكن  
 الفساد ليس لصحة  
 الاخرى لكن  
 لمعنى فيه يفسده  
 فاثبات الفساد لصحة  
 الاخرى باطل فبطلت  
 المعارضة وكل كلام  
 صحيح في الاصل

فقال وكل كلام صحيح في الاصل اى في نفسه \* يذكر على سبيل المفارقة اى يذكره اهل الطرد  
على وجه الفرق ولا يقبل منهم \* فاذا كرهت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفاقة صحيحة  
على حد الانكار فيقبل منك لا محالة \* كقولهم في اعتاق الراهن \* اذا اعتق الراهن العبد  
المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر  
العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي  
رحم الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلى اصحابه في  
هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن الا في حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه في الرهن  
بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده \* فكان مردودا كالبيع اى كما اذا باع الراهن المرهون  
بغير اذن المرتهن \* فقالوا اى فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذى هو الاصل وبين الاعتاق  
الذى هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر  
حق المرتهن في المنع من النفاذ فينقذ على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق  
فانه لا يحتمل الفسخ بعدما صدر من الاصل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من  
النفاذ فينقذ لازما \* وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره من ايس له  
ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل \* والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل \*  
ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص اى الاصل دون تغييره وانا لاسلم وجود  
هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه \* وبيانه اى بيان فوات هذا  
الشرط ان حكم الاصل وهو البيع \* وقفاى توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ  
بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالايجاع حتى لو تربص الى  
ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار \* وانت في الفرع وهو الاعتاق \* تبطل  
اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اى تلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد  
في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه  
بخلاف البيع \* وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانقضاء على وجه  
التوقف \* واصلا نصب على التمييز او على المصدر لاعلى انه مفعول به كاظنه البعض \* وما مفعول به  
وكذلك ان اعتبره باعتاق المريض اى ومثل اعتبار الخصم الاعتاق بالبيع اعتباره اياه باعتاق  
المريض في لزوم تغيير حكم الاصل فانه لا لزوم له ما ذكرنا من الفساد في اعتباره الاعتاق بالبيع الحق  
باعتاق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل الرد والفسخ \* وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن  
المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض المدينون عبده ولا مال له غيره \* وهذا لان حق المرتهن  
في العبد المرهون اقوى من حق الغرماء في عبد المريض بدليل انه لا يمنع البيع على المريض لحق  
الغرماء وينتفع على الراهن ثم ان حقهم يمنع نفوذ اعتاق المريض اذا مات في مرضه فحق  
المرتهن اولى \* ففي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل \* لان حكم الاجاع ثمة في اعتاق المريض توقف  
العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه كما يكتب مادام يسعى في بدل رقبته \* ولزوم

يذكر على سبيل  
المفارقة فاذا كره على  
سبيل الممانعة كقولهم  
في اعتاق الراهن انه  
تصرف من الراهن  
يلاقى حق المرتهن  
بالابطال وكان مردودا  
كالبيع فقالوا ليس  
كالبيع لانه يحتمل  
الفسخ بخلاف العتق  
والوجه فيه ان تقول  
ان القياس لتعدية  
حكم النص دون  
تغييره وانا لاسلم  
وجود هذا الشرط  
هنا وبيانه ان حكم  
الاصل وقف ما  
يحتمل الرد والفسخ  
وانت في الفرع تبطل  
اصلا ما لا يحتمل  
الرد والفسخ وكذلك  
ان اعتبره باعتاق  
المريض لان حكم  
الاجاع ثمة توقف  
العتق ولزوم الاعتاق  
وانت قد عدت  
البطلان اصلا فان  
ادعى في الاصل حكما  
غير ما قلنا لا نسلم

الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلاً \* وانت عدت الابطال اصلاً  
 ابطلت الاعتاق في الفرع من الاصل بحيث لو اجازته المرتين بعد لا ينفذ فكان تغييراً لحكم  
 الاصل في الفرع \* قال شمس الأئمة رحمه الله في المبسوط وعتق المريض عندنا لا يلفوا قيام  
 حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية لا بحالة فهنا ايضاً ينبغي ان لا يلفوا الا ان هناك هو  
 بمنزلة المكاتب مادام يسعى وهما يكون حراً وان لزمته السعاية عند اعتبار الراهن لان العتق في  
 المرض وعهية والوصية متأخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية في قيمته  
 لرد الوصية \* قال وبهذا يتبين ان هناك الواجب عليه بدل رقبته ولا يسلمه المبدل ما لم يرد  
 البديل وهما السعاية على العبد ليست في بدل رقبته بل في الدين الذي في ذمة الراهن لان حق  
 المرتين ذلك فوجوب السعاية عليه لا يكون مانعاً فودعتهم في الحال \* ولهذا قلنا لو اسير  
 الراهن هذا رجع العبد عليه بما أدى من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من  
 قيمته \* فان ادعى اى المعلن \* في الاصل وهو البيع او اعتاق المريض حكماً غير ما قلنا بان يقول  
 حكم البيع البطلان لا التوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم  
 الاصل لم نسلم لان عندنا حكمهما ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه  
 بان قال عندي حكمهما البطلان يكون هذان مختلفان الى المختلف وهو فاسد ايضاً لانه ليس  
 بحجة على الخصم قوله (ومثل قولهم) اى مثل تعليل اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل  
 العمد بانه قتل آدمي مضمون فيوجب المالك القتل خطأ \* فان فرق السائل بان العمد ليس  
 كالخطأ في لزوم المالك لان وجوب المالك في الخطاء باعتبار تعذر ايجاب المثل من جنسه لان الخطأ  
 معذور لعدم القصد فيضير الى ايجاب المالك خلفاً عنه صوتاً للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى في  
 الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق \* فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول  
 من السائل فسيبيله ان يقول لا سلم قيام شرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل \* وتفسيره اى  
 بان عدم قيام شرط القياس ان حكم الاصل وهو القتل خطأ شرع المالك خلفاً عن القود عند  
 العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جعلت المالك من اجال القود حيث اثبت بطريق الاصل  
 كالقود والخلف قط لا يزاحم الاصل فكان هذا تقليلاً لوجوب تغيير حكم الاصل فكان باطلاً \*  
 وهو نظير مذهبه في ايجاب الفدية على الخائض مع الصوم اذا اخرت القضاء الى السنة الثانية  
 فانه جعل الفدية التي هي خلف عن الصوم من اجاله في الوجوب حيث اوجبها جميعاً \*  
 وقد بينا معنى في اول باب دفع العمد ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العمل المؤثرة بعد صحة  
 اثرها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل يجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا يقبل النقص وانما يرد  
 المناقضة على العمل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم يبق الاطراد ولكن قد يرد  
 النقص صورة على العمل المؤثرة فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقص \* وانما بين ذلك اى عدم  
 ورود النقص على العمل المؤثرة حقيقة وان يترآى نقضا صورة بطرق اربعة والله اعلم

ومثل قولهم قتل  
 آدمي مضمون فيوجب  
 المالك الخطاء لان ثمة  
 المثل غير مقدور عليه  
 وسيبيله ما قلنا ان لا  
 نسلم قيام شرط القياس  
 وتفسيره ان حكم  
 الاصل شرع المالك  
 خلفاً عن القود وانت  
 جعلته من اجاله وقد  
 بينا ان المناقضة لا  
 ترد على العمل المؤثرة  
 بعد صحة اثرها وانما  
 تبين ذلك بوجوه  
 اربعة وهذا

(باب بيان وجوه دفع المناقضة) قال الشيخ الامام رضی الله عنه وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة  
وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت ﴿ ٦٩ ﴾ المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء بين الدهوي

(باب بيان وجوه دفع المناقضة)

\* وحاصل ذلك اي حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره  
علة وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين التقيضين غير متصور ومتى لم يمكن  
الجمع لزمه النقض \* ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع عن الاول وبها يتبين  
الفقه كاسنينه لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه  
لاتنال الا بضرب تأمل اما الدفع بالفاظ ظاهرة فلا يكون فقها بين الدهوي والشهادة كما اذا  
ادعى الفا واقام شاهدين فشهد احدهما بالف والآخر بالف وخسمائة لا يقبل الشهادة الا ان  
يوفق فيقول كان الواجب الفا وخسمائة الا اني قبضت خسمائة \* وكذلك اذا ادعى انه اشترى  
من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهبه منه لا يقبل الا اذا قال وهبني فحجر فاشترته منه  
وبين الشهادات بان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخسمائة والمدعى يدعي الا كثيرا يقبل  
الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة \* وكذا لو شهدا بسرعة  
بقروا قال احدهما لونه احمر وقال الآخر لونه اسود تقبل عندنا في حنيقة رجه الله لا مكان التوفيق  
بان شهد كل منهما على ما وقع عنده من لون البقر كما عرف في موضعه قوله ( اما الاول اي  
الوجه الاول من وجوه الدفع بالدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة  
النقض فتختلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة \* والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثره  
اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا  
في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا \* والثالث بالحكم  
المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو  
موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند  
عدم المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه  
فلا يتأق هذا الدفع على مذهبه \* والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس  
الاثمة بالغرض المطلوب بالتعليل وهو اوضح ولفظ التقويم ثم بالغرض الذي قصد العمل  
التعليل لاجله واثبت الحكم بقدره \* اما الاول فظاهر اي الدفع بالوجه الاول وهو الدفع  
بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند عدمه يكون دليل صحته  
فيصح الدفع به \* مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تليته كمسح الخف فيورد عليه  
الاستحباب بالايجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن  
اذا احتج الى التثليث فانه يقع سنة بالاجماع \* وكذا الاستحباب بحجره ثلثة احرف سنة وان  
لم يكن العدد مسنونا عندنا كذا في بعض الشروح \* فندفعه بالوصف بان نقول ان الاستحباب  
ليس بمسح اي لا اعتبار للمسح فيه بل المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل انه شرع بشئ له اثر  
في الازالة كالحجر والماء بدليل انه لو احدث ولم يتلطح به بدنه بان خرج منه ربح لم يكن المسح  
سنة ولو كان الاستحباب مسحا لم يتوقف على تلطح البدن كمسح الرأس والخف \* وبدليل

والشهادة وبين  
الشهادات انه متى  
احتمل التوفيق وظهر  
ذلك بطل التناقض اما  
الاول فبالوصف  
الذي جعله علة  
والثاني بمعنى الوصف  
الذي به صار الوصف  
علة وهو دلالة اثره  
والثالث بالحكم  
المطلوب بذلك  
الوصف والرابع  
بالغرض المطلوب  
بذلك الحكم اما  
الاول فظاهر مثل  
قولنا في مسح الرأس  
انه مسح فلا يسن  
تليته كمسح الخف ولا  
يلزم الاستحباب لانه  
ليس بمسح ولكنه  
ازالة النجاسة الا ترى  
انه اذا احدث فلم  
يتلطح به بدنه لم يكن  
الاستحباب سنة  
وكذلك قولنا في  
الخارج من غير  
السبيلين انه خارج من  
الانسان فكان حدثا  
كالبول ولا يلزم عليه  
اذا لم يسلم لانه ظاهر  
وليس بخارج لان  
تحت كل جلدة

رطوبة وفي كل عرق دما فاذا ازاله الجلد كان ظاهرا خارجا الا ترى انه لا يجب به الغسل بالاجماع

ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالغسل اذا غسل في محل المسح مكروه كافي مسح الرأس والخف \* وكذلك اى ومثل قولنا في الخارج من غير السيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول \* وزاد بعضهم قيد الحيوة فقالوا من بدن الانسان الحى احترازا عن النجس الخارج من الميت فانه لا يوجب اعادة غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انسانا على الاطلاق فلا يكون داخل تحت مطلق لفظ الانسان \* ثم اورده عليه ما اذا لم يسلم عن رأس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس يحدث ومثله حدث في السيلين بخلاف وبهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقالوا الخارج الكثير النجس من غير السيلين حدث احترازا عنه \* فوجب دفع هذا القرض بمنع الوصف بان يقال لانسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسلم لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة في كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستتر به اذا رفع عنه ما كان مستتر به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة \* الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجاع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان ذلك او كثيرا ولو يجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم ويسن اذا كان مادون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجاع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها وكذا لو ازيلت عن ذلك المحل بقطنه او بالمسح على جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه مخرج وليس بخارج الا ترى انه اذا خرج مع الزقاق دم والبراق غالب لا ينتقض الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو البراق \* ولا نسلم انه نجس ايضا على ما روى عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا قوله ( واما الدفع بمعنى الوصف وهو التأثير فانما يصح لان الوصف لم يصرفه بصيغته اى بمجرد صورة اللفظ لا بدنا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته \* وانما صراحة بمعنى الذى يعقل به اى يعلم ويفهم من الوصف ضربان \* احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا يعنى ظاهر لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الاصابة \* والثانى بمعنى الثابت به اى بالوصف دلالة وهو التأثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوى يدل على التخفيف الذى هو المؤثر في اسقاط التكرار \* ووصف الخروج في مسألة السيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذى هو المؤثر في ايجاب التطهير \* على ما ذكرنا فيما سبق يعنى في باب تفسير القياس في بيان علة الربوا وفي باب ركن القياس في قوله الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة \* فكان اى المعنى

( الثانى )

واما الدفع بمعنى الوصف فانما صح لان الوصف لم يصرفه بصيغته وانما صار حجة بمعنى الذى يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا والثانى بمعنى الثابت به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق فكان ثانيا لغة فصح الدفع به كما صح بالقدم الاول فكان دفعا بنفس الوصف وهذا حق وجهى الدفع لكن الاول اظهر فنبهنا به وذلك مثل قولنا مسح في الوضوء فلم يكن التكرار فيه مستونا كسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمى غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير فاذا لم يكن مراد ابطال التكرار الا ترى انه يتأدى بعض محله بخلاف الاستنجاء لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيده الا ترى انه لا يتأدى بعضه فصار ذلك نظير الغسل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة

الثاني وهو المعنى المؤثر ثابتا به اى بالوصف لفة كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة المعنى الاول  
 \* وهذا كشرأء القريب بصيراء عاتقا بواسطة الملك فان الموجب للعتق في الحقيقة هو الملك لكن  
 لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار  
 المشتري معتقا فكذا التأثير بواسطة المعنى الغوى صار مضافا الى الوصف به موجبا للحكم  
 في الفرع \* فصح الدفع به اى بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى الغوى فان الدفع في  
 القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف بالمعنى الغوى \* فكان اى الدفع بالتردفا \* بنفس  
 الوصف اى بمنع نفس الوصف كالقسم الاول \* وهذا اى الدفع بالتأثير احق وجوب الدفع بالاعتبار  
 وهما الدفع بنفس الوصف والدفع بالتأثير لان التأثير هو المقصود من الوصف شرعا دون  
 المعنى الغوى منه \* لكن الاول اى الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى الغوى مفهوم كل احد من  
 اهل اللسان فبدأنا به وذلك اى الدفع بالتأثير يتحقق في هذين المتالين ايضا \* وقوله لان معنى  
 المسح دليل على المجموع يعنى انما لا يكون التكرار فيه مسنونا وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى  
 المسح اى تأثيره انه تطهير حكمى غير معقول المعنى يعنى ايس المقصود منه حصول التطهير  
 حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التى في المحل وكذا الغسل في موضع المسح  
 مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضل بل هو امر تعبدى مبنى على التخفيف  
 كالتييم والتكرار في شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا  
 بطل التكرار الذى شرع لتوكيده وكان مكررها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الغسل  
 \* الا ترى ان المسح يتأدى ببعض محله توضيح لكون التطهير غير مقصود فيه يعنى الغرض  
 يتأدى بمسح بعض الرأس وهو الربع او مقدار ثلاثة اصابع عندنا وعندهم مقدار ثلاث شعرات  
 ولو كان التطهير مقصودا لما تآدى ببعض المحل كالفصل بخلاف الاستنجاء لان التطهير فيه  
 مقصود اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه اکتفى  
 بالحجر والمدر تخفيفا \* وفي التكرار توكيده اى توكيد ازالة المقصودة في الاستنجاء \*  
 الا ترى توضيح لكون ازالة النجاسة التى هي تطهير فيه مقصودا يعنى لو استعمل الحجر في  
 بعض المحل دون البعض لا يتم الاستنجاء ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتأدى ببعضه كمسح  
 الرأس والخف \* فصار ذلك اى الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل  
 نظير الغسل في الاعضاء المعبولة \* سنة كالمضمضة \* او فرضا كغسل الوجه لان نظير المسح فلذلك  
 شرع التكرار فيه \* وهذا معنى ثابت اى كونه تطهير احكاميا غير معقول المعنى مؤثرا في المنع  
 من التكرار ثابت باسم المسح لفة لانه يدل على الاصابة وهى لا تنبئ عن التطهير الحقيقى وانما  
 يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف \* وعبارة التقويم ان وصف  
 المسح انما صار دلة على التثليث لانه قد ظهر اثره في نفسه من حيث التخفيف في مقابلة الغسل  
 \* فعلا يعنى من حيث انه يتأدى ببعض الاصابع \* وذاتا من حيث انه اصابه وكذلك قدرا  
 من حيث التأدى ببعض المحل وهذا المعنى معدوم في الاستنجاء (قوله) وكذلك اى ومثل قولنا

وكذلك قولنا انه  
 نجس خارج فكان  
 حدثا كالبول ولا  
 يلزم اذالم يسئل لان  
 ما سال منه نجس  
 اوجب تطهير احتى  
 وجب غسل ذلك  
 الموضع فصار بمعنى  
 البول وهذا غير  
 خارج اذالم يسئل  
 حتى لم يتعلق به  
 وجوب التطهير

في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول \* ولا يلزم عليه ما اذا لم يسلم لان  
 ما سال منه نجس او جب تطهير ايعنى الخارج النجس انما صار حدثا باعتبارانه مؤثر في نجيس  
 ذلك الموضع ويجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجاع كما يجب بخروج  
 البول فلما ساءى البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانهادون  
 الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة \* وهذا اى الذى ظهر ولم يسلم بوجوب  
 نجيس المحل ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجاع فلم يكن كالبول  
 في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فبين بدلالة التأثير ان غير السائل لم يدخل تحت  
 التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجح للعلة  
 فكيف يكون نقضا \* وقوله غير خارج اذا لم يسلم وان لم يتنجس الى ذكره لانه في بيان الدفع بالتأثير  
 لافي بيان الدفع بنفس الوصف بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير الا انه  
 ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالتأثير توكيذا \* فان قيل ما ذكرتم انه مؤثر في ايجاب غسل  
 ذلك الموضع غير مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز عن رأس الجرح  
 لا يؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توضع من غير غسل  
 ذلك الموضع جازت صلواته واذا لم يؤثر خروج مادون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف  
 يؤثر في ايجاب الحكمية قلنا غرضنا من هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجاع ان الشرع عفا  
 عن القليل في السبيلين حيث اكتفى بالاجار ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السبيلين بهما في هذا  
 الحكم ايضا وهذا لا يدل على عدم تأثيره في ايجاب الغسل بل القليل مؤثر في ايجاب الطهارة  
 الحقيقية والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين اعنى في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل  
 عن ايجاب احدي الطهارتين فبقيت الاخرى واجبة به \* على ان عندنا خصم الحكم في القليل  
 والكثير سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير \* وعندنا يحتاج غسل القليل ايضا حتى  
 قالوا لورأى المصلى في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة ويغسلها ان يخف فوت  
 الوقت ثم يصلى \* وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل مادون الدرهم من النجاسة تقوته الجماعة ولكن  
 لا تقوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بغسلها ويصلى منفردا عرفنا ان القليل مؤثر في ايجاب  
 كالكثير قوله (واما الدفع بالحكم) فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض  
 بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا سلم ان الوصف ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم  
 موجود فيها ايضا تقديره كما اذا قال المجيب ان انصب سبب الملك البدل وهو الضمان فيكون سببا  
 لملك البدل وهو المنصوب فاذا ورد عليه المدبر نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس  
 بسبب الملك البدل يدفعه بالحكم بان يقول لا سلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك  
 كالبيع لانه مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقرن في البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من  
 الثمن حتى يبقى العقد في القن بحصته ولو لم يكن السبب منعقد في حق المدبر لما منعقد العقد في القن  
 لانه يصير بايما اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حرقن وباعهما لكنتهى

واما الدفع بالحكم  
 فنقل قولنا في الغصب  
 انه سبب الملك المبدل  
 فكان سببا لملك المبدل  
 ولا يلزم المدبر لانا  
 جعلناه سببا فيه ايضا  
 لكنه امتنع حكمه لان  
 كالباع يضاف اليه



السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لما منع وهو حق المدبر نظر المدبر لان السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر ينقد سببا في حقه لما قلنا وان امتنع حكمه للمانع واذا كان امتناع الحكم للمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظر الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون طردا \* وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة فاما عند من انكره فالغصب في المدبر ليس بسبب الملك العين فكان عدم الحكم لعدم العلة للمانع مع وجوده على ما مر في باب التخصيص \* وانما ورد الشيخ رحمه الله هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه اورده في التقويم على هذا الوجه \* ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد ذكر في شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز ففرقنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة \* ورأيت في نسخة اخرى اظنها من مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجه ان الغصب سبب لامارة ملك المبدل في المواضع كلها الا ان في فصل المدبر انما لا ينقد سببا لان في المحل مانعا كافي للبيع فانه سبب لا فائدة للملك ثم اذا ضيف الى المدبر لا ينقد سببا للمانع في المحل فكذا ههنا فجعل السبب غير منقذ للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لوجودها مع المانع قوله ( ومثل قولنا في الجمل الصائل ) الجمل اذاصال على انسان فقتله الموصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل والعبد الصائل \* ونحن نقول ان الموصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاجياء نفسه فيجب الضمان عليه كالموت اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاجياء المهجبة لا تنافي عصمة المحل لان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كافي الاتلاف لدفع المحمصة وكافي مباشرة محذور الاحرام عند العذر بشرط الضمان وهو الكفارة \* ويلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغى حال القتال والبيغى \* وما يجرى مجراه مثل اتلاف نفس الباغى واتلاف عبد الغير اذاصال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاجياء المهجبة ثم عصمة المحل قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه لاجياء لنفسه \* فيدفع هذا النقص بالحكم بان يقال لان سلم ان العصمة في تلك الصور سقطت لهذا المعنى وهو احياء المهجبة لكانها سقطت بالبيغى في حق الباغى وبالصيال في حق العبد لان العبد آدمى مكاف وانته في حق الدم والحياة مبقى على اصل الحرية فبطلت حرمة بصياله كإبطال حرمة الحربصiale وبطلان حق المولى بطريق التبع كافي اقراره بالحدود والقصاص \* فكان اي اتلاف مال الباغى وما يجرى مجراه \* طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافية للعصمة موجبا سقوطها في صور النقص ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصور كافي اتلاف الجمل الصائل لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع كونه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى آخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولي لانه ليس

ومثل قولنا في الجمل  
الصائل ان الموصول  
عليه اتلفه لاجياء  
نفسه والاستحلال  
لاجياء المهجبة لا ينافي  
عصمة المتلف كإذا  
اتلفه دفعا للمحمصة  
ولا يلزم مال الباغى  
وما يجرى مجراه لان  
عصمته لم تبطل بهذا  
المعنى فكان طردا  
لانقضا وكذلك متى  
قلنا في الدم انه نجس  
خارج فكان حدثا  
لم يلزم دم الاستحاضة  
لانه حدث ايضا لكن  
عله امتنع للمانع

بموجب العصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسئلة \* والوصول والصيلال  
 الوثب \* والمهجة الدم ويقال المهج دم القلب خاصة والمراد منها ههنا الروح يقال خرجت مهجته  
 اذا خرجت روحه \* وكذلك اى وكلا يلزم المدبر ومال الباغي على المسئلتين المتقدمتين لوجود  
 حكم العلة في صور النقص لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعنى لو قيل انه دم خارج نجس  
 وليس يحدث حيث لم ينتقض به الطهارة مادام الوقت باقيا وما دامت تصلى الفرض وما يتبعه  
 من النوافل لان سلم انه ليس يحدث بل نقول انه حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت  
 للعدو ولهذا تلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث فان خروج الوقت  
 ليس يحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط الخيار  
 فهذا معنى قوله امتنع عمله لما منع وهذا على قول من جوز تخصيص العلة ايضا (قوله واما الرابع  
 وهو الدفع) فالعرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما فى  
 المعنى الموجب للحكم وقد حصل فايرد نقضا على الفرع الذى هو محل الخلاف فهو وارد على  
 الاصل الذى هو مجمع عليه فالجواب الذى للخصم فى محل الوفاق هو الجواب لثاني محل النزاع \*  
 وذلك مثل تعليلنا فى الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد  
 السبيلين فاورد عليه دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل  
 اذ هو خارج نجس عن احد السبيلين وليس يحدث والثاني يرد نقضا على الفرع فانه خارج نجس  
 من بدن الانسان ومن غير السبيلين وليس يحدث \* فيدفع بالعرض وهو ان يقال ان المقصود  
 من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من  
 احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث \* فاذا لم يرد على ما صار عفو لقيام  
 وقت الصلوة اى بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان تكون قادرة ولا قدرة  
 الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة \* فكذلك هذا اى قتل الاصل الفرع وهو الخارج  
 من غير السبيلين فى انه اذا صار لازما بصير عفو لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفو فى الفرع  
 عند الزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة  
 من التعليل فى جعله عفو كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله (وكذلك) اى وكما يدفع  
 بالعرض فى هذه المسئلة يدفع بالعرض فى مسئلة التامين فان علماءنا قالوا السنة فى التامين  
 الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعى \* لانه ذكر اى دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله تعالى لموسى  
 وهارون \* قد اجبت دعوتكما \* وروى ان موسى كان يدعو وهرون عليهما السلام كان يؤمن  
 فكان سنته الاخفاء كما فى سائر الادعية اذا الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى \* ادعوا ربكم تضرعا  
 وخفية \* ولقوله عليه السلام \* خير الدعاء الخفى وخير الرزق ما يكتفى \* او هو ذكر حقيقة لان  
 آمين بالمداغم من اسماء الله تعالى كذا فى الاسرار وهو قول مجاهد فكانت سنته الاخفاء كما فى  
 سائر الاذكار لقوله تعالى \* واذا كررتك فى نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر من القول \* الاية  
 وقوله عليه السلام الذى رفع صوته بالذكر \* انك لن تدعو اصم ولا غابيا \* ويلزم عليه الاذان

واما الرابع فمثل  
 قولنا نجس خارج  
 ولا يلزم دم الاستحاضة  
 ودم صاحب الجرح  
 السائل الدائم لان  
 غرضنا التسوية بين  
 هذا وبين الخارج  
 من الجرح المعتاد  
 وذلك حدث فاذا لم  
 صار عفو لقيام  
 وقت الصلوة فكذلك  
 هذا وكذلك قولنا  
 فى التامين انه ذكر  
 فكان سبيله الاخفاء  
 ولا يلزم عليه الاذان  
 وتكبيرات الامام  
 لان غرضنا ان اصل  
 الذكر الاخفاء  
 وكذلك اصل الاذان  
 والتكبيرات الا ان  
 فى تلك الاذكار معنى  
 زائدا وهو انها  
 اعلام فلذلك اوجب  
 فيها حكما عارضا لا  
 ترى ان المنفرد  
 المقندى لا يجهر بالتكبير  
 ومن صلى وحده  
 اذن لنفسه

وتكبيرات الامام في الصلوة فانها اذا شرعت بالجهر فيدفع بالعرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان يجعل الذكرا سببا لشرع الخفاة وان يسوى بين التأمين وبين سائر الاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لان في صور النقص الاصل هو الاخفاء ايضا الا ان في تلك الاذكار معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل \* وهو انها اعلام بفتح الهمزة اى دلالات على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة \* او انها اعلام بكسر الهمزة اى هى اخبار وتبديله من خلف الامام بانتقاله الى ركن آخر وللناس بدخول الوقت ولهذا سمى اذا نأى ذلك المعنى الزائد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لا تصلح اعلاما لايصفة الجهر \* فبيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكرا وسائر الاذكار اندفع النقص \* ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صور النقص الا انه امتنع لما منع اقوى وهو ما ذكرنا لان وجوده لا يمنع وجوده اخرى يوجب الحكم على خلاف الاولى وكان الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا الوجه المتقدم او المنفرد فقد اساء وكذا لوجه الامام فوق حاجة الناس الى العلم فقد اساء لزال المعنى الموجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام \* فان قيل سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد قام في التأمين معنى آخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم علق تأمين القوم بتأمين الامام في قوله اذا امن الامام فامنوا ولولم يكن تأمين الامام مسموعا لما صح تعليق تأمين القوم به \* ويؤيده ما روى ابو وائل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتأمين \* وما روى عن عطاء انه قال ادركت مائين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اذا امنوا سمع لتأمينهم صيحة في المسجد قلنا قد حصل الاعلام ببيان الموضوع حيث قال في حديث آخر واذ اقل الامام ولا الضالين فقولوا آمين فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله عليه السلام في هذا الحديث فان الامام يقولها ولو كان تأمينه مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلف اخبار في فعل النبي عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان ابراهيم النخعي راد حديث ابى وائل فقال اشهد ابو وائل وغاب عبد الله وابو وائل من الاعراب \* وما روى عن عطاء معارض بما روى عن عمرو على وابن مسعود رضى الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التأمين الاخفاء \* واكثر ما في الباب ان يكون بين الصحابة اختلاف فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصير الى الترجيح بما ذكرنا اليه اشير في الاسرار قوله (وهذا) اى الدفع بالعرض معنى قول مشايخنا يبنى اهل النظر منهم في باب الدفع انه اى الفرع لا يفارق الاصل يعنى انهم اذا دفعوا النقص بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا النقص لا يفارق الاصل فهو الدفع بالعرض الذى ذكرنا الا انهم لقبوه بانه لا يفارق حكم اصله ونحن لقبناه بالعرض لانه ايبن في وجه الدفع بما قالوا اذ ليس فيه بيان ان عدم مفارقتها في الحكم المطلوب من التعليل او في ورود النقص عليهما فكان بمنزلة الحمل وفيما قلنا بان تسوية في الغرض وهو

وهذا معنى قول  
مشايخنا في الدفع  
انه لا يفارق الاصل  
لكن ما قلناه ايبن في  
وجوه الدفع واذا  
قامت المعارضة كان  
السييل فيه الترجيح  
وهذا

الحكم المطلوب من التعليل مع ورود النقص فكان بمنزلة المفسر فلماذا اخترنا هذه العبارة قال القاضي الامام رحمه الله وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع تين الفقه فانه اسم لضرب معنى ينال بالتأمل والاستنباط فالدفع على طرق الفقه هو ان يكون بوجوه لانال الا بضرب تأمل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فما يقع بها الاحتراز عن القوض بمجرد السماع فلا يكون فقها \* قال وقد زاد مشايخنا من اصحاب الطرد في هذه العلة المؤثرة فعلوا مسح الرأس انه مسح بالماء فاشبه مسح الخف احترازا عن الاستنجاء بلفظ ظاهر وعلوا للدم السائل بانه نجس خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير في نفسه احترازا عن غير السائل بلفظ ظاهر وعلوا لا يجاب الملك في المنصوب بالنصب عند اداء الضمان بانه سبب او جب ملك البديل فيوجب ملك البديل القابل للملك احترازا عن المدبر وانه سبب سماعا ولفظ ذكر الوقوع الغنية عنه بما دونه والله اعلم قوله ( واذا قامت المعارضة ) وما فرغ عن بيان المنفعة والمعارضة ذلك في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم تدفع بطريق من الطرق السلوكة في دفع العلة من المنفعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوأ احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم يندفع بطريق آخر \* فان لم يأت للمجيب الترجيح صار منقطعا \* وان رجح المجيب علته فلا سائل ان يعارض ترجمته بترجح علته كما كان له ان يعارض علته بعلمته فان لم يمكنه ترجمته بعلته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة على ما سنبينه والله اعلم

﴿ باب الترجيح ﴾  
قال الشيخ الامام  
الكلام في هذا الباب  
اربعة اضرب احدها

﴿ باب الترجيح ﴾

اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخيير دون الترجيح لقوله تعالى \* فاعتبروا يا اولي الابصار \* فقدموا بالاعتبار والعمل بالرجوح اعتبارا وقوله عليه السلام \* نحن نحكم بالظاهر والحكم بالرجوح حكم بالظاهر \* ولان الامارات الظنية لا تزيد على البيئات والترجح غير معتبر في البيئات حتى لم ترجم شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات \* وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجتماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا افترن به ما يقوى به على معارضة فانهم قدموا خبر عائشة رضی الله عنها في التقاء الخنثانين على خبر من روى ان لاماء الامن الماء وقدموا ايضا من روت ازواجه انه عليه السلام كان يصبح جنبيا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم \* من اصبح جنبيا فلا صيام له \* وقوى على خبر ابي بكر رضي الله عنهما في حلفه وحلف غيره \* وقوى ابو بكر رضي الله عنه خبر الغيرة في ميراث الجدة لما روى عنه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بقولهم في الحوادث والاصول تنزيل الامور الشرعية على

في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة والثاني ﴿ ٧٧ ﴾ في الوجوه التي تقع بها بترجيح والثالث بيان المخلص

في تعارض وجوه  
الترجيح والرابع  
في الفاسد من وجوه  
الترجيح اما الاول  
فان الترجيح عبارة  
عن فضل احد المثلين  
على الآخر وصفا  
فصار الترجيح بناء  
على المماثلة وقيام  
التعارض بين مثلين  
يقوم بهما التعارض  
فانما بوصف هو  
تابع لا يقوم به  
التعارض بل ينعدم  
في مقابله احد ركني  
التعارض واصل  
ذلك رجحان الميزان  
وذلك ان يستوى  
الكفتان بما يقوم به  
التعارض من الطرفين  
ثم ينضم الى احدهما  
شيء لا يقوم به  
التعارض ولا يقوم به  
الوزن لولا الاصل  
فسمى ذلك رجحانا  
كالدانق ونحوه  
في العشرة فاما الستة  
والسبعة اذا ضم الى  
احدى العشريتين فلا  
البرى ان ضد  
الترجيح التطفيف  
معنى الترجيح شرعا

وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام \* مارأه المسلمون  
حسنا فهو عند الله حسن \* والجواب عن تمسكهم بالآية ان مقتضاها وجوب النظر وليس  
فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح  
ظاهرا لان الظاهر هو ماترجم احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك  
\* وعن تعلقهم بمسئلة الشهادة ما سياتي \* واعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنونين  
لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من  
بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشداستغناء عن التأمل ولذلك قلنا اذا تعارض  
نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ والواجب  
المصير الى دليل آخر او التوقف \* ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة  
العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاقيسة على الاوجه  
التي ذكرها الشيخ في الكتاب قوله ( في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة ) يحتمل ان يكون  
من اللف والنشر المستقيم اى في تفسير الترجيح لغة ومعناه شريعة \* ويجوز ان يكون من  
اللف والنشر المشوش اى في تفسير الترجيح شريعة ومعناه لغة \* اما الاول وهو تفسير  
الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح اى الوجوه الصحيحة التي يقع بها  
الترجيح في الاقيسة فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها \* فان الترجيح  
عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات رجحان  
ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا  
اصلا من قولك ارجمت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفقت كفة  
السبجات ميلا لا يبطل معنى الوزن \* فصار الترجيح بناء على المماثلة فقوله بناء خبر صار  
وقائما خبر بعد خبر \* او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خبر صار اى  
صار الترجيح على هذا التفسير الذى ذكرنا مينا على المماثلة قائما بكذا لانه لما كان عبارة  
عن فضل احد المثلين لا بد من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث  
الوصف لا بد من ان يكون قائما اى ثابتا بوصف هو تابع اذا لاوصاف اتباع للذوات \* ثم  
يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى آخره بيان المعنى الشرعى والاول بيان المعنى اللغوى  
\* ويحتمل ان يكون هذا تحقيق المعنى اللغوى وقوله كذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى  
المعنى الشرعى \* واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذى ذكرناه رجحان الميزان  
اى هو ما خوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة  
على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصد اى  
العادة كالدانق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدانق في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة  
ولا يفرده الوزن في مقابله بل يهدر ويجعل كأن لم يكن \* اما الستة والسبعة الواو بمعنى  
او اذا ضمت الى احدى العشريتين يعنى اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احدهما ستة  
او سبعة او نحوهما لا يسمى ذلك ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر

وذلك بقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفى اصل التعارض وذلك

\* قال شمس الأئمة تسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحان لان المائة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحان لان المائة لا تقوم بها إعادة \* ويجوز ان يكون مراد الشيخ من احدى العشرتين حقيقة العشرة ومن الاخر السبعة التي في مقابلتها قوله ( وكذلك معنى الترجيح شرعا ) اي وكما ينبت معنى الترجيح لغة فهو في الشرع بذلك المعنى ايضا اذ هو في الشرع عبارة عن اظهار قوة لاحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة \* وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح ان يكون لاحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهر او عبارة بعض الاصوليين انه تقوية احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترجح الآخر \* وفسره بعضهم بانه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوى على معارضة \* فقوله احد الصالحين احتراز عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحا للدلالة \* وقوله مع تعارضهما احتراز عن الصالحين الذين لا تعارض بينهما اذ الترجيح انما يكون مع التعارض لا مع عدمه وقوله ( الا ترى اننا جاوزنا ) التوضيح لما ذكرنا الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة من حيث انما يقع به الترجيح يكون وصفه الاصل لا فاذا جاوزنا جوازنا فضلا في الوزن في قضاء الديون بقوله عليه السلام للوزان حين اشترى سوراويلا بدرهمين \* وزن وارجح فانما معاشر الانبياء هكذا نزل \* ولم يجعله اي ذلك الفضل هبة حتى منع من الجواز لان الفضل الذي يحصل به الرجحان زيادة تقوية وصفها بالوزون لا مقصودا بسببه \* فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة \* وكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف يعني بوزن قصدي في مقابلة الاخر وان كان فيه صفة التطفيف \* صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا لولم يكن متميزا كهبة المشاع لانه مما يقوم به المائة فانه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من ان يجعل مقصودا في التملك بسببه وليس ذلك الالهية فان قضاء العشرة يكون بمثلها عشرة فتبين ان بالرجحان لا يفوت اصل المائة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة وما يكون مقصودا بالوزن يفوت به المائة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولما ذكرنا ان الترجيح لغة وشريعة انما يقع بوصف هو تابع لا يما هو اصل قلنا في ترجيح ترجيح العلة انه لا يقع بما يصلح علة بانفراده لانه لا يصلح تبعا وانما يقع لترجيح بوصف لا يصلح علة بانفراده وهو قوة الاثر \* واعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحابنا الى انه يصح الترجيح بها لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه فيتساوقان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به \* ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل آخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الآخر الا ترى ان العلة المنتزعة من اصول ترجيح على المنتزعة من اصل واحد تقوية الاحتجاج باصولها بالعلل المنتزعة من اصول وكما يدل على حكم واحد تكون

الايرى اننا جاوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون قال النبي عليه السلم للوزان زن وارجح ولم يجعله هبة فان كان ذلك اكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبيل ما يقع التعارض بصفة التطفيف صار هبة وكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضم الى مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف مؤكدا معنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق نويدا

اولى بالترجح من العلة الواحدة من المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرتها في انفسها وكثرة اصولها ايضا \* وذهب طامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الاتباع غيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستند بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيساقط الكل بالتعارض \* وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في نفسها فترجح على الاخرى بتقويها فاما العلة فلا تقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد بصحة علة المنتزعة منه لا بصحة علة اصل آخر \* ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع القياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة للكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد \* ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم من عدم ترجيح الشهادة بكسرة العدد فان احد المدعين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان الشهادة الاثني دالة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للمجدة وكذا لو اقام ثلاثة لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجمة بطريق الاصلية كالذي يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى يوجب على القاضى الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح \* ولو اقام احد هما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤكده معنى الصدق في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة ما جعل حجة وبصير وصفاله قوله (ولهذا) اي ولان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر لما قلنا بل يترجح بقوة الاثر فيه بنا كدما هو الركن في القياس \* ولا القياس بالنص لان النص متى شهد لحكمة القياس صارت العبرة بالنص وسقط القياس في ان يضاف الحكم اليه في المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص بعلة لا تعدى ساقط \* ولان النص فوق القياس وقد بينا ان القياس لا يترجح بقياس آخر لانه لا بصير تعاله فبالنص اولى \* ولا نص الكتاب بنص آخر يعنى اذا وقعت المعارضة بين اثنين لا يترجح احدهما بآية اخرى بل يترجح بقوة في النص بان يكون مفسرا او محكما والذي يعارضه دونه بان كان مجملا او ما اولى ما ذكره في اول الكتاب \* حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب اى من الخبر الذى دونه من اخبار الاحاد لان الجملة هي الخبر المقول عن النبي صلى الله عليه وسلم والاشتهار يوجب قوة ثبوت في النقل الذى به يثبت الخبر عن النبي عليه السلام وبصير حجة وبصير وصفا للخبر لانا نقول خبر مشهور ومتواتر وشاذ \* وبهذا خرج الجواب عما قال كان ينبغي ان يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان خبر راو واحد ولمعارضه راو اثنان او رواة يترجح على الاول اذ ليس في الاشتهار الاكثر الرواة وقد انكر الشيخ ذلك في باب المعارضة لان بدثرة الرواة اذ لم يبلغوا حد التواتر او الشهرة لا يحدث وصف في الخبر يتقوى به بل هو في خبر الآحاد كما كان فاما اذ بلغ حد التواتر او الشهرة فقد

لهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام

حدث فيه وصف تقوى به حيث يقال خبر مشهور ومتواتر فيعتبر هذه الكثرة في الترجيح دون الاولى \* ونقل عن بعض مشايخنا ان احد النصبين المتعارضين وان كان لا يترجح نص آخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعه فيصالح مرجحاً \* وذكروا شمس الأئمة رحمه الله ان احد الخبرين لا يترجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحاً لاحدى البيتين لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن حجة في هذا الموضوع \* وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر فيما ذكرنا من الامثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيما اذا جرح رجل رجلاً جراحة يعني جراحة يقصد بها القتل وجرحه آخر جراحات كذلك ايضاً حتى لو خدش احدهما وجرح الآخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان عمداً على الجرح دون الخادش \* فمات منها اي من جميع الجراحات بان مات ولم تندمل واحدة منها حتى لو جرحه احدهما واندمل ثم جرحه الآخر \* واندمل جرح احدهما بعدما جرحاه ثم مات قبل اندمال جرح الاخر كان الدية او القصاص على من لم يندمل جرحه دون الآخر \* وذلك خطأ انما قيد به مع انه لو كان عمداً لا يترجح صاحب الجراحات على الآخر بل يجب القصاص عليهما ايضاً لبيان ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوي صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية عليه \* وبيانه انه لو جرح احدهما جراحة واحدة والاخر تسع جراحات فلو قيل بالترجيح لكان الدية في الخطاء والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الآخر \* ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد الجراحات ممكناً في الخطاء بقسمة الدية عليه واجاب عشرها على صاحب الجراحة الواحدة وتسعة اعشارها على الآخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجاني لا عدد الجنايات وفي العمد بسقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنايات بعدم تجزؤ القصاص فوضع المسئلة في الخطاء لبيان ان بعد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني لا الى عدد الجنايات \* وانما وجب المصير الى عدد الجاني دون عدد الجنايات لان الانسان قديموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر العدد في الجراحات ويعتبر الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى انه لو انفرد صاحب الجراحات لم تكن عليه الادية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة ففرقنا ان الاعتبار عدد الجاني لا عدد الجنايات \* حتى يجعل وحده قاتلاً اذ ذكر هذا ليعلم ان الترجيح في جملة قاتلا وحده واهدأ جناية الآخر لاني اعتبار عدد جناياته مع اعتبار جناية الآخر \* لان كل جراحة يعني من جراحات صاحب الجنايات المتعددة يصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفاً لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح \* ولو قطع احدهما يده ثم جز الآخر رقبة فالقاتل هو الذي جز رقبة دون الآخر صاحب زيادة قوة فيما هو علة النقل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه

وكذلك اذا جرح رجل رجلاً جراحة وجرحه آخر جراحات فمات منها وذلك خطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلاً لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفاً يقع به الترجيح



حياء بعد فعله بخلاف الآخر قوله (وكذلك قلنا) أي وكما قلنا بمساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايح المبيع في الشفعة\* والشقص الجزء من الشيء والنصيب \* وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان جواره من جانبين لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد ليكنه بيان قول الشافعي رحمه الله بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا \* وصورته دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضى بالشقص المبيع بينهما اثلاثا بقدر ملكهما وان كان البايع صاحب الثلث قضى به بين الباقيين ارباعا \* وان كان صاحب السدس قضى به بين الآخرين اجزاسا \* وعندنا يقضى بالمبيع بين الباقيين انصافا بكل حال \* وقوله لان كل جزء الى آخره دليل على المفهوم من هذا التقرير لاعلى المفظوظ وهو المساواة يعني قلنا انهما سواء في استحقاق الشقص ولا رجحان لصاحب الكثير على صاحب القليل \* لان كل جزء من اجزاء السهم يعني السهم الذي في يد صاحب الاكثر علة تامة لاستحقاق جملة المبيع بالشفعة \* فقامت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء بما في يده وان قل \* فلم يصلح شيء من السهم الذي في يده وصفاء غير ذلك الشيء وهو باقى السهم فلا يقع به الترجيح اذ لم يوجد في جانب صاحب الكثير الاكثر العلة وهي غير صالحة للترجح \* وقوله قد وافقنا الشافعي على هذا اشارة الى المفهوم ايضا اى وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا ولورجح صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع وبحرمان صاحبه \* لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اى من منافعه وثمراته كالثمر والولد المتولدين من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعله اى حق الشفعة منقسما على قدر الملك \* وكان هذا اى ما ذهب اليه الشافعي غلطا بان جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة وهي ملك الشفيع ما يشفع به ومنقسما على اجزائها وكلاهما غير منقسم لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستنزاهه صيرورة كل جزء من العلة علة لكل جزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأى وذلك فاسد \* بل الشفيع يأخذ المبيع باعتبار ان ملكه القديم جعله احق من الدخيل لامن حيث ان المأخوذ صار حقا للملكه شرعا واذا لم يصر المأخوذ من مرافق ملكه لم توزع عليه \* ولئن كان مرافقا فهو مرافق من حيث ان الاصل علة وثبوت حق التملك للمبيع حكم له ثم الملك يثبت له من الثمن الذى يعطيه فكان مرافقا من حكم العلة لامن العلة فلم يؤثر فيه زيادة العلة بخلاف الثمرة لانها تولد من الشجر فثلث الشجر لا يولد الا ثلث الثمرة والعلة بدل المنفعة فثلث المنفعة لا يكون له الا ثلث البدل قوله ( واجمع الفقهاء في ابني عم احد هما زوج المرأة )

وكذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشقص الشايح المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره فقد وافقنا الشافعي على هذا لانه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان هذا منه غلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة ان التعصيب لا يترجح بالزوجة بل يعتبر كل واحد علة بافتراده

يعنى مانت امرأة وتركت ابني عم احدهما زوجها وصورته ظاهرة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد من التعصيب والزوجية علة للاستحقاق بانفراده بمنزلة مالوكا في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب وأصح من اربعة ثلاثة للزوج وسهم للآخر \* وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام \* وصورة المسئلة اخوان زيد وعرو ولكل واحد منهما ابن فأت زيد وتزوج امرأته التي هي ام ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذي كان لعمرو من غير هذه المرأة ابنا عم لابن زيد احدهما اخوه لام ومات هذا الابن وترك ابني عمه هذين لا غير كان للذي هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة ويصح من اثني عشر سهمًا سبعة اسهم الاخ وخسة للآخر \* وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة رضي الله عنهم وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدي الروايتين عن عمر رضي الله عنه لانه اجتمع لبيت عصبتان استوتا في قرابة الاب وتفردت احدهما بقرابة الام فترجح على الاخرى كاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة يترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت الزيادة لاتصلح علة بنفسها لو انفردت كائينا والزيادة ههنا وهي الاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم يصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة كافي الاخوين لاب احدهما لام \* بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لم يترجح احدهما بالزوجية لان الزوجية ليست من جنس القرابة والعلة انما ترجح بالزيادة من جنسها لامن خلاف جنسها \* وجه قول العامة انه اجتمع في ابن العم الذي هو اخ سببان لليراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولا يصير احدهما تبعًا للآخر كما لو وجد في شخصين \* وهذا لان الترجح انما يقع بما لم يصلح علة بانفراده فاما ما يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترجح كما يتبين في الجراحات والشهادات وههنا الاخوة بانفراده علة صالحة للاستحقاق ولا تصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهي اقرب من العمومة فان استحقاق العم وابن العم بعد استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة للعمومة بل تعتبر علة بانفراده كالزوجية في المسئلة الاولى \* بخلاف الاخوين لاب احدهما لام حيث يرجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الاتري ان الاخ لاب وام لو انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا لاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالعصوبة لا غير واذا لم يصلح علة والمنزل واحدهم هو الاخوة صلحت مرجحة \* ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ الذي لاب وام على الاخ الذي لام بل يرث الذي لام ما يفرض والاخر بالعصوبة مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك اشنع لمعنيين \* احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح تبعًا لقرابة الام بوجه \* والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الآخر بالعصوبة فليكن بينهما مزاجحة لاختلف الحكم فلم ينجح الى الترجح \* وما يجرى مجراه اي مجرى المذكور وهو

وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب خلافا لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة بانفراده لا يصلح وصفا لانها اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جمعت وصفا للاخوة لاب لان هذه الجهة تابعة والمنزل واحد وانما يجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل العدالة في الشاهد وما يجرى مجراها

العدالة مثل فقه الراوى وحسن ضبطه واثقانه ومثل التأثير في القياس ( قوله واما الثاني ) وهو الوجوه التي يقع الترجيح على وجه الصحة فاربعة \* احدها الترجيح بقوة الاثر يعنى اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يتأتى الترجيح \* والثاني بقوة ثبته اى ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه \* والثالث بكثرة اصوله اى اصول احد القياسين او اصول الوصف \* والرابع الترجيح بالعدم اى عدم الحكم \* عند عدمه اى عدم الوصف وهو العكس الذى مر بيانه \* اما الاول اى صحة الوجه الاول \* فلان الاثر معنى الحجية يعنى المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر \* فهما قوى اى كان اقوى كان الاحتجاج به اولى \* لفصل وصف في الحجية اى لزيادة اثره وكان في الوصف الذى هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه \* وهو اى القياس في ترجمته بقوة الاثر مثل الخبر في ترجمته بقوة الاتصال \* او ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم \* ازداد اى الخبر قوة بما زيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال \* بضبط الراوى الباء متعلقة بيزيد \* وسلامته اى سلامة الخبر عن الانقطاع باتصال الاسناد \* على ما مر ذكره في بيان اقسام السنة قوله ( وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود ) جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثرو والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا ترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تأثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر \* فقال وليس كذلك اى كذا ذكرنا من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود \* لانه اى الفضل والعدالة على تأويل المذكور \* ليس بنى حد ليكن معرفة ترجيح البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع الى حده \* ولا متنوع اى ليس بنى انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها قوة عند المقابلة ببعض \* بل هو اى العدالة هي التقوى والاتزجار عن ارتكاب ما يعقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة متعذر لانه امر باطن فربما كان الذى يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذى يظن انه دونه فيها بخلاف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انتكاره وذلك لان تأثير العلة انما يثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها \* على اننا لنسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء في اصل الولاية الثابتة باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضى القضاء ولا يلتفت الى زيادة قوة في العدالة من احد الجانبين فاما القياس فناصر حجة

واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر والترجح بقوة ثبته على الحكم المشهود به والترجح بكثرة اصوله والترجح بالعدم عند عدمه اما الاول فلان الاثر معنى حجة فهما قوى كان اولى لفضل وصف في الحجية على مثال الاستحسان في معارضة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى بضبط الراوى واثقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه ليس بنى حد ولا متنوع بل هو التقوى ولا وقوف على حدوده

الابالتأثير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا \* مثاله اى مثال الترجيح بقوة الاثر \* ما قلنا فى  
 طول الحره اى الغناء والقدرة على تزوج الحره \* وفى المغرب الطول الفصل يقال لفلان  
 على فلان طول اى زيادة وفضل وعن الشعبي اذا وجد الطول الى الحره بطل نكاح الامه  
 فعدها بالى واما قولهم طول الحره فمتسع فيه \* انه لا يمنع الحر من نكاح الامه حتى لو كان  
 مالكا مهر الحره فتزوج امه جاز عندنا \* وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق \* وقال  
 الشافعى رحمه الله يمنع يعنى لم يجزله نكاح الامه مع طول الحره المؤمنه او الكتابية لانه  
 يرق ماءه بنكاح الامه اذ الولد يتبع الام فى الرق والحرية \* على غنية اى حال كونه مستغنيا  
 عن اوراق جزؤه بقدرته على نكاح الحره \* وذلك اى استرقاق الجزء مع الاستغناء عنه حرام  
 على كل حر لانه كالاهلاك حكما اذ الرق فى الاصل عقوبة الكفر الذى موجه القتل ولهذا  
 كان للامام الخيار فى الكافر المغنوم بين القتل والارفاق ولانه استدلال الجزء وكان حراما  
 الا للضرورة وهى خوف الوقوع فى الزنا المشار اليه فى قوله تعالى \* ذلك لمن خشى العنت  
 منكم \* وذلك لان طريق اقتضاء الشهوة فى الاصل النكاح لا غير وهذه الشهوة مركبة فى  
 الطباع فتى اشتهى وهو عاجز لم يؤمن الوقوع فى الزنا فابحى له حال العدم نكاح الامه لدفع  
 الضرورة والضرورة ترتفع باصابة الطول فيرتفع الاباحة كحل الميتة \* وفى قوله على  
 حراحتراز عن العبد فانه لا يحرم عليه اوراق جزؤه بنكاح الامه مع قدرته على نكاح الحره  
 لانه رقيق حقيقة فلا يكون فى نكاحه للامه اوراق جزئه الحربل كان امتناعا من تحصيل صفة  
 الحرية للجزء وذلك لا يحرم عليه \* وهذا وصف بين الاثر وهو ما بيننا ان الارفاق كالاهلاك  
 الى آخره ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حره على امه حيث يبقى نكاح الامه صحيحا مع ان فيه اوراق  
 الولد ايضا مع الغنية لانا قلنا السبب وهو العقد مقام حقيقة الارفاق فى الحرمة بلا ضرورة  
 فيكون اذا البقاء على السبب حكم البقاء على رقى ثبتت والارفاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر  
 لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة \* ولا يلزم ايضا اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد  
 اصلا لان فى العزل تضييع الماء والامتناع من تحصيل الولد وكان دون التسبب لاهلاك الولد  
 الموجود \* ولا يلزم ايضا ما اذا كان الزوج محبوبا وعيننا او كانت الامه المنكوحه عجزوا  
 او عقيما او صغيرة حيث لا يباح النكاح ولم يكن فيه اوراق الولد لان الارفاق امر يحصل  
 بالعلوق من مناهه وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقم نكاح الامه مقام الارفاق كما اقم النكاح  
 مقام الوطى والعلوق فى اثبات حرمة المصاهرة وثبوت النسب \* وقلنا انه اى نكاح الامه  
 مع طول الحره جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر \* كسائر الانكحة التى يملكها  
 العبد وهذا اقوى الاثر اى هذا القياس اقوى اثر من القياس الاول \* لان الحرية من صفات الكمال  
 فان آدمى بصيرها اهلالا ولايات وتملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعه للبشر فكان  
 تأثيرها فى الاطلاق وقبح باب النكاح الذى هو من النعم لا فى المنع والحر \* والرق من اسباب  
 تنصيف الحل فان العبد لا يملك الانكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق والحرية يملك نكاح  
 اربع بشرط الحرية فيجب ان يكون الرقيق فى النصف مثل الحر فى الكل فى اعتبار الشروط

مثاله ما قلنا فى طول  
 الحره انه لا يمنع الحر  
 من نكاح الامه وقال  
 الشافعى رحمه الله  
 يمنع لانه يرق ماءه على  
 غنية وذلك حرام  
 على كل حر كاذى  
 تحته حره وهذا  
 وصف بين الاثر وقلنا  
 انه جائز لانه نكاح  
 يملكه العبد باذن  
 موله اذا دفع اليه  
 مهرا يصلح للحره  
 والامه جميعا وقال  
 تزوج من شئت  
 فيملكه الحر كسائر  
 الانكحة

لانهما مختلفان في اصل الحل لافي الشروط \* الاترى ان العبد في الثلثين مثل الحر في الرابع في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدة الغير والولى على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطاً لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطاً في حق العبد ايضا لانه لا اثر للرق في اسقاط الشروط وتصنيفها وكيف يجوز ان يتسع الحل الذي ثبت بطريق الكرامة بالرق الذي هو من اوصاف النقصان وتضييق بالحرية التي هي من اوصاف الكمال واسباب الكرامات فيجب للعبد تزوج الامة مع طول الحرية وتزوج الامة على امة وعلى حرية ولا يحل شيء منها للحر وهذا عكس العقول ونقض الاصول \* وهذا اى ما بينا ان الحرية من صفات الكمال الى آخره \* اثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل \* وازداد قوة ووضوحاً بالتأمل في احوال البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر ازداد بزيادة الشرف حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان اشرف الناس ابيح له نكاح تسع نسوة او ما لا يتناهى على ما روت عائشة رضی الله عنها ما قبض رسول الله حتى ابيح له من النساء ماشاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فلا يجوز القول بزيادة حل العبد مع نقصان حاله على الحر \* فان قيل نحن نسلم ان تأثير الرق في المنع وتأثير الحرية في الاطلاق ولكن ما لم يؤد الى الارقاق فاذا ادى حرم كرامة له لا بحسبه كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر \* قلنا نحن لانسلم انه ارقاق ولئن سلمنا انه ارقاق فلانسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام لما سبقين \* فاما ما ذكر الشافعي من الاثر وهو ان الارقاق اهلاك حكماً فضعيف بحقيقته لى في نفسه لان ارقاق الحر دون التضييع لان بالارقاق يفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه امر برحى زواله بالعتق والتضييع يفوت اصل الولد على وجه لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل باذن الحرية وبسكاح الصبية والعجوز والعقيم مع انه اتلاف حقيقة جائز فالارقاق الذي هو اهلاك حكماً كان اولى بالجواز \* فان قيل في العزل امتناع من اكتساب سبب الوجود لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغي ان يباشر على وجه لا يفضى الى الاهلاك لا بوصف بالرق ولا بالحرية لا بطريق التسع للاصل فاذا انفصل لم يقبل صفة الرق ولا صفة الحرية وانما يصير ولد ابعد الاحتلاط بما تھا فقبله له حكم العدم لانه بمنزلة احد شرطى العلة ولا حكم بعض العلة قبل وجود الباقي واذا اختلف ترجيح ماؤها على ماها بحكم الحضانة فيخلق الولد من الماء من رقيقاً ابتداءً فلم يثبت له صفة الحرية اصلاً فلم يكن هذا ارقاق الحر ومعنى العقوبة والاهلاك في ارقاق الحر \* وضعيف باحواله اى باحوال الاثر فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او ام ولد يستغنى بها عن نكاح الامة وارقاق الجزء فانها اذا جاءت بولد يكون حراً الاصل وكذا لو كانت تحتها امة ثم تزوج حره فان نكاحها لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق الودان الرق صفة الولد فلا يحدث قبل وجوده وانما يوجد بالوطى \* فكان ينبغي ان يحرم الوطى \* واذا حرم الوطى يبطل النكاح ومع هذا لم يبطل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطرداً في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فتفسد العلة بفوات الاطراد الذي هو شرط صحتها

وهذا أقوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تضييع الكمال فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته ويزداد وضوحاً بالتأمل في احوال البشر الا يرى انه حل لرسول الله عليه السلام التسع اولى ما لا يتناهى لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف بحقيقته لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل باذن الحرية فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغنى بها عنه

\* واما عدم جواز نكاح الامة على الحرّة فليس باعتبار حرمة ارقاق الجزء كما ذكره الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كما سنبينه \* واعلم ان ما ذكر الشيخ رحمه الله من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة لانه مستغن عن ارقاق ولده بما معه فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه احتجاج بالمختلف على المختلف وهو غير جائز والسرية الامة التي اتخذها مولاهم الفراه وحصنها واطلب ولدها فعملية من السراى الجماع او فعولته من السر والسيادة قوله (ومن ذلك) اى ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعي \* وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما بينا في هذه المسئلة كذا لان ما بينا هو الذى ترجح بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تساهل في العبارة فان بسياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال آخر ترجح فيه قولنا بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التي ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة \* في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم يعنى اذا قامت طول الحرّة حتى حل نكاح الامة انما يجوز نكاح الامة المسلمة ولا يجوز نكاح الامة الكتابية \* لان الرق من الموانع يعنى له تأثير في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرّة وكذلك الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يجز للمسلم تزوج كل كافرة فاذا اجتمعتا تأيد احدهما بالآخر والحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب كالجوسية والارتداد في المنع من النكاح \* ولان جواز نكاح الامة ضرورى لما فيه من ارقاق الجزء على ما بينا والضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة فلا حاجة الى احلال الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غائب لم يحل له الميتة لان الذبيحة اطهروا وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغيبة بالاطهر لم تحل الاخرى \* وقلنا نحن لا بأس به اى بنكاح الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى عند وجود الطول \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اى لان دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الحرّة فيصح نكاح الامة كدين الاسلام \* وهو نكاح يملكه العبد فيملكه الحر فكل واحد من النكحتين في مقابلة احدى نكحتى الخصم \* وقوله وهذا اظهرت قوته بيان تأثير النكحة الاولى فانه قد بين تأثير النكحة الثانية في المسئلة المتقدمة \* وتقريره ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التنصيف فيما يقبله حتى كان طلاق الامة نكحتين وعدتها حيضتين وقسمها على النصف من قسم الحرّة وحده العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من حد الحر \* وقوله فيما يقبله احتراز اعن نحو حد السرية والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة وما يتعلق بالعبادات فانها لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها \* وذلك اى التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والتجزئة لان تنصيف الشئ بدون ان يكون ذا عدد ولا اجزاء لا يتصور والنكاح الذى يتنى على الحل في جانب الرجل متعدد حيث يجوز له تزوج اربع من النسوة فيظهر التنصيف فيه بالرق فيحل للعبد نكاح امرأتين فاما نكاح المرأة في نفسه مقابل بالرجال فليس متعدد اذا تحل المرأة لرجلين بحال ليتنصف بالرق

ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر الغليظ ولان الضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا بأس به لانه دين يصح معه نكاح الحرّة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كاقيل في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابل بالرجال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف

الى رجل واحد فمعدن التنصيف من هذا لوجه \* لكنه اى نكاح المرأة ذو احوال متعددة  
 حال اجتماعها مع الضره قديكون متقدما على نكاح الضره ومتأخرا عنه ومقارنا اياه فيقبل  
 التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فيصح نكاح الامه متقدما على نكاح الحره ولم يصح متأخرا  
 عنه قول بالتنصيف في حالة المقارنة وهى لا تقبل التنصيف وقد اجتمع فيها معنى الحل والحرمة  
 لان الحاقها بحالة التقدم اقتضى الحل والحاقها بحالة التأخر اقتضى الحرمة فيغلب معنى الحرمة  
 احتياطا كالطلاق الثلاث والاقراء، لما اوجب الرق تنصيفها والطلقة المتوسطة والقرء المتوسط  
 لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيهما جهتا اثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيهما رجحنا جانب  
 الثبوت احتياطا \* او يقال لنكاح الامه حالتان حالة الانفراد عن الحره بالسبق وحالة الانضمام  
 الى الحره بالمقارنة او التأخر فتكون محله في احدى الحالتين دون الاخرى \* فان قيل سلمان  
 رق الرجل يؤثر في تقيص الحل لان الرق يؤثر في تقيص مال كية التى عليها يبنى الحل ولكن  
 لانسلم ان رق المرأة يؤثر في تقيص حملها لان حملها بناء على الملوكية والرق يزيد في مملوكيتها  
 فكيف يؤثر في تقيص الحل المبنى عليها \* والدليل عليه ان الرق يفتح عليها بابا من الحل كان  
 مسدودا قبله فانها يحل بملك اليمين والنكاح جيبعا وقبل الاستراق لم تكن تحل الا بملك النكاح  
 فاستحال ان يسد عليها بابا كان مفتوحا قبله واذا كان يثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز ان  
 ينقص الحل الثابت فيها بالرق \* قلنا كان الحل في الرجل كرامة فكذلك في حق المرأة كرامة  
 لان النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل ينصف برقه فكذلك حل  
 الامه \* وقوله انفتح بسبب رقه باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا  
 لا تطالبه بالوطى \* ولا تستحق عليه شيئا فالاستمتاع بها كالاستمتاع بسائر الاموال ولما كان كذلك  
 اثر الرق في فتحه فاما ملك النكاح وحله من الجانبين فقد ثبت كرامة فاطر الرق في الجانبين جيبعا  
 ولهذا ينقص قسم الامه وعدها بالاتفاق وطلاقها عندنا \* واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف  
 لافى تغيير اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقي وبقي على ما كان فيجوز نكاح الامه المسلمة  
 والكتابية متقدما على نكاح الحره لا متأخرا او مقارنا عملا بالتنصيف كما يجوز نكاح الحره المسلمة  
 والكتابية مطلقا \* فهنا وصف اى الوصف الذى اعتمدنا عليه وهو ان دين الكتابية  
 دين يصح معه نكاح الحره فيصح نكاح الامه \* وصف قوى اثره لما بينا ان الحل الذى به  
 نصير المرأة محللا للنكاح ولا يختلف بين اهل الكتاب كما في الحره واصل هذا الحل لا يتغير  
 بالرق فبقيت كالامه المسلمة وكالحره فى اصل العقد \* ولذلك اى ولان اثر الرق في التنصيف  
 لا غير \* اولان ما يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر \* قلنا فى الحر اذا تزوج امه على امانه  
 صحيح خلافا للشافعى كالعبد اذا فعله لان اثر الرق في التنصيف لافى ازالة الحل واثباته وقد كانت  
 الاماء من المحلات فبين على ما كن عليه قبل الرق \* وضعف اثر وصف الشافعى فانه جعل  
 الرق اى رق المرأة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق  
 الرجل \* وقد جعل اى الشافعى الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان

لكنه ذو احوال  
 متعددة وهى التقدم  
 والتأخر والمقارنة  
 فصح متقدما ولم يصح  
 متأخرا قول بالتنصيف  
 وبطل مقارنا لانه  
 لا يحتمل التنصيف  
 فغلب التحريم كالطلاق  
 الثلاث والاقراء انها  
 صارت نذنين بالرق لما  
 قلنا فهذا وصف قوى  
 اثره ولذلك قلنا فى الحر  
 اذا نكح امه على امانه  
 صحيح كالعبد اذا فعله  
 وضعف اثر وصفه لان  
 الرق ليس من اسباب  
 التحريم لكنه من  
 اسباب التنصيف كرق  
 الرجال لم يحرم على  
 الرجل شيئا حل للحر  
 لكنه اثر فى التنصيف  
 وقد جعلت الرق من  
 اسباب فضل الحل

حاله من الانكحة ما لم يبح للحر مع شرفه وفضله على العبد \* وهذا اى جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالشرف والفضل والعقل بأبى ان يكون الحر الشريف انقص نعمة من العبد الخسيس \* ونقض الاصول وهى ان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير \* وان يكون الحر اوسع حلامن العبد وان يكون العبد ادى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وفيما ذهب اليه نقض هذه الاصول \* وقوله ودين الكتابى جواب عن قوله وكذلك الكفر يعنى كما ان الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابى كذلك الا ترى ان النكاح يصح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية \* وبقى النكاح بعدما اسلم زوج الكتابية حتى لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام الرق البيع تعلقا فيه وتحريمه للنكاح لعدم تاثيرهما في التحريم \* ولو كان كفر الكتابية يغلظ بالرق في حكم النكاح لكان كذلك في ملك اليمين ايضا كالمجوسية \* واثرهما مختلف يعنى ان سلما ان الرق والكفر من الموانع لا يمكن الجمع بينهما ايضا لصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة وبدون الاتحاد لا يثبت معنى التعلظ فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع علتين في شخص واحد فلم يقوا احدهما بالاخر كما بنى عم احدهما زوج او اخ لام \* قال القاضي الامام في الاسرار اما اعتبار الحبث ففساد لان الحبث بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون اتقى واتي من الحر فيكون اطهر شرعا تماما سقوط منزلته عند الناس وماله اثر في تحريم الحل \* وقوله وغير مسلم جواب عن النكحة الثانية يعنى لانسلم ان جواز نكاح الامة بطريقة الضرورة لما بينا ان الرقيق في النصف مثل الحر وكما ان نكاح الحره بطريقة الاصله في جميع الاحوال لا بطريقة الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها \* والدليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حره لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لما بقى بعدما زالت الضرورة بنكاح الحره كالوقدر التيم على الماء في حلال الصلوة او قدر المضطر على الطعام الحلال في خلال اكل الميتة \* ولا يقال القدرة على الاصل لا يبطل حكم البذل بعد حصول المقصود وههنا لما جاز العقد وتم فقد حصل المقصود \* لاننا نقول نحن لانسلم حصول المقصود فان النكاح عقد عمر وحصول المقصود عنه بانقضاء العمر قبيل الانتقضاء لا يتم المقصود \* لكنه في حكم الاستحباب يعنى انه في حكم الجواز ليس بضرورى ولكنه في حكم الاستحباب ضرورى مثل نكاح الحره الكتابية مع وجود المؤمنة \* لما قلنا من سقوط حرمة الارفاق هذا لتعليل لكونه غير ضرورى يعنى لانسلم انه ضرورى لان كونه ضروريا مبنى على ثبوت حرمة الارفاق وقد بينا ان حرمة الاوقات ساقطة فاننى كونه ضروريا بالانتفاء دليله قوله (ومثاله ايضا) اى مثال آخر لا ترجع بقوة الاثر ترجع دليلنا في هذه المسئلة \* اذا سلم احد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما ان اسلمت المرأة وبقى الزوج كافرا او اسلم

وهذا عكس المعقول ونقض الاصول ودين الكتابى ليس من اسباب التحريم ايضا واثرهما مختلف ايضا فلا يصلح ان يجعل علة واحدة وغير مسلم له ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز ضروريا لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحره الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الارفاق



والمرأة وثنية او مجوسية لا يقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقى النكاح وان ابي فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول او قبله \* واذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده وقال الشافعي رحمه الله ان لم تكن المرأة مدخولا بها وقعت الفرقة للحال في الفصلين اعنى في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها تتوقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضا \* قسین بهذا ان المراد من قوله من اسباب الفرقة الى آخره ان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان كانت المرأة من اهل وجوب العدة بان كانت مدخولا بها وان لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف \* والمراد بالعدة انقضاء ثلاثة اطهار على ما عرف من اصله \* واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طارىء غير مناف للنكاح بحكمه موجب حرمة الاستمتاع فوجب ان يتعجل في غير المدخول بها وتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها قياساً على الفرقة بطلاق \* وانما قلنا طارىء لانها تجب لاختلاف الدينين وانه طارىء \* وانما قلنا انه غير مناف حكماً بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف الى العرض والاباء عنكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك مع ردهما جميعاً اصلكم ومياتي في حكمهما لا يتصور معه البقاء كلك اليمين وحرمة الرضاع والمصاهرة \* وهذا معنى مؤثر لان مثل هذا الاختلاف اثر في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة اى عصمة الحقوق وتأكيده الاملاك بقوله عليه السلام \* فاذا قالوا ها عصموا منى دماءهم واموالهم \* فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال \* والدليل عليه ان قرار النكاح يتوقف على الاسلام الآخر حتى لو اسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز ان يتوقف قرار النكاح على وجوده فنبت انه لا تأثير للاسلام في ايجاب الفرقة وبقاء الآخر على ما كان من الكفر ايس من اسباب التفريق ايضا بالاجاع فان كفر ما كان موجوداً وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون سبباً للفرقة لان ما لم يكن قطعاً لا يوجب قطعاً ضرورة \* فان قيل اناسلم ان كفره لم يكن سبباً مع كفر الآخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلاناسلم انه ايس بسبب لانه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدينين الا ترى ان كفره لم يكن مانعاً ابتداء المقدم محرماً للوطى مع كفر الآخر والآن هو مانع ومحرّم \* قلنا صيرورته مانعاً محرماً بتبدل الحال لاندل على صيرورته قطعاً فان كثيراً من الاشياء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع فصار في حق القطع كان الحالة لم يتبدل \* الا ترى ان قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء والاستثناء عن نكاح الامة بنكاح الحرّة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء اذا تزوج الحرّة بعد الامة ولما لم يصلح الاسلام سبباً للفرقة ولا كفر الباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشئ منهما سبباً لانه ليس لكل واحد منهما اثر في الفرقة فاذا اجتمعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سبباً ووجب اضافة الحكم الى الاسلام الذي هو الوصف الاخير

ومثاله ايضا ما قال الشافعي في اسلام احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقاء الآخر على ما كان ليس من اسبابه ايضا بالا جاع فوجب اثبات الحكم مضافاً الى سبب جديد وهو فوات افراض النكاح مضافاً الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام حقاً للذى اسلم

منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف وجديه وقد بينا انه لا يصلح سببا \* واذا  
ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر  
الظلم لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا وجب اثبات الحكم مضافا  
الى سبب جديد \* وهو فوات اغراض النكاح من حل الوطئ والمس والتقبيل \* مضافا  
الى امتناع الآخر عن اداء الاسلام يعني فوات هذه الاغراض بتحقيق ما امتنع الآخر عن  
اداء الاسلام لا باسلام الاول لانه لو اسلم الثاني بقي النكاح باغراضه بالايجاب فوجب  
اصابة استحقاق الغربية الى الامتناع الحادث لالي الاسلام العاصم وكفر الباقي \* حقا  
لذي اسلم متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اى وجب اثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق  
المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع  
وان كانت المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقاءه والتعليق ظلم وتفويت  
للمساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضى لانها فرقة لازالة الظلم  
والقاضى قدولى لازالة الظلم عن الناس \* وهو اى فوات الاغراض سبب للفرقة ظاهر الاثر  
فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغايتها كما في الصور المذكورة فان  
وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض النكاح محال به على من كان فوات الامساك  
بالمعروف من جهته اما في الجب والعنة فظاهر واما في العان فلان الاستمتاع لاحرم بالتلاعن  
وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمي بقيت المرأة معلقة مظلومة لا يصل  
اليها حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق \* وكذا في الايلاء فان الزوج ظلما يمنع حقها  
في المدة فجزى بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة وعلى اصل الشافعي صار الزوج ظلما  
بعدم مضي المدة يمنع حقها فوجب التفريق اذا اصر على الظلم \* ولا يلزم على ما ذكرنا الحرمة  
بسبب الاحرام والعدة والحيض والنفاس لان هذه حرمان لا تدوم بل هي بعرض الزوال  
فلا يؤدي الى تفويت اغراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه قوله ( فاما الردة فمنا  
فية لانها من اسباب زوال العصمة ) يعني هي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لانها موضوعة للفرقة  
فثبت بالحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء قاض كافي طروء الرضاع وحرمة  
المصاهرة \* وذلك لانا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح بالايجاب ولا تخلو من ان تكون بطله وضعا  
او بطريق المنافاة ولا وجه الى الاول لان المبطل لشيء وضعا لا يتصور وجوده غير مبطل لانه  
وضع لا بطله فاذا لم يبطل لا يكون وجوده كالتعلق لما وضع لا بطل الملك وازالة الرق لم يكن عتقا  
عند عدم الابطال والازالة وقد وجدنا الردة متممة غير بطله للنكاح فيما اذا ارتد ولم يكن له  
امرأة فعلنا انما لم نوضع لا بطل ملك النكاح ولان الموضوع لا بطل امر شرعي يكون مشروعا  
لا بطله لاحالة الردة ايسر بمشروعة بوجه \* ولما ثبت انها ليست موضوعة لا بطل ملك  
النكاح وقد ابطت النكاح علمنا انها انما تبطله بطريق المنافاة كالرضاع والمصاهرة فانها ليسا  
بموضوعين لا بطل النكاح لهما في ذمير ملك النكاح ولكنهما ما يبان للنكاح على معنى

وهو سبب ظاهر  
الترك في العان  
والايلاء والجب  
والعنة واما الردة  
فمنافاة لانها من اسباب  
زوال العصمة

انها سببا الجزؤية والبعضية والحرمة المبنية على الجزؤية منافية للنكاح فكذلك الردة بتدليل الدين وذلك توجب ابطال عصمة الشخص وعصمة املا كه فتوجب بطلان عصمة ملك النكاح لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص بطلان العصمة يلتحق بالموتى والجمادات والميت ليس باهل ملك النكاح بوجه واذا كان كذلك وجب ان يتعجل الفرقة على كل حال لان الشيء لا يبقى مع ما ينافيه \* وذلك امر بين اي كون الردة من اسباب زوال العصمة التي عليها مبنى النكاح امر ظاهر لا خفاء فيه اذ الردة تؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع \* ولا يلزم اذا ارتدا معا يعني لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لاذدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاء والنسب او المصاهرة \* لانا نقول كان القياس ان يكون ارتداد هما مطلقا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله الا ان اركانها باجماع الصحابة رضى الله عنهم فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضى الله عنه فلما اسلموا لم يأمرهم بتجديد النكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضى الله عنهم فحل محل الاجماع \* وهذا لان الاصل في كل شئين ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يجعل كما انهما وقعا معا كما في الفرقى والحرقى وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المرأة ارتدت او لام الرجل فجعل كالواقع معا فصار اجامعا من هذا الوجه \* ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف يعني لو لم يكن الاجماع منعقدا لا يدل مناقاة ارتداد احدهما للنكاح على منافاة ارتدادهما اياه لان حال اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة دون حال اختلافهما فيه لان في حال الاختلاف ليس الكافر منهما بمعصوم في حق المسلم فلانقطاع العصمة بينهما باطل النكاح وهذا المعنى في حال الاتفاق معدوم فلم يصلح التعدية اى تعدية حكم الاختلاف اليه اى الى الاتفاق \* في تضاد حكمين اى مع تضاد حكمى الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضى الحل وبقاء النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة \* وضعف اثر قوله يعني ضعف اثر قياس الشافعى واعتباره ارتداد احدهما بارتدادهما جميعا في عدم منافاته للنكاح \* وقوله لانا وجدنا دليل على قوله فلم يصلح التعدية اليه وقوله وضعف اثر قوله ان الردة كذا يعني لا يمكن اعتبار ارتدادهما بارتداد احدهما في اثبات المنافاة فيه ولا ارتداد احدهما بارتدادهما في نفي المنافاة عنه لانا وجدنا لاختلاف الدين تأثيرا في الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح بلا خلاف ويقطعه ايضا عنده كما بينا ولاتفاق الدين تأثيرا في الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو اسلم احدهم لم يجر فتبث ان الاتفاق ليس مثل الاختلاف فلا يمكن الحاق احدهما بالآخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الآخر ولا من عدم منافاة احدهما عدم منافاة الآخر وكرشمس الأئمة رحمه الله ولا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح لا بابتداء فسادا اعتبارا لحالة البقاء بحالة الابتداء وهذا لان البقاء لا يستدعى دليلا مبغيا وانما يستدعى الفائدة في الابقاء وبعد ردتها يتوهم منهما الرجوع الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعى الحل في الحل وذلك معدوم بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر في الابقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف \* ومثاله

وذلك امرين ولا يلزم اذا ارتدا معا لانا اثبتنا حكمه بنص آخر وهو اجماع الصحابة رضى الله عنهم والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصلح التعدية اليه في تضاد حكمين وضعف اثر قوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ومثاله قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء

وهذا ضعف الاثر لان الركنية لا يؤثر في التكرار ولا يختص ﴿ ٩٢ ﴾ به فقد سن تكرر المضمضة واثر المسح في التخفيف

بين لاشبهه فيه قوى لا  
ضعف فيه وهذا اكثر  
من ان يحصى واما  
الثاني وهو قوة ثباته  
على الحكم المشهود به  
فلان الاثر انما صار  
اثرًا لرجوعه الى  
اليكتاب والسنة  
والاجماع فاذا ازداد  
ثباتا ازداد قوة بفضل  
معناه وذلك في قولنا  
في مسح الرأس انه  
مصح فهذا اثبت في  
دلالة التخفيف من  
قولهم ركن في دلالة  
التكرار الا ترى ان  
الركن ووصف عام في  
الوضوء وفي اركان  
الصلوة وغيرها وهي  
الركوع والسجود  
وكان من قضية الركن  
اكله بالاطالة في الركوع  
والسجود لا تكراره  
ووجدنا في الباب ما  
ليس ركن ويتكرر  
وهو المضمضة  
والاستنشاق واما اثر  
المسح في التخفيف  
فتابت لازم لامحالة  
في كل ما لا يعقل  
نظير كالتييم ومسح  
الخف ومسح الجبار  
ومسح الجنوارب

اي مثال قول الشافعي ان الردة غير منافية في الضعف \* قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء \*  
فينس فيه التكرار كالفعل \* هذا اي وصف الركن ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار  
بدليل عدم تأثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تأثيرها في الوجود لا غير \* ولا يختص فيه اي  
لا يختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق وهما  
ليس بركنين يعني انهما ليسا بمتلازمين فان الركن قديم جديد دون التكرار كما في اركان الصلوة  
والحج وغيرهما والتكرار قديم جديد دون الركنية كما في المضمضة \* وتعليلنا بانه مسح فلا ينس  
فيه التكرار لتعليل بوصف قوى اثره فان اثر المسح في التخفيف بين لاشبهه فيه اذا اكتفاء  
بالمسح مع امكان الفسل ما كان الا للتخفيف \* وتأدى الفرض ببعض المحل مع امكان الاستيعاب  
للتخفيف ايضا \* وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والجيرة والتييم للتخفيف فعرفنا  
ان تأثيره في التخفيف قوى لا ضعف فيه \* وهذا اي الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا اكثر  
من ان يحصى قوله ( واما الثاني ) اي صحة الوجه الثاني من الترجيح \* وهو قوة ثباته اي  
ثبات الوصف \* على الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته \* فلان الوصف  
المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره اليكتاب او السنة او الاجماع يعني يعتبر اثره لثبوته باحد  
هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو  
رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف المسح لما ظهر اثره في التخفيف كان زيادة ثباته على  
هذا الحكم ثابتة بالنص او الاجماع ايضا كشوت اصل الاثر فيترجم على ما لم يوجد فيه هذه  
القوة \* وذلك اي الترجيح بقوة الثبات \* الا ترى توضيح لعدم ثبات وصف الركنية على  
التكرار لازم \* تفسير لثابت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له \* في كل ما لا يعقل  
تظهير اي في كل مسح شرع للتظهير ولم يعقل منه معنى التظهير \* وهو احتراز عن الاستنجاء  
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التظهير اذ المقصود منه التنقية  
والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود ومسح الجنوارب \* يعني على قول من يجزه \* وكذلك  
قولنا اي مثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فانه  
اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه اثبت  
على حكمه بما ذكرنا \* لان وصف الفرضية لا يوجب الامتثال به اي لا يقتضى  
الا الاتيان بالمفروض \* لا التعيين لامحالة اي لا يقتضى التعيين البتة فان الحج يجوز بطلق  
النية وبنية النفل على اصله \* وذلك اي وصف الفرضية \* وصف خاص في الباب اي في باب  
الصوم يعني التعليل بوصف الفرضية لا يوجب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون سائر  
المواضع لانه لا يقتضى التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين في غيرها انما يجب بمعان اخر لا بوصف  
الفرضية فاما التعيين اي سقوط التعيين فلازم لو وصف التعيين او المراد من التعيين بطريق  
الطلاق اسم السبب وازادة المسبب يعني التعليل بوصف العينية في سقوط اشتراط التعيين \* لازم  
اي ثابت في كل عين \* حتى تعدى اي ثبت في رد الودائع والقصوب ورد البيع الفاسد حتى

لورد الوديعه او الغصب الى المالك اورد المبيع الى البايع في البيع الفاسد لا يشترط تعيينه لاجل الوديعه او الغصب اورد البيع بل باى طريق وجديقع في الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى الدين يشترط التعين \* وعقد الايمان بالله تعالى يعنى لا يشترط نية التعين في الايمان بالله عن وجل بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتى به يقع على الفرض لكونه متعبنا غير متنوع الى فرض ونقل \* وفي بعض النسخ وعقد الايمان بفتح الهمة يعنى اذا حلف على فعل عين او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصوم من يوم الجمعة او لا يكلم فلانا اليوم ففعل ذلك او امتنع عنه لاعلى قصد البريقع عن البرلتعين \* او معناه اذا وجد الفعل الذى هو شرط الخث على اى وجه وجد نسيانا او كرها او خطأ لتعينه \* ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة فانه مسقط للزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج يتأدى به الفرض لتعين حجة الاسلام بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب او الفضة اذا بيع بجنس الحلية وقد ادى بعض ثمن السيف في المجلس ثم افتراقتعين المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قيل من ثمنها لتعين ثمن الحلية للقبض قوله (وكذلك قولنا) يعنى وكما كان قولنا فيما تقدم اولى وارجح لقوة ثبات الوصف المذكور كان قولنا \* في المنافع انها لاتضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى \* فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى بلا صورة ويجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع والاعيان ليست بمائة للمنافع في المالية لالتفاوت الفاحش بينهما من حيثان الاعيان تبقى وتدوم ولا بقاء للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية على المتعدى كما لا يمكن ايجاب الجيد مكان الردى وهو معنى قوله بالا حتراز عن الفصل \* اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبير كالا عيان وذلك لان المنفعة مال كالعين بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتولونها والتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر واحدا كثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فيجب نقصان تلك الزيادة فاستويا قيمة فيبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت في الخنطة من حيث الحبات واللون ونحوهما فيما اذا اتلف خنطة واتى بمثلها \* وهذا معنى قوله واثبات المثل تقريبا يعنى ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فاذا لم يمكن الابادى تفاوت يتحمل كفى ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والجزر \* وان كان فيه اى في ايجاب الضمان ايجاب فضل \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اى الواجب في المسئلة اما ايجاب فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم حقه يعنى للم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يمكن بدم التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم بجزر حقه او اهدار حق المظلوم بعدم ايجاب الضمان على المتعدى احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول اولى لان الحاق الخسران بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان \* او الضمير راجع الى الفضل ومعناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى ذلك ليس بمستبعد

وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتثال به والتعين لا محالة وذلك وصف خاص في الباب واما التعين فلازم حتى تعدى الى الودائع والغصب ورد البيع الفاسد وعقد الايمان ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لاتضمن مراعاة لشرط ضمان العدوان بالا حتراز عن الفضل اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبير واثبات المثل تقريبا وان كان فيه فضل لانه فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم

في حقه لتعديده وان لم يعتبر فهو اهدار لجهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لاجباب المثل جبر الحقه  
وهو جائز ايضا كاهدار الودعة في باب الربوا تحقيقا للمساواة \* ولانه الضمير راجع الى المفهوم ايضا  
اي ولان الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف بما وجب على الظالم وهو العينية الموجبة للبقاء  
على تقدير ايجاب الضمان او اهدار اصل اي اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم ايجاب  
الضمان فكان الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى الضرر من لدفع اعلاهما \* ولو صرفت  
الضمير في لانه الى شئ مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار  
وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه  
واحدا وقوله لان التقيد دليل على قوله اولى من قولهم يعني قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان  
التقيد بالمثل واجب في كل باب اي في كل نوع من الضمانات ما ليا كان او بدنيا فان ضمان الصيام  
والصلوة والاعتكاف والحج مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكرنا  
فكان ارجح \* ووضع الضمان في المعصوم اي اسقاط الضمان عن ائلف الما المعصوم ما امر جائز  
في الشرع مثل العادل تلف مال الباغي فان ماله مع بغيه معصوم لا يباح لغير العادل اتلافه  
ولا يجوز استغناؤه وتملكه لاحد \* وفي التقويم كاتلاف الباغي اموالنا ونفوسنا في حال المنعة  
وهو اظهر \* والفضل على المتعدى اي ايجاب الفضل على المتعدى غير مشروع فان لم نجد تعديا  
اوجب زيادة على المثل بعذر من الاعذار في الدنيا والآخرة ثبت ان ما ذكرنا في نفي الزيادة  
عن المتعدى اثبت مما ذكرنا \* وهذا اي عدم ايجاب الفضل لان الفضل وان قل \* فانه  
اي ايجابه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو ثابت  
الشرع فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع \* بغير واسطة يعني بدون جنابة من العبد اذ لم يوجد  
من المتعدى في مقابلة الفضل الواجب عليه تعدى على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب  
الشرع باطلة \* وقد يظن ان قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج اليه لانه يوهم ان  
نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا تجوز بحال وما يضاف  
الى صاحب الشرع من ايجاب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور \* وعبارة التقويم  
تؤيده فان المذكور فيه ان الزيادة راجعة الى ما يتبين من حكم الله بفتوانا وحكم الله تعالى  
مصون عن الجور \* الا انه ذكر في نسخة من نسخ اصول الفقه واطننا للتمسح ان اضافة الظلم الى  
الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشية دون الرضاء والامر به  
فعلى هذا يكون ذكره مفيدا ومحتاجا اليه وان لا يضمن اي عدم وجوب الضمان وسقوطه  
مضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل الواجب في هذا الموضوع فاننا نعلم انه قد وجب على  
ذمة الملتف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكننا عجزنا عن معرفته  
فسقط ذلك للعجز \* وذلك اي عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز سائغ حسن كسقوط  
وجوب المثل صورة عند العجز في ضمان العدو وان وسقوط فضل الوقت في ضمان الصوم والصلوة  
\* ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان فانت اصلا بلا بدل اذ لا يبقى للتلطف

ولانه اهدار وصف  
او اهدار اصل فكان  
الاول اولى لان التقيد  
بالمثل واجب في كل  
باب كافي الاموال كلها  
والصيام والصلوة  
وغيرها ووضع الضمان  
في المعصوم امر جائز  
مثل العادل تلف مال  
الباغي والحزبي تلف  
مال المسلم والفضل على  
المتعدى غير مشروع  
وهذا لانه وان قل فانه  
حكم شرعي ينسب  
الى صاحب الشرع  
بغير واسطة ونسبة  
الجور اليه بدون  
واسطة فعل العبد  
باطل وان لا يضمن  
مضاف الى عجزنا عن  
الدرك وذلك سائغ  
حسن ولان الوصف  
وان قل فانت اصلا  
بلا بدل والاصل وان  
عظم فانت الى ضمان  
في دار الجزاء فكان  
تأخرا والاول ابطالا  
والتأخير اهن من  
الابطال

حق فيه في الدنيا ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع وكان إيجابه إبطالا له أصلا ولا هو حق المظلوم وان عظم بالنسبة إلى الوصف فانت على تقدير عدم إيجاب الضمان إلى ضمان في دار الجزاء فكان عدم إيجابه تأخير الإبطال والتأخير أهون من الإبطال في الضرر فكان أولى مع أن تأخير الحق بالعدو أمر مشروع بقوله عن اسمه \* وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة \* وتأخير الحقوق إلى دار الآخرة أصل فلهذا دار الجزاء على الحقيقة \* وهذا أي اشتراط المماثلة في سائر الأحكام كذلك أي مثل اشتراطها ههنا أو اشتراطها ههنا مثل اشتراطها في عامة الأحكام يعني ما اعتبرناه من رعاية شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل هو ثابت في عامة الأحكام التي تتعلق بالضمان فاما ضمان المقدم فباب خاص لانه ثابت بخلاف القياس للحاجة مختصا بالمقدم على ما مر بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات الأول فكان الأول أرجح \* واما اعتبار ضمان المنافع بضمان القيمة عن العين فليس بصحيح لانه لا يلزم من إيجاب القيمة إيجاب زيادة بالفتوى ونسبة جور إلى الشرع بل الواجب قيمة عدل على الحقيقة فان لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما يوصل إليها باتفاق الحال وهي الواجبة بالفتوى لانه إذا آل الأمر إلى الاستيفاء وذلك يتنى على الوسع فلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع التميز عنه فاما ههنا فالتفاوت في أصل الواجب لافي الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على إبراء الدين اذا رجع فانه يضمن النقود له فضل على الدين \* لانا نقول انه اتلف على المشهود عليه ديننا يتعين بالقبض فيضمن ديننا يتعين بالقبض فليس فيه إيجاب فضل \* واما ما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن يتصرف منه مع قيام حقه في ملكه فلو لم يوجب الضمان سقط حق المظلوم لا بفعل مضاف اليه عند إيجاب الضمان سقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف اليه وهو اننا نلزمه اذا ذلك بطريق الحكم به عليه \* ومرعاة الوصف في الوجوب كمرعاة الأصل الا ترى ان في المقاصص الذي يتنى على المساواة التفاوت في الوصف يمنع جريان المقاصص كالصحة مع السلام ولا ينظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف فعر فانا قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قوله ( واما الثالث وهو كثرة الأصول ) معنى الترجيح بكثرة الأصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الاصل واحد مثل وصف المسح في مسألة التثليث فانه لما شهد لصحة التيم ومسخ الخف ومسخ الجبيرة وغيره ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه \* ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح لان كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا \* ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة \* وعند الجمهور هو صحيح لان الجملة هي الوصف المؤثر \* الاصل المستتب منه لكن كثرة الأصول يوجب زيادة تأكيده ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف

وهذا كذلك في عامة  
الأحكام فاما ضمان  
المقدم فباب خاص  
فكان ما قلناه أولى  
واما الثالث وهو  
كثرة الأصول فهو  
من جنس الأشهار  
في السنن وهو قريب  
من القسم الثاني  
في هذا الباب

فذلك صلحت للترجيح \* فهو اى الوجه الثالث من الترجيح من جنس الاشتهار في السنن فان  
 كثرة الروايات ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الروايات قوة وزيادة اتصال  
 في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرناه  
 في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح الاصول على اصل \* وهو اى  
 الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة اثبات من هذا الباب اى باب  
 الترجيح \* قال شمس الأئمة رحمه الله واما نوع من هذه الانواع اذا قرر به في مسألة الاويتين  
 به امكن تقرير النوعين الآخر فيهما ايضا وهكذا في التقويم \* وذلك لان الاقسام الثلاثة  
 راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار  
 الجهات فالترجح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجح باثبات بالنظر الى الحكم  
 والترجح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل \* وذكر في بعض فوائدها الكتاب ان الفرق بين  
 هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف وفي هذا اخذ من  
 نظائره ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على  
 حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة قوله (واما الرابع فهو العكس)  
 اختلف في الترجيح بالعكس فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا  
 يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له  
 من سبب \* ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجح لان عدم الحكم عند عدم الوصف  
 الذي جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وكادة تعلقه به فصلاح مرجحا  
 من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشئ  
 كما قال الفريق الاول \* ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر  
 من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدا عليه كالترجح في الذات على الترجيح في الحال \* وهو  
 يعكس بما ليس بمسح اى بعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف  
 المسح كما في غسل الوجه واليد والرجل فانه يسن فيه التكرار وكذا في كل ما يعقل تطهير ايسن فيه  
 التكرار ايضا \* وكذلك اى ومثل قولنا في المسح قولنا فيما اذا ملك الرجل اخاه او اخته ان قرابة  
 الاخوة محرمة للنكاح الذي هو استدلال فيوجب العتق كقرابة الوالد \* احق من قول اصحاب  
 الشافعي هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما في الآخر فلا توجب العتق كقرابة بنى الاعمام \*  
 لان ما قلنا يعكس في بنى الاعمام فان قرابتهم للمم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق \* وقولهم  
 لا يعكس فان الرصف الذي ذكره وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم  
 الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه \* وكذلك اى وكقولنا  
 فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى آخره \* اذا باع طعاما بعينه بطعام بعينه لا يشترط القبض  
 في المجلس عندنا \* لانه اى لان كل واحد من البديين مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس  
 كما اذا باع ثوبا بثوب \* وقال الشافعي رحمه الله يشترط القبض في المجلس لان البديلين ما لان لو قبل

واما الرابع فهو  
 العكس الذي ذكرنا  
 هو اضعف وجوه  
 الترجيح لان العدم  
 لا يتعلق به حكم لكن  
 الحكم اذا تعلق  
 بوصف ثم عدم عند  
 عدمه كان ذلك  
 اوضح لصحته فصلح  
 ان يدخل في اقسام  
 الترجيح وذلك قولنا  
 في مسح الرأس انه  
 مسح وهو يعكس  
 بما ليس بمسح وقولهم  
 ركن لا يعكس لان  
 المضمضة تتكرر  
 وليس بركن وكذلك  
 قولنا في الاخوة انها  
 قرابة محرمة للنكاح  
 لا يجاب العتق احق  
 من قولهم يجوز وضع  
 زكوة احدهما في  
 الآخر لان ما قلنا  
 يعكس في بنى الاعمام  
 وقولهم لا يعكس  
 لان وضع الزكوة  
 في الكافر لا يحل ولا  
 يجب به عتق وكذلك  
 قولنا في بيع الطعام  
 انه مبيع عين فلا  
 يشترط قبضه اولى  
 من قولهم ما لان لو  
 قبل كل واحد  
 منهما بمنسه حرم  
 روى النضل



كل واحد منهما يحسنه يحرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب والفضة ثم  
 ما ذكرناه اولي لانه ينعكس بديل الصرف ورأس مال السلم \* لانه اي لان كل واحد منهما دين  
 بدين يعني قد عدت العينة في هذين العقدين فعدم الحكم المرتب عليها هو عدم اشتراط التقابض  
 \* وذلك لان الاصل في الصرف النقود وهي لاتعين في العقود فكان دينا بدين \* وكذا المسلم فيه دين  
 ورأس المال في الغالب من النقود ايضا فكان دينا بدين فشرط فيهما القبض فثبت ان ما ذكرناه منعكس  
 \* ولا ينعكس تعليله اي تعليلا للحصم لان بيع السلم لم يشتمل اموال الربوا اي لم يقتصر عليها ان جاز  
 حمل الشمول على الاقتصار يعني كما يكون السلم في مال الربوا بان اسم دراهم في حنطة يكون في غيره  
 بان يكون رأس المال ثوبا \* او معناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان اسم ثوبا  
 في عدد متقارب \* وعبارة التوقييم او ضح من عبارة الكتاب وهي وعلتهم لانوجب العدم لعددها  
 فان القبض شرط في المجلس في باب السلم وان لم يشتمل على اموال الربوا \* ومع ذلك اي مع كونه غير  
 مشتمل على اموال الربوا ووجب فيه القبض للاحتراز عن النسبثة بالنسبثة فثبت ان ما ذكرناه غير  
 منعكس لبقاء الحكم عند عدم الوصف \* فان قيل ما ذكرناه وان لم يكن منعكسا فهو مطرد وما ذكرتم  
 ليس مطرد فان بيع اناء من فضة باناء من فضة او ذهب يوجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا  
 لو كان رأس المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس وان كان عينيا فكان ما قلناه اولي \* قلنا الاصل في  
 الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين ووربما يقع على عين بدين ويتعذر على عامة التجار معرفة  
 ما يتعين وما لا يتعين فاقم اسم الصرف والسلم مقام الدين بالدين وعلق وجوب القبض بهما تيسيرا  
 على الناس ووجب القبض بهما سواء وردا على دين بدين او عين بدين او عين بعين لان  
 الكل في حكم الدين تقديرا وهذا لان الشيء اذا اقيم مقام شيء فالنظور نفسه لالشيء الذي  
 هو اقيم هو مقامه كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء والسفر لما اقيم مقام المشقة لم  
 يلتفت بعد الى حقيقة الحدث والمشقة \* فان قيل ما ذكرناه وان لم يكن منعكسا موافق للنص  
 وهو قوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثل بمثل يديد \* اي قبض بقبض وفي بعض الروايات  
 قبض بقبض وقوله صلى الله عليه وسلم \* اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون  
 يدا يدي \* وما ذكرتم مخالف للنص فكان مردودا \* قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله  
 يدي يدين بعين بعين فقد يقال لما ليس بنسبثة بيع يدي وهذا لان اليد آلة التعيين كالاشارة  
 والاحضار كما هي آلة القبض وكذلك القبض باليد لا التعيين فيجوز ان يعبر باليد والقبض عنه فيحمله  
 عليه لئلا يزيد على كتاب الله تعالى وهو قوله جل ذكره \* واحل الله البيع وحرم الربوا \* وقوله  
 جل جلاله \* الا ان تكون تجارة عن تراض \* شرط ليس منه لانه بمنزلة النسخ كذا في الاسرار  
 \* ولا يقال قد زدتما اشتراط العينة على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فزيدوا القبض  
 بهذا النص ايضا \* لانا نقول قد انضم الاجماع وقبول الامة الى هذا الخبر فيجوز الزيادة به  
 على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر القبض فافتقر قافوله (واما القسم الثالث) يعني من اقسام  
 اول الباب وهو بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح فان الترجيحين اذا تعارضتا محتاج  
 الى ترجيح احدهما على الآخر دفعا لتعارض \* احدهما في الذات اي بمعنى راجع الى الذات

لانه ينعكس بديل  
 الصرف ورأس مال  
 السلم لانه دين بدين  
 ولا ينعكس تعليله لان  
 بيع السلم لم يشتمل اموال  
 الربوا ومع ذلك  
 ووجب فيه القبض  
 احتراز عن الكالي  
 بالكالي واما القسم  
 الثالث فان الاصل في  
 ذلك ان كل موجود  
 مما يحتل الحدوث  
 موجود بصورته  
 ومعناه الذي هو  
 حقيقة وجوده ويقوم  
 به احواله الحادثة  
 على وجوده فاذا  
 تعارض ضربا ترجح  
 احدهما في الذات  
 والثاني في الحال

على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات اخق منه ﴿ ٩٨ ﴾ في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من

والثاني في الحال اي بوصف في الذات \* على مضادة الوجه الاول اي على مخالفته اذ لو كان على موافقته لاحتاج الى الترجيح ثانيا \* احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا اورتبة فبعدموافق الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير لما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطاله واتباع لا يصلح مبطالا لاصل ناسخه وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مزل القدم والمصيب في مراكر الزل ما جور وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق بالتصيب من الم لان هذا راجح في ذات القرابة والم راجح بخاله وكذلك العمدة لام مع الحال لاب وام احق بالثنتين والثالث للحال لانها راجحة في ذات القرابة وباقوال الخال راجح بخاله وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستواهما في الذات فيترجح بالحال وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني انهما وان استويا في ذات القرابة لان منزلتهما واحد وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر

الحال فيصير كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطاله واتباع لا يصلح مبطالا لاصل ناسخه وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مزل القدم والمصيب في مراكر الزل ما جور وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق بالتصيب من الم لان هذا راجح في ذات القرابة والم راجح بخاله وكذلك العمدة لام مع الحال لاب وام احق بالثنتين والثالث للحال لانها راجحة في ذات القرابة وباقوال الخال راجح بخاله وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستواهما في الذات فيترجح بالحال وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني انهما وان استويا في ذات القرابة لان منزلتهما واحد وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر

(معنى)

في الذات ومثله كثير

معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال لجده فكان الاول احق بالعصوبة\* ومثله  
 اى ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم  
 لاب وام لقلنا\* والجد وان علاولى من العم\* وبنت العم وان سفلت اولى بالثلاثين من الحال  
 والحالة للرجحان في ذات القرابة\* والعممة لاب وام اولى من العممة لاب اولام وان استوتا  
 في الذات للرجحان في الحال وفس على هذا قوله (وعلى هذا) اى على ان الترجيح بالذات اقوى  
 من الترجيح بالحال عند تعارض الترجحين قال اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بان احدث  
 في المغصوب صنعة متقومة وهى ماتزاد قيمة العين به\* في الخياطة بدل من قوله في مسائل صنعة  
 الغاصب مع تكرير العامل وتفسير له اى بان غضب ثوبا فقطعه قيصا وخاطه\* والصياغة  
 بان غضب نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم\* والطبخ\* والشى بان غضب طعاما فطبخه  
 او شاة فذبجها وشواها\* ونحوها بان غضب ساجدة او اجزة فادخلها في بناه او حديد فضربه  
 سيفا او صفرا فضربه آنية\* انه ينقطع حق المالك يعنى من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا  
 \* وهذا الجواب في مسألة الصياغة على قول ابى يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمه الله  
 فلا ينقطع بالصياغة حق المالك من العين لما سنين\* وذلك لان الوصف الحادث في  
 المغصوب بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب منه لا يأخذ العين  
 الا ويعطيه ما زادت الصنعة قيمها من الخياطة والشى والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن  
 التمييز بينهما في الشى والطبخ ونحوهما اصلا وفي الخياطة ونحوها الا بقضها والنقض ابطال  
 لحق الغاصب وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه كحق المغصوب منه ولا سبيل الى اثبات الشركة  
 لاختلاف المالكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالآخر بالقيمة\* فقلنا حق الغاصب اولى  
 بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذى حدثت  
 من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها لا القيام بالذات الذى يكون للعين لان المراد  
 بالصنعة اثرها ولا بدله من استيام بحمل ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين لانه لم يحدث في  
 الثوب شيئا والثوب ليس بعله ايضا لصيرورته محيطا ثبت انه يضاف الى فعل الغاصب لا غير  
 وكانه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولدها من ملكه وعمادها ثبت الريح  
 بمخطة مغصوبة والقته في طاحونة فطحنتها او القتها في ارض الغاصب فثبت حيث لم يقطع به  
 حق المالك لان صيرورته اذ قيقا وزرعها لم يكن بفعل احد وفعل الطاحونة والريح لا يصلح  
 للاضافة اليه بقيت مضافة الى الخنطة فيصير ملكا لصاحب الخنطة اليه اشير في الاسرار\* وحق  
 المالك في المغصوب ثابت من وجه دون وجه لانه قائم من وجه هالك من وجه وذلك لان حقه  
 في الثوب ولم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجه وبعض  
 المنافع القائمة به زالت بالقطع وحدثت بالخياطة مالم يكن وكذا حدث بفعل الشى صفة التضج  
 وهى متقومة لانها تزيد في قيمة اللحم واللحم بصيربها مستهلكا صورة ومعنى من وجه\* اما  
 الصورة فظاهرة واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لآل اليه

وعلى هذا قال اصحابنا  
 رحمه الله في مسائل  
 صنعة الغاصب في  
 الخياطة والصياغة  
 والطبخ والشى  
 ونحوها انه ينقطع  
 حق المالك لان  
 الصنعة قائمة بذاتها  
 من كل وجه ولا  
 يضاف حدوثها الى  
 صاحب العين واما  
 العين فهالكه من وجه  
 وهى من ذلك الوجه  
 مضاف الى صنعة  
 الغاصب فصارت  
 الصنعة راجحة في  
 الوجود وقال الشافعي  
 رحمه الله صاحب  
 الاصل احق لان  
 الصنعة باقية بالمصنوع  
 تابعة له والجواب عنه  
 ما قلنا ان البقاء حال  
 بعد الوجود فاذا  
 تعارض كان الوجود  
 احق من البقاء

وكذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين انه ﴿ ١٠٠ ﴾ يجوز بالنية قبل ان تصاف النهار لانه ركن واحد

وكذا الطبخ بالماء فثبت ان العين هالكة من وجهه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضمين كل القيمة وهي من ذلك الوجه اى الوجه الذى صارت هالكة تضاف الى صنعة الغاصب لان الصنعة متى اوجبت تبديل المحل من جميع الوجوه يصير وجوده مضافا الى الفعل كما اذا غصب حنطة فزرعها فثبتت او طحنها او يضا فحضرها تحت دجاجة حتى افرخت او تالة فانبتها حتى غرست فاذا تغير من وجهه دون وجهه يصير الوجود فى حق الملك مضافا الى الفعل من وجهه وقد بينا ان الثوب تبدل من وجهه صورة ومعنى فن ذلك الوجه يصير مضافا الى فعل الغاصب وجودا والصنعة وجدت بفعله من كل وجه وليس لها حكم الوجود بالثوب والوجود معنى راجع الى الذات فزجنا الصنعة باعتبار انها فى الوجود راجحة لكونها موجودة من وجهه وان وجود الثوب من وجهه مضاف اليها وهى غير مضافة اليه كذا فى شرح التقويم \* ولا يلزم على هذا ما اذا صبغ الثوب احرا او اصفرا وقطعه قباء ولم يخطه او ذبح الشاة و سلخها وار بها ولم يشوها حيث لم ينقطع فى هذه الصور حق المالك مع وجود صنعة الغاصب وتغير الغصوب بها \* لا نناقول ان كان حق الغاصب فى صورة الصنع قائما من كل وجه فحق المالك فى الثوب قائم من كل وجه ايضا لانه لم يفت الاسم والهيئة ولا المعانى فان الثوب الاجر يصلح للجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس ما اعتادوا الانتفاع به الا بجهة مخصوصة فاما صلاحيته للجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهم قائما من كل وجه ترجح الاصل على الوصف \* وفى قطع الثوب وذبح الشاة بدون الخياطة والشى وجد الاستهلاك من وجهه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يطل به حق المالك لكنه يخير ان شاء مال الى جهة الهلاك فيضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فأخذ الثوب ويضمنه القصاص \* ولا يلزم عليه ايضا مسألة الصياغة على قول ابى حنيفة رحمه الله فان عنده لا ينقطع بها حق المالك حتى كان له ان يأخذ العين من غير ان يضمن للغاصب شيئا لان الصنعة هناك قائمة من وجهه دون وجهه اذ هى قائمة بصورة لا معنى لان الجودة بانفرادها لا قيمة لها فى اموال الربوا فصارت الصنعة والاصل سواء فترجح الاصل على الوصف بخلاف الصفراء او الحديد فانه يخرج بالصنعة من ان يكون مال الربوا فانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزن فكانت الجودة فيه متقومة فافترا \* وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل راجح على صاحب الصنعة لان الصنعة باقية بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها لانها وصف والاوصاف اتباع لموصوفاتها \* والجواب ما قلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضت اى الترجيح بالوجود والترجح بالحال كان الوجود احق من البقاء ثم كون الشىء تابعا ووصفا لغيره لا يطل حق صاحبه فان حق الانسان فى التبع محترم كان حقه فى الاصل محترم فاما هلاك الشىء فمطل للمحق فمتى كان الشىء هالكا من وجهه فمن ذلك الوجه ليس بمسحق فلا يعارض حقه مستحقا قائما من كل وجه سواء كان تابعا او اصلا بنفسه فلهاذا رجحنا حق الغاصب قوله (وكذلك) اى وكما قلنا فى صنعة الغاصب قلنا على هذا الاصل فى كذا فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضت اى البعض الذى وجدت العزيمة فيه والبعض الذى لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة فى البعض وعدمها فى البعض

تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضت رجحنا بالكثرة وقال الشافعي رحمه الله بل ترجح الفساد احتاطا فى العبادة والجواب ما ذكرنا ان هذا يؤدى الى نسخ الذات بالحال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها الى الالف التى عنده ولكنه يستأنف حول فان وهبته الف اخرى ضمها الى الالف الاولى لانها اقرب فان تصرف فى ثمن الابل فرجح الفاضل الى اصله وان كان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة اقلنا ان الالف الربح متصل باصله ذاتا متصل بالالف الاخرى حالا وهى القرب الى مضى الحول والذات احق من الحال والله اعلم وانما ذكرنا من هذه الاقسام امثلة معدودة لتكون اصلا غير هام من الفرع (فان)

فان وجودها يقتضى الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة اى رجعنا البعض الذى وجدت العزيمة فيه \* او وجود العزيمة بالكثرة التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعى البعض الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطاً فى العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى فى الحال لان الفساد من الاحوال \* والجواب عما قال الشافعى رحمه الله ان الترجيح بالفساد يودى الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضى الجواز وبتزجيج الفساد يبطل ذلك لاحتماله فيكون فيه نسخ الذات بالحال وهو غير جائز لما \* ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والقلة من الاوصاف ايضاً \* لانا نقول الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى \* وعلى هذا اى على الاصل المذكور فان وهبت له الف ضمها الى الالف اولى وهى الالف المملوكة دون ثمن السائمة لانها اقرب الالفين الى الحول يعنى قد استحق عليه الضم معنى المجانسة وقد تعارض هذا المعنى فى الالفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب الى الحول لانه يرجع الى الاحتياط فى حق الله تعالى كعروض التجارة يقوم بما هو الانفع للفقر اما احتياطاً \* فان تصرف فى ثمن الابل فربح الفاضل الربح الى اصله وان بعدا صله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة بان يضم الى الالف الاخرى باعتبار القرب الى الوجوب لان التسمية معنى يرجع الى ذات المستند فان كون الشيء منفرداً من الشيء معنى يرجع الى ذاته لان ذاته جزء منه والقرب الى الحول حال زائدة فيه فكان الترجيح معنى راجع الى الذات احق من الترجيح بالحال \* وهذا كعروض التجارة اذا كانت مشتركة باحد القدين يقوم فى حكم الزكوة به وان كان التقويم بالتقديراً الآخر انفع لحصول ذاتها به \* ثم استوضح محمد رحمه الله فى الجامع هذا الكلام فقال لو كان باع النعم بمجارة تساوى الف درهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوى الفين فلو قلنا يضم الزيادة الى المال الآخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى امر قبيح وهو ان يزكى اصل الجارية باعتبار حول وصفته باعتبار حول آخر فلها يضم المتولد الى ما تولد منه كذا فى شرح الجامع لشمس الامة رحمه الله \* ليكون اصلاً لغيرها من الفروع كما اذا اجرم المكى لهجرة وطاف لها شو طائم احرم بالحج يرفض احرام العمرة عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان العمرة ايسر قضاء واكل اعمالها ويرفض احرام الحج عند ابى حنيفة رحمه الله لان العمرة راجحة فى ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج \* وما قاله ترجيحاً بالحال قوله (واما الرابع يعنى) من اقسام اول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح \* ترجيح القياس بقياس آخر وقدمر الكلام فيه \* وما يجرى مجراه مثل ترجيح احد القياسين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة فى مقابلته والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار الممانعة ومثل ترجيح احد الخبرين بنص الكتاب لان الخبر لا يكون حجة فى معارضة النص \* على ما قلنا يعنى فى اول الباب ان الترجيح لا يقع مما يصلح علة بانفراد \* والثانى من الترجمات القادمة الترجيح بغلبة الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر الذى يخالف اصل الاول شبه من وجهين او من وجوه \* وهو صحيح عند غامة اصحاب الشافعى وقد نقل صاحب

واما الرابع فعلى اربعة  
اوجه ترجيح القياس  
بقياس آخر وما يجرى  
مجراه على ما قلنا  
والثانى الترجيح  
بغلبة الاشياء مثل  
قولهم ان الاخ يشبه  
الولد بوجه وهو  
المحرمية ويشبه ابن  
عم بسائر الوجوه مثل  
وضع الزكوة وحل  
الخليلة وقبول الشهادة  
ووجوب القصاص  
من الطرفين فكان  
اولى وهذا باطل لان  
كل شبه يصلح قياساً  
فيصير كترجيح  
القياس بقياس آخر

القواطع عن الشافعي رحمه الله انه قال في كتاب ادب القاضى الشئ اذا اشبه اصلين ينظر ان اشبه احدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحقته بالذى شبه في خصلتين وهذا تنصيص على ترجيح احدى العلتين بكثرة الشبه \* وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لا فادته غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشياء كما يزداد عند كثرة الاصول \* وهذا باطل عندنا لان الاشياء او صاف واحكام تجعل عللا وكثرة العمل لا توجب ترجيحها ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين او صاف تستنبط من اصل او اصول ولو كانت من اصول شتى توجب ترجيحها فكذا هذا \* وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فاصل واحد والاصواف متعددة لان كل شبهة وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة \* قال الغزالي رحمه الله ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبهها باصلها ضعيف عندنا لا يرى مجرد ان شبهة في الوصف الذي يتعلق بالحكم به موجب الحكم ومن رأى ذلك موجبا فاعلم ان يكون كعلة اخرى ولا يوجب ترجيح علة واحدة لان الشئ يتروح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يرجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذه الاصول \* والثالث من الترجيحات القاسمة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الكثير فكان اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده \* وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبط منه وثباته والنص الخاص والعام سواء عندنا \* وعند الخصم الخاص يقضى اى ترجيح على العام فكيف صار العام احق من الذى هو فرعه \* هو راجع الى العام والضمير المجرور راجع الى الذى يعنى كيف صار العام فى الفرع احق من الخاص الذى هو اى العام دونه فى الرتبة \* ويؤيده عبارة شمس الأئمة وعنده الخاص يقضى على العام كيف يقول فى العمل ان ما يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخص \* او يقال معناه كيف صار العام من الوصف احق اى اقوى من النص الذى هو فرعه حيث لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه \* ولان التعدى غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فكان وجود التعدى وعدمه فى التعليل بمنزلة لصحته بدونه قبل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى \* الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا التعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي \* ورجح بعضهم القاصرة على التعدية منهم ابو اسحاق الاسفراينى ولو كان العموم مقصودا لرحمت التعدية بعمومها على القاصرة \* قال الغزالي رحمه الله ترجيح التعدية على القاصرة ضعيف عندنا لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يثبت قوة فى ذات العلة بل يقدر ان يقال القاصرة اوفق للنص وآمن

(من)

والثالث الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطم احق لانه يعم القليل والكثرة وهذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص سواء يقضى على العام فكيف صار العام احق من الذى هو فرعه ولان التعدى غير مقصود عندكم فبطل الترجيح وعندنا صار علة معناه لا بصورته والعموم صورة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذى خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار والنص الذى اشبع بيانه سواء انما الترجيح فى هذا الباب بالمعاني التى مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة ولم يعتبر ذلك فى الذى جعل نظمه حجة فى هذا اولى

من الزلل فكانت اولى \* وعندنا صار الوصف علة بمعناه وهو التأثير ولا مدخل للمموم في ذلك بل المموم صورة ولا اعتبار لها في العلل \* والرابع من الترجمات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض الشافعي وصف الغم في باب الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذا الجنس شرط عندهم قالوا علة هي ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابتعد عن الخلاف واكثر تأثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثارة الحكم على شئ آخر فكانت اولى \* ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبهها بالاصل \* والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوتها بالنص والنص الموجز لا يترجم على المطول في البيان فكذا العلة \* وام يعتبر ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا \* ففي هذا اي في التعليل الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا يعتبر القلة والكثرة اذا الاعتبار فيه للتأثير للقلة والكثرة \* بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار صورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة فيه اعتبار الذات في مقابلة الحال فاما ههنا فلا اعتبار للصورة اذا العلة صارت علة بمعناها بصورتها فلم يكن فيها اعتبار الكثرة \* واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تضبط لان الشيخ رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المنبئة على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فنقل الفائدة في الاشتغال بتفاصيلها والله اعلم

﴿ باب وجوه دفع العلل الطردية ﴾

( باب وجوه دفع العلل الطردية )  
وهو القسم الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه رفع الخلاف فهو احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المثل بتعليه وانه يلجى اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في وضوء فيسن تليته كفسل الوجه فيقال لهم عندنا يسن تليته لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه مما يجاوزه الى استيعابه فتليت وزيادة اذ ليس مقتضى التليت اتحاد المحل لا محالة الا ترى ان من دخل ثلاثة دور كان ثلث دخلات بمنزله في دار واحدة

\* الاوصاف الطردية توعان \* نوع منها اوصاف فاسدة في ذواتها خلوها عن التأثير والملائمة \* ونوع منها اوصاف صحيحة في انفسها الكونها ملائمة ومؤثرة لان اهل الطرد تسمكو باطرادها لا بتأثيرها ومناسبتها اذا المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من الاوصاف الطردية \* وهو القسم الثاني من هذا الباب اي هذا الباب هو القسم الثاني من باب دفع العلل فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان العلل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضرور من الدفع وقد فرغ من بيان وجوه دفع العلل المؤثرة وما يتعلق بها فشرع في بيان القسم الثاني من ذلك الباب \* لانه يرفع الخلاف اي عما وجبه علة المستدل لاعتن الحكم المقصود \* فهو احق بالتقديم يعني لما كان هذا النوع من الاعتراض رافعا للخلاف كان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكن الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد نوع من السفه ثم الحجة على الخصم بما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه فلا يكون حجة قوله (واما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المثل بتعليه) اي انه قبول السائل ما يوجهه المثل عليه بتعليه يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود \* ويدل عليه عبارة عامة

الاصوليين هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بعلمته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجه مع بقاء مقصوده في الحكم \* او اثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم فبالالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم بتبين ان ذلك ليس مأخذه فمسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل الباقية الى آخر الفصل من امثلة القسم الثاني \* واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم خلفاء مأخذ الاحكام لكثيرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جعلها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الأئمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك \* وانه اي القول بموجب العلة يلجئ اى يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة بمعنى لما رواه ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيئا عرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة او صافا مؤثرة ومعاني فقهية لا يمكن رد هاهنا هذا النوع من الاعتراض \* او عندهم انهم لما تمسكوا بطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان التأثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم \* والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعا عند عامة الاصوليين لتبين ان ما يصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التأثير للوصف بعدما صار منقطعا فكان الوجه الاول اولي وذلك اى القول بالموجب يتحقق في هذا الفصل \* فما تجاوز ما يتجاوز المقدار المفروض الى استيعاب الرأس الذى هو سنة بالاجماع تثليث وزيادة ولكن في غير المحل الذى ادى فيه الفرض وذلك ليس بمانع عن اثبات اذ ليس مقتضى اثبات اتحاد المحل لما ذكر \* واذا كان اى الامر كذلك اى كاذر كان ان اتحاد المحل ليس مقتضى اثبات \* فقد ضم الماسخ الى الفرض امثاله فكان هذا الضم تاييدا وزيادة اذ التثليث ضم المثليين الى الاول وهذا ضم ثلثة امثال او اكثر \* فان غير اى المستدل العبارة بطريق العناية فقال وجب ان يسن تكراره اى اردت بالتثليث التكرار الذى هو مقتضى لاتحاد المحل لا محالة او بطريق الانتقال من حكم الى حكم فانه صحيح يعنى هذا الوصف كما اقتضى التثليث اقتضى التكرار ايضا فثبت به هذا الحكم \* لم نسلم ذلك اى سنة التكرار فى الاصل وهو الغسل فيقول لان تسليم ان التكرار فى الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكمله اذ هو الاصل فى الاركان \* وتكميله اى تكميل الاصل او تكميل الركن او الفرض باطلته فى محله بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره لان النص الذى يوجب لا يقتضى التكرار ولكنه يقتضى الكمال فيكون فى اطالة امثاله \* لكن الفرض لما استغرق فى الغسل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكالا فى غير محل الفرض \* اضطررنا الى المصير الى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه فى محله \* خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة \* والاصل ههنا مقدور عليه فى مسح الرأس لان اتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار \* وقوله فى مسح الرأس بدل من ههنا قال القاضى الامام رحمه الله التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل فى محل الاصل لانه فى غير محله لا يكون اكالا وههنا التكميل بهذا الطريق يمكن من غير

واذا كان كذلك فقد  
ضم الى الفرض امثاله  
فكان تاييدا وزيادة  
فان غير العبارة فقال  
وجب ان يسن تكراره  
لم يسلم ذلك فى الاصل  
لان التكرار فى  
الاصول غير مسنون  
ولكن المسنون  
تكميله وهو الاصل  
فى الاركان وتكميله  
باطالته فى محله ان  
امكن بمنزلة اطالة  
القيام والركوع  
والسجود ولكن  
الفرض لما استغرق  
محله اضطررنا الى  
التكرار خلفا عن  
الاصول والاصل  
ههنا مقدور عليه فى  
مسح الرأس لان اتساع  
محله فبطل الخلف



وظهر بها فقه المسئلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لاحالة الا يرى ان مسح الرأس يشاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فاما المسح فله اثر في التخفيف لاحالة لانه لا يؤدي لظهور معقول فلما كان كذلك كان ﴿ ١٠٥ ﴾ الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا يرى ان التكميل بالتكرار بها

ماء جديد لانه يحصل بالاستيعاب تكميل الطهارة المطلوبة بالمسح فرضاء طهور يستعمله في محل الفرض لان الرأس كله محل المسح والبال طهور مالم يستوعب العضو كالماء في الغسل يبقى طهورا في آخر العضو على حكم الابتداء فيزداد بالامداد طهارة قدر الفرض الذي لواقصر عليه اجزاء بطهارة مثلها بماء مثل ماء الاصل في محل مثل محل الاصل فيلحق بالغسل اذا ثبت فيكره الزيادة عليه بماء طهور كما كره في الغسل بعد الثلاث \* ويظهر بهذا اي بما ذكرنا من القول بالموجب والممانعة فقه المسئلة فان المعلن يضطر الى الرجوع الى طلب التأثير لوصف الركنية في التكرار والى التأمل في وصف المسح الذي هو معتد خصمه فتبين حينئذ ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا فان في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية \* ولا اثر لها اي للركنية في التكميل لاحالة يعني ليس التكميل مختصا بالركنية مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة وفيما هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف منعكسا \* الا ترى ان مسح الرأس شاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة يعني يسن الاستيعاب في مسح الخف بالماء الى الساق التي هي منتهى بها محل الغسل كما يسن في مسح الرأس \* وهو اي مسح الخف رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه حاز وكان افضل ولو كان ركنا لا يتأدى الوضوء بدونه كمسح الرأس وكذلك اي وكسح الخف المضمضة في انها ليست بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان وظائف الوضوء اركانها ورخصها وسنها سواء في معنى التكميل لاختصاص الركنية به فاما المسح فقد ظهر تأثيره في التخفيف وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لاحالة فكان منعكسا \* لانه لا يؤدي لظهور معقول يعني انما كان مؤثرا في التخفيف لان المسح لا يعقل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح او تحققت نجاسة في المحل فلما كان كذلك اي كان المسح كابتداءه يؤدي لظهور غير معقول يعني لما كان المطلوب منه طهارة حكيمية لاحقيقة كانت الاطالة فيه سنة ليزداد بها طهر حكيمى مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف \* لا التكميل بالتكرار لان التكميل به شرع فيما عقل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتسبيل الماء ليكون اقرب الى طمانينة القلب كما في غسل النجاسة العينية من البدن والثوب \* وهذا كله اي ما ذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اكمل المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على كذا \* يتأدى بعض الرأس لاحالة اي بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض \* وذلك اي التأدى ببعض بكل حال وذلك اي تأدى الفرض بالكل والخط الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طال كانت فرضا مع ان فرضها يتأدى بآية واحدة وكذا الركوع والسجود \* والجواب عنه اي عما ذكرنا ان الفرض يتأدى بالكل والخط الى الادنى رخصة \* فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة فانه لا يقتضى تبعضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتأدى الفرض بمطلق ما يسمى قراءة والقليل والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتأدى الفرض بالكثير كما يتأدى بالقليل

يلحقه بالمحذور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فقد شرع لظهور معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى اثم النعمة وهذا كله بناء على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الرأس لاحالة وذلك غير مسلم على مذهبه بل الفرض يتأدى بكامله ولكن الشرع رخص في الخط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم وان طال كانت فرضا وقد تتأدى بآية واحدة واذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم وقديتنا في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار

البعض هو المراد ابتداء بالنص ( كسح ) فصار ( ١٤ ) اصلا ( رابع ) رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض لا يصح الابتين النية فقلنا نحن بموجبه لان هذا الوصف يوجب التحسين لكنه لا يمنع وجود ما يعينه فيكون اطلاقه تعينا ولانه لا يصح عندنا الا تعين النية لانا انما نحوزه باطلاق النية على انه تعين

\* والفضل على نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلاث في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف قوله (ومن ذلك) اي وما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة \* لان هذا الوصف وهو الفرضية بموجب التعيين لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بدمنية الفرض لتميزه عن غيره بالتعيين \* لكنه وان اوجب التعيين لا يمنع وجود ما عينه وقد وجد العين وهو انفراده بالشرعية وعدم المزاج فان الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان صوم مساوي صوم الفرض فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق صار كأنه نوى الصوم المشروع فيه وثمة يجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه \* فيكون اطلاقه تعينا اي اصابة للمشروع العين \* ولانه اي صوم رمضان لا يجوز عندنا الاتعيين النية من العبد ابتداء كما قلتم ولكن التعيين قد وجد من العبد لان اطلاق النية منه تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط عنه \* والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير الى ان التعيين ساقط عن العبد لحصول التعيين بتعيين الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين لم يسقط عنه ولكن اطلاق النية منه تعيين فكان التعيين مضافا الى العبد \* ففي هاتين المسئلتين انما امكن للسائل القول بموجب العلة لان الحكم المذكور فيهما وهو التلخيص في المسئلة الاولى والتعيين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاستيعاب تلخيص وان اطلاق تعيين قوله (ومن ذلك) اي وما يأتي فيه القول بموجب العلة قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صلوة التطوع او صوم النفل غير ملزم باشر نفل قرابة الى آخره \* حتى انه اي القضاء يجب اذا فسد لا باختياره بان شرع في صلوة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم وجده امره تذكروه في خلال الصلوة \* او شرع في صوم النفل فصب الماء في حلقه في النوم وجب عليه القضاء عندنا وان لم يوجد منه الا فساد ولو اوجب القضاء بالفساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى آخر شامل لهما وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للتل \* فان قيل اي غير المعلل العبارة فقال باشر نفل قرابة لا يمضي في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد كالوضوء \* قلنا كذا يعني نلتزم هذا الموجب ايضا ونقول لا تضمن القرابة بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضي في فاسدها وانما تضمن بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما يدكر علة للحكم وما ذكر لا يصلح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا \* واذا آل الكلام الى ما قلنا يضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة \* وذلك اي قولهم في هذه المسئلة انه باشر نفل قرابة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد الى آخره \* وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطأ يجب على القاتل قيمته ولا تزاد على دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم وعندهم يجب قيمته باغة ما بلغت \* قالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وغيرها \* وقلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود وصف آخر يتقدر بدله به وهو وصف الآدمية لان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبق على اصل الحرية على ما عرف فية در بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية \* واما

(تفصيص)

ومن ذلك قولهم باشر نفل قرابة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء فقلنا هم لا يجب القضاء عندنا بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد التيمم في النفل ماء لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قلنا عندنا القرب بهذا الوصف لا تضمن وانما تضمن بوصف انه ياتزم بالنذر وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف الآدمية وهذا الكلام حسن الا يرى ان الوجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا فيجوز ان تكون القرابة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف

تقيص دية من دية الحرب عشرة فسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى في باب العوارض \* وهذا كلام حسن اى التزام المسائل ما ذكره المعلق من الحكم بناء على الوصف الذى ذكره واثبات مقصوده بوصف آخر طريق حسن فان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا اى قبيحا مع ان الحسن والقبح متضادان وله امثلة في المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه وبالقبح باعتبار قصر قامته \* وقتل الجاني حسن باعتبار جنائته قبيح باعتبار تخريب نبيان الرب وكذلك الصوم المنهى عنه والصلوة المنهى عنها \* وكذا العبد بين اثنين اذا امره احدهما بفعل ونهاه الآخر عن عين ذلك الفعل كان اقدامه عليه وانتهأؤه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه \* واذا كان كذلك جاز ان يكون القرية مضمونة بوصف خاص وهوانه تلتزم بالذم غير مضمونة بسائر الاوصاف وهى كونها قريبة وكونها مما لا يمتضى في فاسدها وكونها غير واجبة بالامر ونحوها قوله (ومن ذلك) اى ومما قيل فيه بموجب العلة قولهم فيما اذا سلم مذروعا في جنسه بان سلم هرويا في هروى فانه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم انه سلم مذروعا في مذروع فيجوز كما اذا سلم هرويا في هروى \* ونحن نقول بموجبيه فان بهذا الوصف وهوان هذا اسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر موجب للفساد الا ترى انه لو لم يقبض رأس المال في المجلس او قرن بهذا العقد شرط فاسد بان سلم بذراع رجل عينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فتصلح محرمة للنسيئة كالوصف الاخر وهو الكيل فانه لو سلم حنطة في شعير لا يجوز لما قلنا من وجود احد وصفي علة الربوا كذا هوانا فحينئذ يضطر المعلق الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بهان امكنه \* وكذلك اى ومثل قولهم في هذه المسئلة قولهم في المختلعة الى اخره ونحن نقول بموجبيه اى بموجب هذا التعليل فان عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف انها منقطة النكاح ولكن بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح وبقائه يبق ملك للزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف محل للطلاق \* واحترز بقوله نكاح صحيح عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست بمحل للطلاق لانها في حال عدم المتاركة ليست بمحل للطلاق في حال المتاركة التى هى حالة العدة اولى \* ومن ذلك قولهم في اشتراط الايمان في رقية كفارة والظهار والصوم تحريروا في تكفير \* ونحن نقول هذا الوصف وهو كونه تحريرا في تكفير يوجب اشتراط ايمان المحرر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع معارضة ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله \* تحريروا رقية \* كادين يسقط معنى قيام الدين في الذمة يوجب الاداء ولكنه لا يمنع وجود ما يسقطه كما اذا برأ صاحب الحق من عليه الدين عن حقه واذا كان كذلك حصل الامتثال بالامر باعتاق الكافرة كما حصل باعتاق المؤمنة فيخرج به عن العهدة فيضطر المعلق عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسئلة وهوان الامتثال لا يحصل بتحريروا الكافرة كما لا يحصل به في كفارة القتل لان

ومن ذلك قولهم سلم مذروعا في مذروع فجاز ونحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا قرن به شرط فاسد وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ونحن نقول بموجبيه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم تحريروا في تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف يوجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق كالدين يسقطو كذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا تدبير فيوجب الضمان فلنا نحن نقول به لكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالابراء فكذلك استيفاء الحد

المطلق محمول على المقيد \* وكذلك وكقولهم في مسألة الكفارة قولهم في السرقة يعني في ان القطع في السرقة لا يوجب سقوط ضمان المسروق عن السارق انهما اخذ مال الغير بلا تدبير اي بلا اعتقاد اباحة وتأويل في الاخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف اخذ الحربى مال المسلم واخذ الباغى مال العادل فانه لا يوجب الضمان لانه اخذ بطريق الدين اذا الحربى يعتقد اباحته والباغى يأخذ بتأويل فيعتبر في اسقاط الضمان عند وجود المنة \* وانا نقول به اي نسلم ان ما ذكرنا من الوصف وهو انه اخذ مال الغير موجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه \* كالابراء اي كبراء صاحب الحق وهو المسروق منه السارق عن الضمان \* فكذلك اي فكلا براء استيفاء الحد عندنا في اسقاط الضمان \* فيؤل الكلام حينئذ الى ان استيفاء الحد هل يوجب الضمان ام لا فيظهر فقه المسئلة \* ففي هذه المسائل قصد المعلن بالتعليل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب اليه من الحكم فالسائل بالقول بالموجب بين ان ما ذكرت ليس بماخذ الحكم عندي وان هذا التعليل لا يقدح فيما ذهبت اليه من الحكم \* ثم اختلف في انه هل يجب على السائل بعد مدار المأخذ الذى ذكره المعلن بيان مأخذه فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولعله بعدم التكليف يقول به عندنا او قصد الاتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه فكان الوجوب افضى الى صيانة الكلام عن الخطو والعناد فكان اولى \* وقيل لا يجب اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استبقاء محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ نفسه او بماخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه \* كيف ولولم يصدق واوجب عليه بيان المأخذ فان امكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا ولا يخفى ما فيه من الخط وان لم يكن فلا فائدة في ابداء المأخذ لا مكان ادعائه مالا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه \* فان قيل القول بالموجب في هذا القسم وهو ما اذا كان التعليل لا يبطال مأخذ الخصم يؤدى الى القول بتخصيص العلة لان السائل لما سلم ان علة المعلن توجب ما رتب عليها من الحكم كان يخلف الحكم عنها لما منع ثبت عنده فيكون تخصيصا فيستقيم القول به من جوز تخصيص العلة ولا يستقيم من انكره والشئ المصنف رحمه الله من هذه الفرقة فينبغى ان لا يصح منه تصحيح القول بالموجب في هذا القسم \* قلنا لانسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان يتراى انه تخصيص صورة لان المقصود من تخصيص دفع النقض عن العلة التى رام المعلن تصحيحها ببيان مانع المخصص وليس فيما نحن فيه مقصودا لسائل من القول بالموجب تصحيح علة المعلن بل المقصود منه افحامه وايقاف كلامه لا غير فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فلذلك صح من الكل

﴿ الفصل الثانى ﴾  
وهو الممانعة وهى اربعة اوجه ممانعة فى نفس الوصف والثانى فى نفس الحكم والثالث فى صلاحه للحكم والرابع فى نسبة الحكم الى الوصف ما الاول فنقل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا وهذا غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع

﴿ الفصل الثانى ﴾

وهو الممانعة قوله (والرابع فى نسبة الحكم الى الوصف) لان اصحاب الطرد بشرطون صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعندما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا \* وقيل

( فى الفرق )

في الفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوب الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف المذكور في محل النزاع \* وقيل الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل \* اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا \* وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا اكل جنابة لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا الصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكر الصومه يفسد وجود الفطر وان كان الوطئ حلالا في نفسه \* وهذا لان الجماع آله الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كفي الجرح فان من جرح انسانا ومات الجرح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فغير فانها متعلقة بالافطار على وجه الجنابة وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد \* وعند الخاق هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنابة فلا يمكن الخاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة \* ثم قيل اراد هذا المثال ههنا غير ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع و اضاف الى وصف آخر وهو الفطر \* واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان المعلق جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع عملة للمنع من الوجوب في الاكل والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون مانعا للنفس الوصف عن كونه عملة فيصح ابراده ههنا من هذا الوجه قوله (ومن ذلك) اي وما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها \* لاننا نقول تريدون بالمجازفة مجازفة ذات او وصف اي تريدون مجازفة ترجع الى نفس البدلين او الى وصفهما من الرذائة والجودة \* فلا بد من القول بالذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاحوال الربوية بالاجماع ثم نقول مجازفة في الذات اي تريدون مجازفة في الذات او تقولون هي مجازفة في الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت تفاحه ام هي مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء \* والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تأويل المذكور \* فلا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جازم مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكبر من الآخر في عدد الحبات والاجزاء فان قيل اي ان ذكر المعلق انه لا حاجة الى هذا التفصيل بل اراد بها مطلق المجازفة \* لم نسلم له المجازفة مطلقه اي لانسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع

ومن ذلك قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورته او بمعياره فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كايلا بكيلا جازم وان تفاوتوا في الذات فان قال لا حاجة الى هذا لم نسلم له المجازفة مطلقه فيضطر الى اثبات ان الطم عملة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعتمد الا الفضل على المعيار

المطعم بالمطعم بالاجماع فاذا لا يجد المعلل بدامن ان يفسر المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسر هابها لم نسلم في وجودها بيع التفاحه بالتفاحه لان التفاحه لا تدخل تحت كيل المعيار والمجازفة فيما لا يدخل تحت الكيل لا تصور قفدادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر المعلل بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعم بالمطعم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في الطعومات والجنسية شرطو المساواة كيلا يخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحه بالتفاحه قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا تثبت الحرمة كما وفاتت المساواة بالفصل على احد الكيلين \* وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذا الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحه بالتفاحه عملا بالاصل وقوله مع ان الكيل متصل بقوله لا نسلم له المجازفة مطلقة يعنى لانسليم مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجماع وبما يقع المخلص عن فضل هو ربوا ولا يزول بالمساواة كيلا الا فضل على الكيل فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا يعلق المجازفة \* او هو متصل بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعنى انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو يقتضى تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات التساوى كيلا \* مع ان الكيل اى التساوى في الكيل الذى يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اى لا يقتضى الا الاحتراز عن الفضل على المعيار فكان اثبات العلة على وجهه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص قوله (ومن ذلك) اى وما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا \* الولي يملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كما يملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعى رحمه الله لا يملك احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ لان ولايته عليها زالت بالثبابة فاذا بلغت فحينئذ يزوجهما بمشورتها \* وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها ان كانت صغيرة \* فان بلغت زوجها السلطان بمشورة الاولياء او ياذن لهم في تزويجها كذا في التهذيب \* قالوا هذه ثيب برحى مشورتها واحترزوا به عن المجنونة فان مشورتها لا ترجى في الغالب \* فلا تنكح الابريها كالثيب البالغة النائمة والمعنى عليها والغائبة \* لانا نقول اللام متعلقه بقوله من ذلك \* رأى حاضرا رأى مستحدثا اى تريدون بقولكم لا تنكح الابريها رايًا قائمًا في الحال اورايًا سيحدث \* فان اردتم الاول فلانسلم وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها رأى قائم في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين ان يكون العقد برأيها وبدون رأيها ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل فعرفنا انه ليس لها رأى قائم \* وان عنيتم الثانى فلانسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رايًا قائمًا لا مستحدثا ولهذا كان للولى تزويجها بمشورتها في الحال بالاتفاق وكان لها ان تزوج بنفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس

ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الابريها كالثيب البالغة لانا نقول برأى حاضرا برأى مستحدثا فالما الحاضر فلم يوجد في الفرع واما المستحدث فلا يوجد في الاصل فان قال لا حاجة الى هذا قلنا له عندنا لا تنكح الابريها لان رأى الولي رايها فان قال بايها كان انتقض بالمجنونة لان لها رايًا مستحدثا ايضا لان الجنون يحتمل الزوال لاحالة

فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة فلا يمنعها الا الراى القائم فاما المعدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطاً مانعاً او دليلاً قاطعاً وهذا الذى ذكرناه مثله ﴿ ١١١ ﴾ ما يدخل فى الفرع وفيه قسم آخر وهو ما يدخل فى الاصل مثل قولهم فى

مسح الرأس انه  
 طهارة مسح فيسن  
 تليله كالاستنجاء  
 فنقول ان الاستنجاء  
 ليس بطهارة المسح بل  
 طهارة عن نجاسة  
 الحقيقية فيضطر الى  
 الرجوع الى فقه  
 المسئلة وهو بيان  
 ما يتعلق به التكرار  
 وهو الغسل وما يتعلق  
 به التخفيف وهو  
 المسح وهما فى طرفى  
 نقيض التكرار فى  
 احدهما محقق غرضه  
 وفى الثانى يفسده  
 ويلحقه بالمحذور وهذا  
 اكثر من ان يحصى  
 واما الممانعة فى الحكم  
 فنقل قولهم فى مسح  
 الرأس اهركن فى  
 وضوء فيسن تليله  
 كغسل الوجه فنقول  
 ان غسل الوجه لا  
 يسن تليله بل يسن  
 تكميله بعد تمام فرضه  
 وقد حصل التكميل  
 ههنا ولكن التكرار  
 صير اليه فى الغسل  
 لضرورة ان الفرض  
 استغرق محله وهذا  
 المعنى معدوم فى هذا  
 اولان المشرع

الوصف فى الفرع او الاصل \* فان قال الممثل لاحاجة لى الى التفصيل بل اشترط رأيا على الاطلاق  
 \* قلنا نحن نقول بموجب ما ذكرنا فان عندنا لا تنكح الابرايم ايضا لان رأى الولى قائم. قام  
 رأيا كما فى عامة التصرفات \* فان قال بينهما كان يعنى لا يريد باطلاق رأى رأى الغير بل يريد  
 رأى نفسه قائما كان او مستحدا \* انتقض بالثيب الجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رأيا مرجوا  
 بالافاقة اذا الجنون محتمل للزوال لا محالة كالصبي \* لكنهم يفرقون بين الصغيرة والجنونة بان  
 الصغيرة بالبلوغ تصير من اهل الاذن ولبلوغها وان منتظر وليس لافاقة الجنونة وان منتظر اليه  
 اشير فى التهذيب \* فيظهر به اى بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولى ثابتة فلا يقطعها الا  
 رأى قائم وهو رأى البالغة \* فاما المعدوم قبل الوجود وهو رأى الذى سجدت للصغيرة فلا  
 يحتمل ان يكون شرطاً مانعاً لولاية الولى من الثبوت او دليلاً قاطعاً لولايته عنها بعد الثبوت لان  
 ما سجدت من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثراً فى الحكم قبل ثبوته فى المنع ولا فى الاثبات  
 اذا الحكم لا يسبق علمته فكيف يصلح رأى المعدوم مانعاً او قاطعاً \* ولو كان رأى المعدوم  
 الذى سجدت قاطعاً للولاية لما ثبت الولاية على صبي وصبية \* ورأيت بخط شيخى رحمه الله  
 ان الشافعى رحمه الله جعل رأى المستحدث بالبديل على قطع استبداد ولاية الولى وفى نكتة  
 جعل ذلك مانعاً من النفاذ فصار محجوزاً بسبب رأياها فاشيخ بقوله شرطاً مانعاً او دليلاً قاطعاً  
 اشار الى المعنيين \* والذكور فى بعض الشروح ان معناه ان المعدوم وهو رأى المستحدث  
 لا يحتمل ان يكون مانعاً من ثبوت الولاية للمجد فيما اذا مات ابوالثيب الصغيرة وانتقلت الولاية  
 الى الجد \* او دليلاً قاطعاً لولاية الولى فيما اذا ثابت والولى باق \* وهذا الذى قلنا اى ما ذكرنا  
 من ممانعة الوصف فى هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف فى الفرع فان فى المسئلة الاولى كون الحكم  
 متعلقاً بالجماع فى الاصل وهو الجدمسلم ولكنه فى الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع \* وفى المسئلة  
 الثانية المجازفة فى بيع الصبرة بالصبرة مسلمو لكنها فى النفاحة بالنفاحة ممنوعة وفى المسئلة  
 الثالثة منع رجاء المشورة عن صحة الكاح مسلم فى الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة  
 \* وفيه اى فى هذا الوجه وهو ممانعة الوصف فى الاصل فان فى مسئلة التثليث الوصف وهو  
 قوله طهارة مسح مسلم فى الفرع غير مسلم فى الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن النجاسة  
 الحقيقية ولهذا كان الغسل فيه افضل ولو احدث ولم يحصل التلوين بان خرج منه ريح لا يلزمه  
 المسح ولا يسن ايضا فلم انه ازالة نجاسة حقيقية. فيضطر الممثل الى الرجوع الى فقه المسئلة  
 وهو بيان ما يتعلق به التكرار الى آخره يعنى فقه المسئلة يدور على معرفة معنى الغسل الذى  
 تعلق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذى تعلق به التخفيف \* وهما اى المسح والغسل  
 فى اقتضاء التكرار فى طرفى نقيض يعنى لا يمكن الجمع بينهما لانهما متنافسان فى اقتضاء التكرار فان  
 التكرار فى احدهما وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير الذى وضع الغسل له  
 فيصلح التكرار مكملاله \* وفى الثانى وهو المسح يفسده اى يفسد التكرار حقيقة ويلحقه  
 بالمحذور وهو الغسل لما مر ان الغسل فى موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار

فى الاصل وجب بالضرورة لما قلنا من الاركان لكن التكرار اطالته لا تكررهما كما فى غيره

احدهما بالآخر في شرعية التكرار \* عبارة شمس الأئمة فيضطر المعلن عن هذا المنع الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف قوله (واما الممانعة في الحكم) وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة \* فنقول كذا يعني لانسل ان المسنون في غسل الوجه التثليث بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه كافي اركان الصلوة فان اكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذلك الركوع والسجود \* وقد حصل التكميل ههنا في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه \* ولكن التكرار الاستدراك متعلق بقوله لا يسن تليثه بل يسن تكميله يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل انقصود هو التكميل الا ان الفرض لما استغرق محله في الغسل لا يمكن تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكان شرعية التكرار سنة ضرورة فرضية الاستيعاب لا لغير التكرار قصدا \* وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض محله معدوم في المسح لان الاستيعاب فيه سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الرأس مرة واحدة \* قال شمس الأئمة رحمه الله التكرار مشروع لغیره وهو تحصيل الاكمال به لالعينه وما كان مشروعا لغیره قائما بشرع باعتبار ذلك الغير في موضع يتحقق الحاجة اليه فاما اذا كان ما شرع لاجله يحصل بدون لا يفيد اعتباره الا ترى انه لو كرر المسح في ربيع الرأس او ادنى ما يتاوله الاسم لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح فهذا يتبين ان التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير اليه الا في موضع يتحقق العجز عنه بان يكون الاستيعاب ركنا في المفسولات فحينئذ يصار الى الاكمال بالتكرار \* ولا يلزم على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لا كمال المسح بالرأس وان لم يكن في محل الفرض حتى لم يتأد فرض المسح به محال لان ذلك المسح لا كمال السنة في المسح بالرأس ولهذا لا يأخذ لاذنيه ماء جديدا عندنا ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح فيهما افضل من الغسل الا ان كون الاذنين من الرأس لما كانا تابا بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة به ولا يثبت المحلية فيما تآدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الاذنين عن المسح بالرأس لهذا \* ولان المشروع في الاصل وهو الغسل اطالته \* الفرق بين التكتين ان الاولى ابيان مشروعية نفس التكميل في الاصل اي التكميل سنة فيه دون التثليث \* والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فيه فان بالاطالة يحصل التكميل كما في اركان الصلوة لما قلنا من استغراق الفرض محله قوله (ومثل قولهم في صوم رمضان) اي في منع جوازه بمطلق النية انه صوم فرض فلا يصح ادائه لاتبعين النية كصوم القضاء والكفارة يقال له اي للمعلن \* بعد التعيين او قبله اي تريد بوجود التعيين وجوبه بعد تعين الصوم او قبله \* فان قال بعده \* لم نجده اي هذا الحكم وهو وجوب التعيين بعد التعيين \* في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة لان التعيين بعد التعيين ليس بشرط فيه فيكون هذا الممانعة الحكم في الاصل \* وان قال قبله اي قال

ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الاتبعين النية يقال له بعد التعيين او قبله فان قال بعده لم نجده في الاصل فصحت الممانعة فان قال قبله لم نجده في الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لاحاجة الى ال هذا قلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان اطالته تعيين ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع معلوم بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة يقال له يحرم حرمة موقته او مطلقة فان قال موقته لم نجدها في الفرع لعدم المخلص وان قال مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل متناهية فصحت الممانعة



اريد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعيين الصوم \* لم يجده اى لم يمكنه ايجابه قبل التعيين في الفرع وهو صوم رمضان لان التعيين حاصل فيه باصل الشرع في هذا الزمان اذ المشروع في هذا الزمان ليس الا صوم الوقت \* فصحت الممانعة ايضا اى صحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع كما صحت في الاصل \* فان قال لاحاجة الى هذا اى الى بيان ان التعيين وجب قبل التعيين او بعده بل التعيين واجب مطلقا من غير نظر الى انه قبل التعيين او بعده \* قلنا له كذا نعى بدفعه حيثئذ بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا الا بالتعيين ايضا \* غير ان اطلاقه اى اطلاق النية على تأويل العزم تعيين للصوم \* او اطلاق الصائم النية تعيين \* فيضطر الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره \* ومثل قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه اى هذا البيع كذا \* يقال له اى للمستدل حرمة مطلقة اى يثبت بهذا البيع حرمة مطلقة \* او موقته اى مغيية الى غاية وجود التساوى \* فان قال موقته اى يثبت به حرمة موقته لم نجد لها في الفرع وهو بيع التفاحه بالتفاحه \* لعدم المخلص اذ ليس للتفاحه حالة مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل فيكون هذا ممانعة الحكم في الفرع \* وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم نجد لها في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة فيكون ممانعة الحكم في الاصل \* وذلك لان الحرمة متناهية موقته الى غاية وهى المساواة في القدر فان البدلين اذا كبلوا لم يظهر فضل في احد هما بعد العقد الى الجواز عندنا وال المعنى المفسد كذا في بعض الشروح \* فصحت الممانعة اى ممانعة الحكم على التقديرين \* فان قال لاحاجة الى بيان انها مطلقة او موقته \* لان ذلك لان الحرمة الموقته الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذى يقع التعليل له لا بد من ان يكون معلوما متحد في الاصل والفرع فيظهر حيثئذ حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كى لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل للمفاضلة الحرمة والمساواة \* فلا تنكح كرها يعنى قياسا على الثيب البانعة \* يقال له ما معنى الكره اى مانعنى بقولك لا تنكح كرها فلا بد من ان يقول اريد انها لا تنكح بدون رأيها اذ ليس هناك اكرام تخويف \* فيقال في الاصل وهو البانعة عدم رأيها غير مانع عن صحة التزوج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون هذا ممانعة الحكم في الاصل لكن الرأى القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع رأى معتبر فيكون هذا ممانعة الحكم في الفرع \* ويتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية هو الصغر عندنا دون البكارة وعنده على العكس وحقيقة المعنى فيه ان النكاح من المضار وضعا في جانب المرأة على اصل الشافعى لان حكمه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجهه ولهذا صيغت الام عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما تحمل ذلك لمصلحة حاجتها الى اقتضاء الشهوة كما يحتمل قطع اليد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الا بعد البلوغ فينبغى ان لا يثبت الجواز قبله الا انه جوز في حق البكر قبل البلوغ لدليل قام لنا على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يعتبر اذنها بعده وفي حق الثيب التوقف مفيد يؤخر الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تقويت الاذن عليها \* وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل

ومثله ما قلنا في قوم لهم ثيب ترحى مشور تما فلا تنكح كرها يقال له ما معنى الكره فلا بد من ان يقال عدم رأيها فيقال في الاصل عدم الرأى غير مانع لكن الرأى القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع رأى معتبر

السكن والازدواج والولدواقتضاء الشهوة وكلاهما من المصالح وما ثبت من الملك فلمكان الحجر عليها تحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك اصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ما هو من المضار بل يجعل الملك تابعا لاقامة المصلحة و متى كان النكاح مصلحة كان الاصل فيه التحصيل وهي جائزة عن التحصيل لصغرهما فاقيم الولي مقامها كما في البكر قوله (ومثله قوله) اي مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم في تجوز السلم في الحيوان ما ثبت ديناهم في الذمة ثبت ديناسلما كالمقدر المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة \* فيقال له اثبت دينافي الذمة معلوما بوصفه الباء للسببية اي بسبب وصفه او بسبب قيمته او هي صلة معلوما وازيادة اي يثبت دينافي الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة \* فان قال يثبت في الذمة معلوما بوصفه لم يسلم له ذلك \* في الفرع وهو السلم \* وفي الاصل وهو المهر يعني لانسلم ان الحيوان يصير معلوما بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر دون السلم لان مبنى النكاح على المساهلة دون المضايقة فلا يؤدي مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة ومبنى البيع على المضايقة والمما كسة فيحترز فيه عن مثل هذه الجهالة لافضاؤها فيه الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم المقصودين في البيع \* وفي تسمية المهر اصلا نوع تسامح فان الشيخ جعل ثبوت الحيوان ديناهمرا و وصف القياس والمقدر اصلا له وكان ينبغي ان يجعل النكاح اصل القياس يستقيم له هذا الكلام كما جعله القاضي الامام في الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيستحق به الحيوان ديناقياسا على النكاح والخلع الا ان حكم السلم لما كان مستفاد امن المهر عند الخصم اذا الحكم يثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه \* وان قال بقيمته اي يصير معلوما بقيمته لم يسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية تتفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف \* وانما خص الفرع لان في الاصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا لو اتاها بالقيمة تجبر على القبول كما لو اتاها بالاسمى ثبت انه يصير معلوما بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف والاعتبار بالقيمة في باب السلم اصلا ولهذا يجب تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجوز اداء القيمة \* ورأيت في نسخة اظنها للشيخ بهذه العبارة فيقال له ثبت الحيوان دينافي الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة \* فان قال معلوم الوصف فلا يوجد في الاصل فان الحيوان لا يثبت دينافي الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ايسر بشرط الجواز عقد السلم وان قال لاحاجة لي الى هذا اي الى تعيين انه يصير دينابالوصف او بالقيمة \* قلنا بل اليه اي الى التعيين حاجة لاجل بيان استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد من التسوية بين الاصل والفرع في طريق الثبوت ليصح اقياس وقد اعترفت احد الدينين بالآخر ولا يصح ما لم يثبت انهما يظهران ولا طريق لثبوت ذلك الاالاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة \* وهما مختلفان اي لم يوجدالاتحاد هتابل الاصل والفرع مختلفان في الثبوت \* احدهما هو المهر

ومثله قوله ما يثبت  
مهرا ديننا يثبت سلما  
كالمقدر فيقال ثبت  
معلوما بوصفه ام  
بقيمته فان قال بوصفه  
لم يسلم في الفرع وان  
قال بقيمته لم يسلم  
في الفرع وان قال  
لا حاجة لي الى هذا  
قلنا بل اليه حاجة لبيان  
استوائهما في طريق  
اثبوت وهما مختلفان  
احدهما يتحمل جهالة  
الوصف

يحتل جهالة الوصف في الثبوت لانه ثبت ديناً في الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبود والشاة  
والفرس من غير ذكر وصف \* والثاني وهو السلم لا يحتل المذكور وهو جهالة الوصف  
فان اعلام المسلم فيه عند العقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على  
وجه يتحقق بذوات الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان  
واذا كان كذلك لا يجوز اعتبار احدهما بالآخر \* وقوله عندنا متعلق بالمجموع اى الاختلاف  
بين المهر والسلم في ان المهر يحتل جهالة الوصف والسلم لا يحتلها مذهبنا \* وعند الشافعي  
رحم الله هما متماثلان اذ المهر لا يحتل جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على عبد  
او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده دون المسمى كما لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار  
احدهما بالآخر على اصله لتمامهما الا ان هذا استدلال بفضل مختلف فيه فلا يصلح ملزماً على  
الخصم \* وبعد هذه الممانعة لا يجد المعلل بدا من الرجوع الى فقه المسئلة وهو اثبات ان الحيوان  
يصير معلوماً ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر التعيين امتاز عن سائر اجناس الحيوانات  
ومنى ذكر انه بختى امتاز عن سائر انواعه واذا قال حقة وسمين من نسل ابل فلان امتاز عن سائر  
اسنانه واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الاجمالية لا يمكن العبارة عنها فسقط اعتبارها كما في اشياء فان  
الثوب وان استقصى في وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت الوصف ضرب جهالة حتى لو  
استهلك احد تلك الامثال على آخر يضمن قيمته لا المثل الآخر ثوباً مثله في السلم فكذا فيما نحن فيه من  
الحيوان \* ونحن نقول انما ثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا ارتفعت  
الجهالة عن السلم فيه والتحقق ببيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فحتى بقى بعد ذكر هذه  
الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنياً لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه  
المثابة فان تسمى بعيرين متساويين في الهيئة والسن والسمن واللون وبينهما تفاوت عظيم في  
المالية وكذا العبيد والافراس فتبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه الاشياء فمنع جواز السلم كما في اللالي  
والخلفات \* بخلاف الثياب اذا وصفت لان التفاوت فيها ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد  
وهو يصنع بالة ومتى احدث الآلة والصدانع يتحد المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث  
الله تعالى فبقدرته من غير آلة ومثال \* اليه اشير في الاسرار \* ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام  
ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب الترجيح انهما ما لان لو قوبل كل واحد منهما بالآخر  
يحرم ربهما الفضل فكان القبض شرطاً فيه كما وباع ثمننا بثلثنا لان عندنا اللام متعلقة بمحذوف  
اى هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط في الايمان التعيين  
لازالة صفة الدينية لا القبض الا ان التعيين لا يحصل في الايمان ما لم يقبض فشرط القبض فيها الحصول  
التعيين لذاته وهما التعيين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض \* فيرجع  
المعلل اذا بالضرورة الى معنى المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة  
الدينية بل للصيانة عن معنى الربو بمنزلة المساواة في القدر \* ومثله قولهم فيمن اشترى اباه \*  
اذا اشترى اباه واوباع كفارة يجب فيها الاعتاق يجوز ويخرج به عن العهدة عندنا وعند زفر

والثاني لا يحتل عندنا  
ومثل قولهم في بيع  
الطعام بالطعام ان  
القبض شرط لما قلنا  
كالانمان لان عندنا  
الشرط في الايمان  
التعيين لا القبض ومثله  
قولهم فيمن اشترى اباه  
ينوى عن الكفارة  
ان العتيق اب فصار  
كاليراث

والشافعي رحمه الله عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم هندا  
 الا ان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة في الاب ليرتب عليه خلاف الشافعي \* قالوا العتيق اب  
 فصار كما يراى اى العتيق موصوف بصفه الابوة فكان شراؤه كبرائه في انه لا ينوب عن الكفارة  
 اذ انوى \* فيقال لهم ما حكم العلة وهى قولهم العتيق اب \* فان قال اى المعلن وجب ان لا يجزى \*  
 شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمحلوب بعته \* قيل له ماذا  
 لا يجزى اى اى شى لا يجزى عن الكفارة ولم يسبق الا ذكر العتيق والاب فان عتبت ان العتيق  
 لا يجزى اى الاب لا يجزى او كما بهما لا يجزى \* فحين نقول بذلك ايضا \* فان قال وجب ان لا  
 يجزى عتقه عن الكفارة قلنا به اى بان عتقه لا يجزى عنها لان عندنا لا يتأدى الكفارة  
 بالعتق اذ هى انما تأدى بفعل \* نسوب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل تأدى  
 بالاعتاق \* وان قال وجب ان لا يجزى اعتاقه اى اعتاق المكفر للاب عن الكفارة \*  
 لم نجده اى الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به  
 معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل \* ولم يقل به اى لم يقل المعلن بالاعتاق في الفرع  
 فكان هذا ممانعة الحكم في الفرع ايضا \* فيظهر به اى بما ذكرنا من السؤال والممانعة فقه المسئلة  
 وهوان الشراء عند الخصم ايس باعتاق حقيقة لانه لا يثبت الملك والاعتاق لازالة فيستحيل  
 ان يكون ما هو مثبت للحكم مزبلا له وانما المؤثر في العتق هو القرابة الموجبة للصلة والملك  
 شرط اذ لا تأبير له في ايجاب العتق بحال ثم العتق للمالم يحصل الاعند الملكسمى المشتري معتقا  
 مجازا لانه صاحب شرط ككافر البئر يسمى قاتلا لانه باشر الشرط واذا لم يكن الشراء اعتاقا  
 وكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك لا يتأدى به الكفارة اذ لا بد لها من  
 الاعتاق كما لو قال لعبد الغيران اشتريتك فانت حر ثم اشتراه بنوى به الكفارة \* وعندنا شراء  
 القريب اعتاق بطريق انه متم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى القرابة والملك جميعا لان  
 العتق صلة وللقرابة تأثير في ايجاب الصلات بخلاف وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى  
 وجب الزكوة باعتبار الملك صلة للفقراء واسحق العبد على مالكة البقة صلة للملك ومتى تعلق  
 الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى احدهما وجود المانع وهو الملك ههنا والشراء هو الموجب  
 للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطة في قلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد  
 اقرنت نية التكفير بالاعتاق فيصح \* بخلاف المحلوب بعته لان الملك هناك شرط لاثاره في  
 استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بينه ولم تقترن نية الكفارة بها حتى لو اقرنت جاز ايضا كذا  
 في المبسوط قوله (واما صلاح الوصف فما سبق ذكره) يعنى في باب القياس ان الوصف بمجرد  
 غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التأثير فكل وصف لم يظهر  
 تأثيره مناه من ان يكون دليلا وحجة \* وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف  
 السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون  
 السرية لم يقض القاضى بالقصاص مالم يشهدوا ان الجرح سرب كذا هنا \* وهذا هو القسم الثانى

فيقال لهم ما حكم  
 العلة فان قال وجب  
 ان لا يجزى عن  
 الكفارة قيل له ماذا  
 لا يجزى وانما سبق  
 ذكر العتيق والاب  
 وذلك لا يجزى عندنا  
 فان قال وجب ان  
 لا يجزى عتقه قلنا  
 به وان قال اعتاقه لم  
 نجده في الاصل ولم  
 يقل به في الفرع و  
 يظهر به فقه المسئلة  
 واما صلاح الوصف  
 فما سبق ذكره في انه  
 لا يصح الابعنا وهو  
 الاثر فكل مالم يظهر  
 اثره منناه من ان  
 يكون دليلا

من اقسام الممانعة \* فان قال عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التأثير فلا حاجة لي الى بيان التأثير \* نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه \* كمثل كافر الكافر زائدة مثلها في قوله تعالى \* ليس كمثل شي \* اي على مثال كافر اقام بينة ككفار اعلى مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن للمدعي ان يقول انه اثبت حتى بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول \* قال الشيخ رحمه الله في شرح تقويم وهذا ان الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في اجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعي ان كلامه موجب للحكم على الغير من غير معنى يعقل فانه درجة الانبياء عليهم السلام فبين بما اشار اليه الشيخ ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالتزام على الخصم وذلك بالتأثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للمعمل به وذلك بموافقته العلة المنقولة عن السلف ومناسبة للحكم واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التأثير في الحقيقة على ما اختاره الشيخ \* وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات ولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع \* وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والتمنية لاثبات شرط الممانعة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبي عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح لاننا لانسلم ان هذا الوصف صالح لما ترتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشد الحاجة اليه الاطلاق بالبلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط \* ومثال آخر قولنا في تعليلهم في مسح الرأس بان هذه طهارة مسح فيس في التثنية كالاستنجاء بالا حجار لانسلم ان وصف المسح الذي يدل على التخفيف صالح لتعليق حكم التثنية الذي ينبي عن التغليب به اليه اشار شمس الأثر رحمه الله وهذا وان كان ردًا للمختلف الى المختلف لكن المقصود ايراد المثال وبيانه لا تصحيح القياس ولو قيل طهارة مسح فيتمتع فيه التكرار كالاستنجاء يكون ردًا للمختلف الى المتفق فيصح \* ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤول الى فساد الوضع في بعض الصور ولهذا اشار الشيخ الى المعنى الاول دون الثاني الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب العلة ببيان الصلاح كما في العلة المؤثرة كان للسائل مطالبة بيان التأثير فاذا بين صلاحه قبله السائل ويجاوز الى سؤال آخر ولما صححت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما آخر غير فساد الوضع والله اعلم قوله (واما نسبة الحكم) اي حجة ممانعة نسبة الحكم الى الوصف الذي ذكره المعلق فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع يعني ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ونفس الوجود عند الوجود غير كاف

فان قال عندي الاثر ليس بشرط لم يقبل منه الاحتجاج بما لم يكن حجة على الخصم كمثل كافر اقام بينة ككفار اعلى مسلم لم تقبل لما قلنا واما نسبة الحكم الى الوصف فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع

في صحة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في المنصوص عليه قد يكون  
 او صاف يوجد الحكم وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم  
 اليه على ما مر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف ففي اضافة المعمل الى وصف  
 من غير دليل صحة مما نعت السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول بموجب العلة فانه في التحقيق  
 منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور \* وهذه الممازاة مخصصة بالاصل \* فان قال لا اعرف  
 في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته \* قلنا له هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك  
 \* على اننا سلمنا انه ليس في الاصل معنى آخر لان سلمنا الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع  
 او بالنص \* وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام ان المستدل ان كان يجتهدا يجب عليه  
 الممهل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى  
 قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمي وان اطلعت على غيره  
 لزمك التنبيه حتى انظر فيه \* فان قال لا يلزم من ذلك ولا يظهره وان كنت اعرفه فهذا عندنا  
 محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام  
 وليس من الدين قوله (وذلك) اى منع مع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق في قولهم في الاخ انه  
 يمتنع على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم  
 التعق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل لعنى آخر  
 وهو بعد القرابة \* وكذلك لا يثبت النكاح اى ومثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت النكاح \*  
 لم يثبت بها اى بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بما لان كونه ليس بما لا يصلح علة  
 لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحد وندرا  
 بالشبهات فكيف يثبت بما فيه شبهة \* وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من المثالين \* كل نفى وعدم ترادف  
 \* او النفي تعرض لجانب المعمل والعدم تعرض لجانب الوصف مثل قولهم الميتوتة لا يلحقها الطلاق  
 لانها ليست بمكوححة \* لان العدم لا يصلح وصفا موجبا للحكم لانه ليس بشئ \* ونفس الوجود  
 لا يصلح حجة متعلق باول الكلام اى نفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على  
 كون الوصف حجة بالاجماع لانهم يعنى اصحاب الطرد يسلمون ان صلاح الوصف شرط لكونه  
 حجة مع ان الوجود يتحقق بدون ثبوت ان نفس الوجود ليس بحجة بالاجماع وانه لا بد من  
 اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاله تعليق كفارة الصوم بوصف الجماع باعتبار انها  
 توجد عند وجوده لتعدى الحكم به الى جاع الميتة والبهيمة او تمتنع عن تعدية الحكم الى الكل  
 والشرب لا يكون حجة لانا لان سلمنا الحكم منسوب اليه بل الى الفطر الكامل على ما مر بيانه  
 قوله (والنوع الثالث يعنى من اقسام اول الباب هو فساد الوضع وقدم تفسيره في باب  
 بيان دفع العلل \* وهذا ينقض القاعدة اصلا اى القاعدة التي بنى عليها الجيب كلامه \*  
 وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالتفصي  
 عن عهدة النقض بالجواب او زيادة قيد يدفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا

وذلك مثل قولهم  
 في الاخ انه لا يعتق على  
 اخيه لعدم البعضية  
 لان حكم الاصل لم  
 يثبت لعدم البعضية  
 وكذلك لا يثبت النكاح  
 بشهادة النساء مع  
 الرجال لانه ليس بما  
 كالحدلان الحد عندنا  
 لا يثبت به لان ذلك  
 ليس بما وكذلك كل  
 نفى وعدم جعل وصفا  
 لزمه هذا الاعتراض  
 لان العدم لا يصلح وصفا  
 موجبا ونفس الوجود  
 لا يصلح حجة لانهم  
 يسلمون شرط الصلاح  
 فلا بد من اقامة الدلالة  
 على نسبة الحكم اليه  
 النوع الثالث وهو  
 فساد الوضع وهذا  
 ينقض القاعدة اصلا  
 وهو فوق المناقضة  
 لانها حجة مجلس محتمل  
 الاحتراز في مجلس  
 آخر

لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى \* والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان المجيب بنى الكلام في محله لكن غير محكم حتى قبل القضا \* وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه فكان اقوى في الدفع قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلة بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يستقل لتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع يحصره نوعان \* احدهما ان بين المعترض ان القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الادلة \* ومثال ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف الكتاب او على خلاف السنة او يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفريق بين شيئين جمع الشرع بينهما و ملخص هذا النوع ان يكون القياس يخالف وضعه موجب متمسك في الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسدا الوضع مردودا \* والثاني ان يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد لان الطرد مردود من جهة انه لا يناسب الحكم ولا يشعر به فالذي لا يشعر به ويخيل خلافه يكون اولي بالرد \* ومثاله ذلك كروصف يشعر بالتعليق في روم تخفيف او على العكس من ذلك فاذا اعتبر القياس الحد على المهر في طلب الثوب او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون فاسدا في الوضع لان العقوبات تدرأ بالشبهات والاموال تثبت مع الشبهات فاعتبار احدهما بالآخر في اشوت او السقوط يكون فاسدا في الوضع ودفع هذا السؤال باظهار الملازمة والتأثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسرو الاصدار منقطعا \* مثاله اي مثال فساد الوضع لتعليل اصحاب الشافعي لا يجاب الفرقه باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما او الباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لا يجاب الفرقه في غير المدخول بها حيث قالوا باسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فوجب الفرقه من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة في غير المدخول بها كردة احدهما \* ولا بقاء النكاح اي وتعليلهم لا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير مناف اياه فوجب ان تأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق \* فواجبوا الفرقه بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الرودة في المسئلة الثانية \* انه فاسد اي تعليلهم في هاتين المسئلتين فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاء الآخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابداء الى آخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقه لوجبنا اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع ما صما المحقوق والاملاك لا قاطعاها \* وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آحر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقه اليه

واما فساد الوضع  
فيفسد القاعدة اصلا  
مثاله تعليلهم لا يجاب  
الفرقة باسلام احد  
الزوجين ولا بقاء  
النكاح مع ارتداد  
احدهما انه في الوضع  
فاسدان الاسلام لا  
يصلح قاطعا للحقوق  
والرودة لا يصلح عفوا

وهو منافى له كالح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بمد تحقيق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد من قوله والردة لا يصلح عفوا يعني لابقاء النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان يجعل الردة عفووا اي في حكم المعدوم ليتمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسألة الناسي وهو لا يصلح ان تكون معفووة لكونها في نهاية القبح قوله (ومثله قولهم في الضرورة) الضرورة وهو الذي لم يحجج حجة الاسلام اذا حجج عن نفل او نذر او عن الغير فانه يقع عما نوى عندنا وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض كما في الاسرار لان الحج يتأدى باطلاق النية فكذا يتأدى بنية النفل لان مطلق النية للعبادة التي تنوع الى نفل وفرض يكون نية النفل كما في الصلوة والصوم في غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض الا ترى ان الزكوة لما تأدت بتصدق النصاب على الفقير بمطلق النية تأدت بنية النفل ايضا وهذا فاسد اي اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد في الوضع لان العلماء اختلفوا في جعل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فعند الشافعي يحمل المطلق على المقيد في حادثين او في حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد كما في كفارة اليمين جملنا مطلق الكتاب على المقيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه واحد لم يقل بان المقيد يحمل على المطلق لان في ذلك الغاء صفة زائدة منصوفة فكان نسحا وما ذهبوا اليه من هذا القبيل فكان فاسدا في وضعه لمخالفته وضع الشرع بوضح ما ذكرنا ان مطلق القدر ينصرف الى نقد البلد المعروف للدلالة العرف فاما المقيد بقدر آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد \* ومثله اي مثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا فانهم قالوا ان الطعم في الطعومات بمعنى له خطر لتعلق بقاء النفس وقوامها به فيوجب ذلك حرمة التصرف في المحل عند المقابلة بجنسه الا بشرط زائد وهو المساواة في العيار اظهار الخطر كالنكاح لما تعلق به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط ما لم يشترط في غيره من العقود من الشهود والولي وغيرهما اظهار الخطر للمحل \* وهذا فاسد في الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولمساس الحاجة اثر في الاطلاق والتوسعة دون التحريم والتضييق كما في اباحة الميتة عند الحاجة واعتبر هذا بالهواء والماء والطعام والدواء فان تيسر الوصول الى كل واحد من هذه الاشياء بقدر الحاجة اليه ولهذا حل لكل واحد من الغائبين تناول مقدار الحاجة من الطعام الذي يكون في الغنمية في دار الحرب قبل القسمة فكانت العلة فاسدة وضعا \* مع انه لا تأثير لها في اثبات المماثلة بين العوضين التي هي شرط جواز العقد بخلاف النكاح فانه يرد على الحرمة والحرية تنبى عن الخلوص يقال طين حراى خالص وفي التنزيل \* رب انى نذرت لك في بطنى محررا \* اي مخلصا من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم فيثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء الجنس وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء ما فيه من مخالفة الاصل \* والطعم بالقبح والضم مصدر طعم الشيء اكله

ومثله قولهم في الضرورة اذا حجج بنية النفل انه جائز عن الفرض لانه يتأدى باطلاق النية فكذلك نية النفل وهذا فاسد في الوضع لان العلماء اختلفوا في جعل المطلق على المقيد واعتباره به وهذا حمل المطلق على المقيد واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع لان الطعم يقع به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص فصلح للتحريم الا بعارض



وذاه الان الجارى على سنتهم في علة الربوا الفتح ومرادهم كون الشيء مطعوما او مما يطعم  
 كذا في المغرب قوله ( ومثله قولهم في الجنون ) الجنون ينافى وجوب الاداء بالاتفاق قل  
 او اكثر حتى لا يأتى بترك الاداء في حالة الجنون وينافى وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا كثرت  
 زاد على يوم وليلة في حق الصلوة او استغرق الشهر في حق الصوم \* وان كان اقل من يوم  
 وليلة في الصلوة او مادون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا اتفق وعند الشافعي رحمه الله  
 لا يلزمه لان الجنون ينافى تكليف الاداء لانه ثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن المجنون اصلا  
 فينافى وجوب القضاء ايضا لانه يبنى على وجوب الاداء \* وهو اى اعتبارهم انتفاء القضاء  
 بانتفاء الاداء فاسد في الوضع \* لان الوجوب اى نفس الوجوب في كل الشرايع اى المشروعات  
 ثابت بطريق الخبر من غير توقف على قدرة العبد واختياره \* والاداء بطريق الاختيار يعنى  
 وجوب الاداء انما ثبت في حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهى حالة القدرة فان وجوب  
 الاداء وان كان بطريق الخبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب \* كاقيل  
 في النائم والمغمى عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما وان كان وجوب الاداء متراخيا عنهما  
 الى حالتى الانتباه والافاقة \* والقضاء الذى هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال اى  
 على احتمال الاداء يعنى ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب  
 عليه القضاء عند فواته بل الشرط فيه ان ينعقد السبب موجبا للاداء على وجه يحتمل ان يقضى  
 الى الاداء كافي قوله والله لا مسن السماء ته قد اليمين وجبة لبر بطريق الاحتمال فيكفى ذلك وجوب  
 الخلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة و فيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت  
 لانه يعتمد تحقق السبب وقيام الاهلية وبالجنون لا تزول الاهلية لان اهلية العبادة تبنى على كونه  
 اهلا لثوابها واهلية الثواب بكونه مؤمنا وبالجنون لا يبطل الايمان واهذا يرث قربه المسلم  
 ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه به حتى لو جن بعد الشروع في الصوم  
 بقى صائما فثبت ان الوجوب ثابت في حق المجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقط عنه لعجزه  
 عن فهم الخطاب كافي حق النائم والمغمى عليه واحتمال الاداء قائم في حقه ايضا بزوال الجنون  
 ساعة فساعة كما في النوم والانعاء فيكفى ذلك وجوب القضاء فعلم انه لا يلزم من منافاة الجنون  
 وجوب الاداء منافاته وجوب القضاء عند الافاقة \* فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهى ان  
 الوجوب بطريق الخبر اصل وان الجنون لا ينافى اصل الوجوب وان القضاء يعتمد انعقاد السبب  
 للوجوب على احتمال الاداء لاحقيقة وجوب الاداء فكان فاسدا في الوضع \* و اشار القاضي  
 الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون في تأخير لزوم الفعل حتى لا يأتى دون اصل الايجاب كالنوم  
 فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف النص والاجماع فيكون  
 فاسدا و اراد بالنص قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة او نسيها \* الحديث وبالاجماع اتفاق  
 العلماء على وجوب القضاء على النائم كما هو موجب الحديث قوله ( وكذلك ) اى ومثله قولهم  
 المذكور في هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى آخره يعنى لو علموا في هذه المسئلة

ومثله قولهم في الجنون  
 لما في تكلف الاداء  
 نافي تكليف القضاء  
 وهو فاسد لان  
 الوجوب في كل  
 الشرايع بطريق الجبر  
 والاداء بطريق  
 الاختيار كاقيل في  
 النائم والمغمى عليه  
 والقضاء الذى هو  
 بدل يعتمد انعقاد السبب  
 للاداء على الاحتمال  
 فصار هذا التعليل  
 مخالفا للاصول  
 وكذلك قولهم ما يمنع  
 القضاء اذا استغرق شهر  
 رمضان يمنع بقدر ما  
 يوجد هذا فاسدا ايضا  
 في الوضع لان الفصل  
 بين اليسر والخرج في  
 حقوق صاحب  
 الشرع مستمر في  
 اصول الشرع  
 كالحيض اسقط  
 الصلوة دون الصوم  
 والسفر اثر في الظهر  
 دون الفجر والحيض  
 اذا تحلل في كفارة  
 القتل لا يوجب  
 الاستقبال بخلاف  
 كفارة اليمين عندنا  
 وبخلاف ما اذا ندرت  
 ان تصوم عشرة ايام  
 متتابعة

بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منعه بقدر ما يوجد كما في الصبا والكفر لشمول العلة  
وهي عدم العقل والفهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسر  
والخرج اى بين ما يسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدى الى الخرج \* اصل  
مستمر اى جار طرد في قواعد الشرع حتى سقط ما ادى الى الخرج ولم يسقط ما لم يؤد اليه \*  
كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانهما يتبلى بالحيض في كل شهر في الغالب والصلوة تلزم في كل  
يوم و ليلة خمس مرات فلو او جينا القضاء لادى الى الخرج بتضاعف الواجب عليها في زمان  
الطهر \* ولم يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم في السنة في شهر واحد واكثر الحيض  
في ذلك الشهر عشرة ايام فيجب قضاء عشرة ايام او دونها في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير  
خرج ولا يؤدى الى تضاعف الواجب في وقته \* والسفر اثر في الظهر دون الفجر لان في اداء الاربع  
حالة السير من خرج الانقطاع عن الرفقة ما ليس في اداء الركعتين \* وكالحيض اداء ملك  
في صوم كفارة القتل الواجب بصفة التابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجدد شهرين خالين  
عن الحيض في العادة الغالبة فلو الزمناها الاستقبال رعاية للتابع لوقعت في الخرج \* بخلاف  
كفارت اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجدد ثلاث ايام او عشرة  
ايام خالية عن الحيض فلا تخرج في الاستقبال \* وانما قال عندنا لان التابع في كفارة اليمين ليس  
بشرط عند الشافعي رحمه الله ولهذا ضم اليها مسألة النذر بعشرة ايام متتابعة لانها متفق عليها  
قوله (لما ذكرنا) دليل المجموع اى هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين اليسر والخرج  
ثابت فكذلك ههنا في الاستغراق خرج اى في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق الجنون الشهر  
خرج بتضاعف العبادة المشروعة في وقتها فان وظيفة السنة صوم شهرا واحدا فلو او جينا عليه  
القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان في التضاعف خرجا فيسقط بعذر الخرج \*  
وليس في القليل اى في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن مستوعبا خرج مثل  
الخرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط فثبت ان سقوط القضاء في الكثير المخرج لا الجنون فلا  
يدل على سقوطه فيما ليس فيه خرج \* ولا كلام في الحدود الفاصلة بمعنى النزاع في ان انفصل بين  
اليسر والخرج ثابت على حدود اعتبرها الشرع اعما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير  
في سقوط القضاء لان الكثير مستلزم للمخرج دون القليل فكان اعتبارا احدهما بالآخر فاسدا في  
الوضع \* قوله ولا خرج في استغراق الاغناء جواب عما يقال سقوط القضاء المستغرق للمخرج غير  
مسلم اذ لو كان للمخرج لسقط في استغراق الاغناء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب  
كالجنون وحيث لم يسقط فيه دل على ان السقوط للجنون لا للمخرج فيلزم منه السقوط  
في القليل ايضا فقال لانسلم ان استغراق الاغناء للشهر موجب للمخرج لان الخرج انما يتحقق  
فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغناء شهرا قلما يقع اذا الانسان لا يعيش في الغالب شهرا  
مغمى عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف  
الجنون لانه قد يمتد شهرا وسنة وسنين والى آخر العمر فيصلح عذرا مسقطا \* وفي الصلوات  
استوى الاغناء والجنون في الفتوى اى في الحكم حتى كان الاغناء الزائد على يوم و ليلة مسقطا

لما ذكرنا فكذلك ههنا  
في الاستغراق خرج  
وليس في القليل خرج  
مثله ولا كلام في  
الحدود الفاصلة ولا  
خرج في استغراق  
الاغناء لانه قلما يمتد  
شهرا في الصلوات  
استوى الاغناء  
والجنون في الفتوى  
وان اختلفا في الاصل  
فكان القياس في الاغناء  
ان لا يسقط واستحسننا  
في الكثير وكان  
القياس في الجنون ان  
يسقط واستحسننا  
في القليل

لقضائها كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاغناء يوجد غالباً في هذا المقدار من الزمان كالجنون  
وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالباً كالصبي والاغناء مما لا يمتد ولكنهما مستويان  
في حق الصلوة في غلبة الوجود او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما  
فان بالجنون يزول العقل وبالاغناء لا يزول بل هو فترة ومرض يعترى الانسان ويمنعه عن استعمال  
القدرة ولهذا ابتلى الانبياء عليهم السلام بالاغناء دون الجنون \* فكان القياس في الاغناء  
في الصلوة ان لا يسقط وان كثرت لوجود اصل العقل فيه كافي النوم واستحسان في الكثير وهو يوم  
وليلة فجعلناه مسقطاً للخرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او اكثر  
لزوال العقل فيه واستحسان في القليل فلم نجعله مسقطاً لعدم الخرج والحقناه بعدم فحصل من هذا  
استواء الاغناء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقليل الاغناء وكثير الاغناء  
فيها ككثير الجنون وقوله \* لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغناء والجنون في الفتوى اي هما  
مستويان في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه يمتد دون الاغناء وقوله \* والصبا  
يمتد ايضا الى آخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ  
في خلال الشهر واسلم الكافر ايملاً من مهماقضاء ما مضى فكذا الجنون اذا افاق فقال الصبي ليس  
بمتنوع الى امتد وغير يمتد بل هو يمتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغناء في حق  
الصلوة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بعدم بوجه ويتحقق فيه معنى الخرج في ايجاب  
القضاء فكان استغراقه للشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا يمتد  
من حيث المعنى اذ معناه بخلاف الصبي فانه يمتد ليس الا بخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضاء  
وان كان قليلاً لانه ينافي الاهلية لما بيننا ان اهلية العبادة باهلية ثوابها والكفر ينافي استحقات ثواب  
الآخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه  
لا ينافي اهلية العبادة لعدم منافاته استحقات الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة  
ولا يجب عليه إعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قوله ( وكذلك ) اي والتعليل في المسئلة المتقدمة  
التعليل لكذا وكذا \* جمع الشيخ رحمه الله بين المسئلتين لابتنائهما على اصل واحد وهو التفرقة  
بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة \* اما بيان الاولى فهو ان الدرهم  
والدنانير تعينان في عقود المعاوضات بالتعيين عند الشافعي رحمه الله لان هذا تعين مقيد صدر  
من اهله مضافاً الى محله فيصح كافي المكيل والموزون وسائر السلع وكافي عقد الوصية والهبة  
والشركة والوكالة والمضاربة \* اما الاهلية فظاهرة ولهذا الوعين عرضا تعين \* واما المحلية  
فلانها اعيان موجودة بذواتها قابلة للتعيين حتى تعينت في العقود التي ذكرناها وهو مفيد لانه  
يتعين الملك في العين وملك العين اكل من ملك الدين \* ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع  
لانه اعتبار الثمن بالثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في  
جانب المبيع ثبوت الملك واستحقاق اليد الا غير وهذا بلا خلاف فكان وجوده شرطاً لجواز  
المقدار في موضع سقط ضرورة وهو المسلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن

لانهما سواء في الطول  
والامتداد الداعي  
الى الخرج والصبا  
يمتد ايضا وبخلاف  
الكفر لانه ينافي  
الاهلية وينافي  
استحقاق ثواب  
الآخرة بخلاف  
الجنون وكذلك  
التعليل لتعيين العقود  
اعتباراً بالسلع ولصحة  
المبيع بافلاس المشتري  
اعتباراً بالعجز عن  
تسليم المبيع فاسد  
في الوضع

وجوده ووجوبه فانه اذا اشترى شيئاً يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجوداً قبل العقد وانما صار موجوداً بالعقد وملوكاه وهذا حكم اصلي في جانب الثمن لا يتغير الا بضرورة كافي السلم بدليل جواز الشراء بدراهم في الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال فيه قبل القبض كافي سائر الديون ولو كان الحكم الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في وجوده وكان ثبوته دينا بطريق الضرورة لبقى ملحقاً بالاعيان فيما وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كافي السلم ولما ثبت التفرقة بينهما في وضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما في الحكم فاسداً في الوضع لان فيه تغيير حكم الشرع يجعل ما هو حكم العقد وهو ضرورة الثمن موجوداً به شرطه \* وهو معنى قوله للماعرف اى في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع آخر من التفرقة بين المبيع والثمن \* هذا اذا اعتبروا النقود بالسلع فان اعتبروها بالتبرعات مشروعة للايثار بالعين لا لايجاب شئ منها في الذمة فلا يكون التعيين فيه تغييراً للحكم العقد والمعاوضات لايجاب بدلها في الذمة ابتداء لان المتعارف بين الناس في المعاوضات عقدها بلا اشارة الى الائمان بل تسمية مطلقة وانها توجب في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص في صحة التعيين فاسداً وضاع عدم مصادفة التعيين محلها وما كان تعيين النقد في المعاوضة لا نظير الايجاب في الذمة ابتداء بعقد الهبة فكما ان ذلك ينافي صحة العقد لان نقل الملك واليد في العين فبدون وجوبه لا يكون صحيحاً كذا التعيين ههنا ينافي صحة العقد لانه يفوت به ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالتزام في الذمة ابتداء \* واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افسس قبل نقد الثمن لم يثبت للبايع حق بقبض البيع واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعي رحمه الله عليه يثبت له ذلك لان الثمن احد عوضي العقد والعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبايع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر وهو المبيع اذا كان عيناً فعجز البايع عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالمسلم فعجز المسلم اليه عن تسليمه بانقطاعه عن ايدي الناس \* ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضال لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد في المبيع استحقاق ملك العين واليد على البايع ولا يتحقق ذلك اذا لم يكن ذلك ثابتاً له عند العقد وكذا في المبيع الدين بشرط القدرة على التسليم حكماً باشتراط الاجل الذي هو مؤثر في قدرته على التسليم باكتسابه او ادراك غلاته وباشتراط عدم انقطاعه عن ايدي الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليس بشرط لما قلنا ان الثمن يصير موجوداً بالعقد فلا يقدر على تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه \* ولا يجوز ان يجعل القدرة على الثمن بعد العقد شرطاً لجواز العقد لان الشرط ابداً يكون سابقاً على الاصل كالطهارة للصلاة ولان الثمن وصف والواصف لا تقبل التسليم فتبين بهذا ان العجز عن تسليم المبيع يمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه ولهذا جاز اسقاط حق قبض الثمن قبل القبض بالابراء ولم يحز ذلك في المبيع العين قبل القبض حتى اذا وهبه من البايع وقبله كان فتحاً لباع بينهما فثبتت حق الفسخ من غير تمكن خلل في موجب العقد اعتباراً بثبوته عند تمكن الخلل في

لماعرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع والبياعات تخالف التبرعات في اصل الوضع هذه للايثار بالاعيان وهذه لالتزام الديون قال الله عز وجل اذا تداينتم بدين اى تبايعتم بنسيئة

موجب العقد يكون فاسدا\* ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ عند عجز المالك عن اداء البديل مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه\* لان موجب عقد الكتابة لزوم البديل على ان يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده ديناً ولهذا لا تجب الزكوة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فعر فنان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب المقدم فيه فاما موجب العقد فيما نحن فيه فملك الثمن ديناً في الذمة ابتداءً وذلك قد تم بنفس العقد وبسبب الافلاس لا يمكن الخلل فيما هو موجب العقد فلا يثبت للمشتري به حق الفسخ كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* فثبت بما ذكرنا ان قوله للماعرف من التفرقة بين المبيع والثمن في الاصل وضع الشرع متعلقاً بالمسئلتين وان قوله والبياعات الى آخره متعلق بالمسئلة الاولى \* ووجه ايراد الآية ان الله تعالى سمي التبايع مدينة فلا بد من ان يكون فيه معنى الدينية ليصح تسميته بها وليس معنى الدينية في جانب المبيع اذ الشرط فيه ان يكون عيناً فثبت انه في جانب الثمن فكان في الآية اشارة الى ان الاصل في الثمن الدينية وان المبايعة لا التزام الدين في الذمة والمراد بالآية هو بيع العين بالدين في اكثر الاقوال والله اعلم \* فيطلب وجوه المقائيس في ذلك جلة في ذلك جلة على ما عرف شرحه في موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثرايضامثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتميم انهما طهارتان فكيف افترقنا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء

فيطلب وجوه المقائيس في ذلك جلة على ما عرف شرحه في موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثرايضامثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتميم انهما طهارتان فكيف افترقنا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء

هو استفهام بمعنى الإنكار أي فلا تفتقر فإن وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله \* لأنه ان قال وجب أن يستويا يعني أنه أنكر التفرقة بينهما على الإطلاق ولم يبين الحكم فإن فسر ذلك بان قال وجب أن يستويا على الإطلاق كان باطلا بلا شبهة لأن التيمم والوضوء قد اختلفا في عدد الأعضاء فإن أحدهما يؤدي في الأعضاء الأربعة والآخر يؤدي في عضوين \* وفي قدر الوظيفة حتى سن التكرار إلى الثلاث في الوضوء وكره ذلك في التيمم بالاجتماع والمراد أن وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالاجتماع إنما الخلاف في الاستيعاب بمسح ففي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لا يشترط ابضاب مسح الاكثر كافي وفي ظاهر الرواية يشترط \* أو هو من قبيل الإلزام على مذهب الخصم فإن عند الشافعي رحمه الله التيمم إلى الرسغ في قوله التقويم كذا في الأسرار وهو مذهب الأوزاعي وأبي بكر الأعمش \* وفي نفس الفعل يعني الفعل واجب في أحدهما مسح وهو الاصابة وفي الآخر غسل وهو الاسالة رهما فترقان \* أو معناه ان الفعل في أحدهما تلويث حقيقة وفي الآخر تطهير وتنظيف حقيقة و حكما \* والمراد ان نفس الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام في مهب الريح أو وضع هدم حائط فاصاب الغبار وجهه وذراعيه أو ذرر جل على وجهه وذراعيه ترابا لم يجزه عن التيمم حتى يمسح وينوي التيمم ولو وقع في ماء أو أصابه مطر وسال على أعضاء وضوء بصير متوضأ من غير فضل \* وان قال وجب أن يستويا في النية أي قيد الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليل انتقض ذلك بغسل الثوب أو البدن عن نجاسة الحقيقة فإنه طهارة ولا يشترط فيه النية \* فيضطر الجيب عند ذلك إلى بيان التأثير الذي يدفع به النقص ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي أي تعبدى غير معقول المعنى لأنه لا يعقل في العين أي محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لأنه طاهر حقيقة و حكما بديل أنه لو صلى وهو حامل لمحدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فاذنبت أنه تعبدى كان مثل التيمم إلا ان معنى التعبدى التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا للمعنى التعبداد العبادة لا تأدى بدون النية \* بخلاف غسل النجس لأنه معقول المعنى إذا المقصود فيه إزالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية \* و ذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله ان التيمم بدل فلو لم يكن النية شرطا في الأصل لما كانت شرطا في البديل لأن النية لتحصيل معنى العبادة متى لم يكن معنى العبادة ثابتا في الأصل لا يثبت في البديل كما في ابدال الغصوب وعكسه ابدال الكفارات \* ونحن نقول ان الماء في هذا الباب أي في الغسل \* عامل أي في التطهير بطبعه كما أنه مزيل ومر وبطبعه لأنه خلق طهورا في الأصل قال الله تعالى \* وانزلنا من السماء ماء طهورا \* والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسرته ثعلب من أئمة اللغة أو هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره وإذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الرأى من غير قصد كما يعمل النار في الاحراق من غير قصد \* ثم أشار إلى الجواب عن قوله هو تطهير حكمي لأنه لا يعقل بالعين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن اعتبارا بما لو تنجس بدنه حقيقة وذلك لان بخروج

وفي قدر الوظيفة  
وفي نفس الفعل وان  
قال وجب أن يستويا  
في النية انتقض ذلك  
بغسل الثوب وغسل  
البدن عن النجاسة  
فيضطر إلى بيان فقه  
المسئلة وهو ان  
الوضوء تطهير حكمي  
لأنه لا يعقل بالعين  
نجاسة فكان كالتييم  
في شرط النية لتحقيق  
التعبد بخلاف غسل  
النجس ونحن نقول  
ان الماء في هذا الباب  
عامل بطبعه وكان  
لقياس غسل كل البدن  
لان مخرج النجاسة غير  
موصوف بالحدث  
وانما البدن موصوف  
فوجب غسل كله

النجاسة يثبت صفة الحدث بلا شبهة ومعلوم ان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وحده فانه لا يقال بحدث ولا فرج حايض وانما البدن كله موصوف به اي بالحدث شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا فلانه يمنع من اداء الصلوة وان غسل المخرج واما عرفا فلانه يقال رجل محدث وامرأة حايض كما يقال رجل عالم ومؤمن وان كان العلم والايمان قائمين بالقلب \* واما حقيقة فلان نفيه لا يصح لا يقال انه ليس بمحدث وانه ليس بعالم وانما المحدث فرجه والعالم قلبه بل يكذب نفيه كذا قيل فثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الا ترى ان غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل \* واذا ثبت ذلك ينبغي ان يجب غسل كل البدن \* الا ان الشرع اقتصر الى آخره يعني لكن الشرع اقتصر على بعض الاعضاء تيسيرا ودفع المخرج في الحدث الذي يكثُر وقوعه وعين هذه الاعضاء لانها حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليد ينهي طرفا العرض وهي اعمات البدن اي اصوله في معنى الغسل لانها مواقع النظر اليها ومحال اصابة القبار وغيره لظهورها وكذا اقامة الغسل فيها يسر من اقامته في غيرها فكانت اولى بالتنظيف والتطهير \* فلم يكن التعدي اي تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع البدن الا موافقا لقياس لانصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاقتضار على الاعضاء الاربعة مع مقتضى لغسل جميع البدن بخلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل في هذه الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس \* وانما يعني بالنص الذي لا يعقل كذا يعني انما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة \* الآية غير معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل بالخبث غير معقول \* وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص الذي لا يعقل يعني الثابت بهذا النص تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول المعنى لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرطا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبتت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت خبث في المحل ليكون الغسل فيه ازالة الخبث فكان اثباته في المحل امرا حكما غير معقول لظهوره الاعضاء حقيقة وشرطا فان المحدث لو غس يده في الماء القليل لا يتنجس \* وهذه النسخة اصح فان الشيخ قد ذكر في شرح التقيوم ان الثابت بالنص تغير محل الطهارة من صفة الى صفة حتى اعطى له حكم النجاسة نصا غير معقول فلم يكن تغير الصفة المطهر وهو الماء بقي الماء مطهرا بطبعه معقولا على ما كان \* وانما ذكر الشيخ قوله وانما تغير بالنص كذا دفع السؤال اليه عليه وهو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول المعنى ينبغي ان يثبت بسائر المايعات الطاهرة على اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال النجاسة في الاعضاء ثبت بالنص غير معقول المعنى والشرع اثبت النجاسة في حق الماء فثبت النجاسة عدما في حق سائر المايعات \* فاما الماء فعامل بطبعه اي مطهر وزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على قصد ارادة \* والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير يعني لو شرطت النية انما شرطت ليصير الماء مطهرا الا ان يثبت خبث في المحل فانه ثابت

الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن وامهاته في هذا المعنى تيسيرا فيما يكثُر وقوعه ويعتاد تكراره وافر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا قياسا وانما نفي بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء لا لوصف بالمحل فكان مثل غسل التمسح بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهر يستغنى عن النية ايضا

في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو عامل بطبعه سواء كان الخبث في المحل معقولا او غير معقول \* فكان اى غسل هذا المحل الذى ثبت فيه الحدث غير معقول المعنى مثل غسل النجس في عدم افتقار الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا او بعدما صار مطهرا بالنية و صار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة باستعماله بغيرية كافية استعمال الماء فثبت انها بمنزلة واحدة اما المفارقة في صفة الطهورية للآلة وانه لا متمسك للخصم في مسألة التيمم بل هو دليل لنا قوله (و مسح الرأس ملحوق بالغسل) جواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا او هو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتهما فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كافي التيمم فقال هو ملحوق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمامة والقلائس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا او لما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل \* ولان الطهارة غسل فيعتبر الجز فيه بالكل \* وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا فعلنا اياه اذ اقل حتى لم يكن سيالا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها وفما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى عن الازالة لافادة الطهر فصار البلل كالمسائل الذى يقدر على الازالة في افادة الطهارة قوله (ولا يجوز ان تشترط) اى النية ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى سلكها الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامرهم وحكمة الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء وقال النبي صلى الله عليه وسلم \* الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة \* واذ ثبت كونه عبادة لا يتأدى بدون النية لان الله تعالى امرنا ان نعبد به بشرط الاخلاص والاخلاص عمل القلب بالنية بجهة الامر الا ان هذه الطهارة تتأدى بالتراب فتبين به ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك لا يحصل بدون النية \* فقال انا نسلم ان النية ليصير الوضوء قربة بشرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل بدون النية \* لكننا نسلم انه اى الوضوء لم بشرع الاقربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا بمجردا وهو حاصل بدون النية \* كغسل الثوب يعنى اذ انوى غسل الثوب للصلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذ لم ينو ذلك وقع معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة حتى جاز اداء الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة في ذلك اى في كون الوضوء من شرط صححتها يستغنى عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشراط الوضوء للصلوة لا تدل على تعلق جواز الصلوة بوصف القربة \* ولانها

ومسح الرأس ملحوق  
بالغسل لقيامه مقامه  
وانتقاله اليه بضرب  
من الحرج فثبت ان  
النية لا يشترط



ولا نهاية في العبادات فلا يحتاج الى قرينة اخرى ليصير عبادة كذا في شرح التقوم \* وانما يحتاج فيه الى كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد به اهلالا للقيام في مقام المناجات واليه الاشارة في قوله تعالى \* ولكن يريد ليظهركم \* وقوله عليه السلام \* مفتاح الصلوة الطهور \* وكذا في تسمية وضوء وطهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية \* حتى ان من توطأ لكذا صلى به غيره لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى وصف القرب بقاء تجز الصلوة في هاتين الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراده عن الصلوة التي قصدناها في حالة الوضوء وانما لنا في وصف الطهارة لا غير وما جازت بالاجماع عرفانها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القربة \* وذكر القاضي الامام في الاسرار ان كثير من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة والجهاد ونحوهما وذلك لان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا ظهرت الاعضاء باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي للجمعة لان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فعلى اي وجه حصل سقط الامر قوله (ومثله) اي مثل قوله في المسئلة المتقدمة قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود \* وهو اي هذا التعليل بعد كونه تعليلا بالعدم الذي هو احتجاج بلا دليل \* باطل اي منقوض بالبكارة وكل ما لا يطالع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي في مواضع العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال \* فيضطرور وهذا التقض المعلن الطارد الى الفقه اي الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي بنى الشافعي هذا الحكم عليه وهو شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله تعالى \* فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأان \* كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها الضرورة \* وكذا انقضاء عقلمن كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما وردت به الكتاب واختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك محلة بما هو الركن في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول \* فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة مثل البكارة وما لا يطالع عليه الرجال \* ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يتبدل في العادة وهو اموال لانها البذلة والتجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع في بابها وكذا المبيعات تقع بقتة ورجوعها بتعذر احضار الذكور فلولا يقبل شهادتهن في ذلك الباب لصاق الامر فقبلت توسعة ودفعنا للضرورة ولكن لما كان السبب المؤدى اليه كون المتنازع فيه مالا اقيم هذا السبب مقام الحاجة الداعية الى قبول شهادتهن عند عدم قبيلت وان فقدت الحاجة بوجود الرجال توسعة كما اقيم السفر مقام المشقة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولا يجوز الابتدال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اخص النكاح بشرط الشهادة والولى ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع بقتة وفي كل وقت وانما يقع بمدت بدورتها ورتبها في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيها به ضرب شبهة

ولا يجوز ان يشترط لتصير قربة لاناسلم ان النية لتصير قربة شرط لكننا لا نسلم انه لم يشرع الاقربة بل شرع بوصف القربة وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغنى في ذلك عن وصف القربة وانما تحتاج في ذلك الى وصف التطهير حتى ان من توطأ للنفل صلى به الفرائض ومن توطأ للفرض صلى به غيره ومثله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطالع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي في مواضع العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال \* فيضطرور وهذا التقض المعلن الطارد الى الفقه اي الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي بنى الشافعي هذا الحكم عليه وهو شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله تعالى \* فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأان \* كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها الضرورة \* وكذا انقضاء عقلمن كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما وردت به الكتاب واختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك محلة بما هو الركن في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول \* فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة مثل البكارة وما لا يطالع عليه الرجال \* ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يتبدل في العادة وهو اموال لانها البذلة والتجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع في بابها وكذا المبيعات تقع بقتة ورجوعها بتعذر احضار الذكور فلولا يقبل شهادتهن في ذلك الباب لصاق الامر فقبلت توسعة ودفعنا للضرورة ولكن لما كان السبب المؤدى اليه كون المتنازع فيه مالا اقيم هذا السبب مقام الحاجة الداعية الى قبول شهادتهن عند عدم قبيلت وان فقدت الحاجة بوجود الرجال توسعة كما اقيم السفر مقام المشقة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولا يجوز الابتدال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اخص النكاح بشرط الشهادة والولى ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع بقتة وفي كل وقت وانما يقع بمدت بدورتها ورتبها في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيها به ضرب شبهة

وهي مع ذلك اصلية لان صامة حقوق البشر نظير هذه الحجة ﴿ ١٣٠ ﴾ في احتمال الشبهة والنكاح من جنس ما ثبتت

ضرورة وبتنزل عادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه وله خطر ليس لغيره \* فيظهر به اى بسبب بيانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره ففهم المسئلة لاصحابنا ايضا \* لا نالنا سلم كذا يعنى انه لما بين انها حجة ضرورية احتمنا الى المنع والى بيان مسنده ولا يتحقق ذلك الا ببيان المعنى فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فيهما مثل الرجال \* وما ذكر من نقصان العقل ساقط العبرة لان عقلمن اعتبر كالملا في التكليف بالا اجاع والقبول يثبتنى على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار \* والضلال المنصوص عليه في الكتاب مجبور بضم امرأه اخرى اليها فلئن نفي نوع شبهة بعد الخبر وهي شبهة ظاهر البديلة لاحقيقة البديلة فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالا اجاع تعتبر فيما يسقط بالشبهات كالحدود وغيرها فاما فيما ثبتت مع الشبهات فلا \* وعلى هذا كان ينبغي ان تكون شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع لم يقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس \* فعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت بخلاف القياس والاصل عدم القبول فينتين حقيقة ذلك بالتحاكم الى الاصول فتمت ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن الشهادة تين ان القبول على خلاف القياس ولم يثبت ذلك ومتى قام الدليل لنا ان ما هو الركن كامل تين ان القبول اصل وعدم القبول على خلاف القياس وقد قام كما بينا قوله (وهي مع ذلك) اى مع تمكن الشبهة فيها اصلية غير ضرورية \* لان صامة حقوق البشر اى جميع صامة حقوقهم يعنى الحجج التى يثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها ثبتت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة عن كونه اصلية ولم تصر ضرورة فكذلك هذه \* والنكاح من جنس ما ثبتت بالشبهات اى يثبت مع الشبهات المقارنة اياه فانه يثبت مع الهزل والكره والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارية فان رجلا وتزوج امرأة الغير ودخل بها و ثبت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد وجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية \* فكان اى النكاح في الثبوت فوق مالا يسقط بالشبهات ولا يثبت معها ايضا وهو المال \* فبطل القياس به اى بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه به بوجه \* وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير اجمعا الى المذكور لان المقيس عليه في قياس الشافعي غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير اليه من غير ذكر \* وفي بعض النسخ فكان فوق ما يسقط بالشبهات اى النكاح الذى يثبت بالشبهات فوق الحد الذى يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط المذكورة اثبوتها \* الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما ثبتت بالشبهات والله اعلم

### ﴿ باب الانتقال ﴾

القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف الجيب عن كونه علة لم يجد من اثباته بدليل آخر \* والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذى رتبته

(الجيب)

بالشبهات فكان فوق ما يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذى لا يثبت به المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوه كانت غايته ان يلجى الى الانتقال ﴿ وهذا باب وجوه الانتقال ﴾

وهو اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى اخرى لا يثبت العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى هذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لا يثبت العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجوه الاولى فانما صححت

الجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مرام الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه او بعلة اخرى ان لم يمكنه ذلك \* والرابع في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة والتأثير \* لانه لم يدع اى في القسم الاول \* وذلك اى القسم الاول من الانتقال مثل من علل بوصف ممنوع اى غير مسلم عند السائل فقال في نفي الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكا احتاج الجيب الى اثباته \* وهذا اى اثبات مادامه حجة بدليل آخر من غير اعراض عن الدليل الاول واشتغال بعلة اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما \* قال شمس الأئمة رحمه الله وعلى هذا اشتغل باثبات الاصل الثاني تفرغ منه ووضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال المعلن هذا بيتي على اصل وهو ان التسمية ليست باية من الفاتحة ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيما \* وكذا اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندى ليس بحجة فاشتغل بالاثبات كونه حجة بقول صحابي فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندى ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندى ليس بحجة فيخرج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات مرام اثباته في الابتداء قوله (وكذلك) اى ومثل القسم الاول القسم الثاني في انه ليس بانقطاع كان ذلك اية كمال الفقه اى في الجيب حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة \* وصحة الوصف في نفسه حيث امكن اجراءه في الفروع \* مثل قولنا في جواز اجتناب المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند مجز المكاتب عن اداء البدل وهو احتراز عن التدبير فانه للمم يحتمل الفسخ لم يجز اجتناب المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاء \* فلا يمنع صرف الرقبة الى الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو اجر العبد وابعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع \* وقيل المراد ان البيع تصرف لا يخرج العبد المبيع عن صلاحية للصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن الكفارة او عاد الى ملك البايع باقالة او رد بعيب او شراء كان له ان يعتقه عن الكفارة فكذا في الكتابة \* فان قال السائل انا قول بموجب هذه العلة فعندى لا يمنع هذا العقد من الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر \* قيل له وجوب هذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكان ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا قوله (او لا يضمن ما يمنع) الخصم بقول عقد الكتابة يوجب استحقاق العبد للعتق فوق الاستيلاء والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع على المولى التصرفات فيه \* ثم اما ان يقال تمكن بهذا السبب نقصان في رقه \* او يقال صر هو كازائل عن ذلك المولى من وجه

لانه لم يدع الا الحكم  
بتلك العلة فساد  
يسعى في اثبات تلك  
العلة لم يكن منقطعا  
وذلك مثل من علل  
بوصف ممنوع فقال  
في الصبي المودع اذا  
استهلك الوديعة لم  
يضمن لانه مسلط على  
الاستهلاك فلما انكره  
الخصم احتاج الى  
اثباته وهذا هو الفقه  
بعينه وكذلك اذا  
ادعى حكما بوصف  
فسلم له ذلك لم يكن  
انقطاعا لان غرضه  
اثبات مادامه والتسامح  
بحققه فلم يكن به بأس  
فاذا امكنه اثبات  
حكم آخر بذلك  
الوصف كان ذلك  
آية كمال الفقه وصحة  
الوصف مثل قولنا  
ان الكتابة عقد  
يحتمل الفسخ بالاقالة  
فلا يمنع الصرف الى  
الكفارة كالاجارة  
والبيع

وهذا الوجنى عليه يلزمه الارش ولو اتلفه تضمن قيمته ولو وطى \* مكاتبته تضمن العقروثوث  
 حكم الزوال عن ملكه من وجه كاف للمنع من التكفير به \* او يقال هو في حق المولى كفايت  
 المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا يجوز صرفه الى الكفارة كالرقبة المميا كذا في ظهار  
 المبسوط \* فالشيخ رحمه الله اراد بقوله وجب ان لا توجب نقصانا في الرق رد الوجه الاول \* وبقوله  
 او لا يتضمن ما يمنع رد الوجهين الاخرين يعني لو قال انا نسلم ايضا انه لا يوجب نقصانا في الرق  
 ولكنه تضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورية كالزائل عن ذلك او كفايت المنفعة تقول لما كان  
 هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يتضمن معنى يمنعه من صرفه الى الكفارة كالبيع والاجارة فان  
 بالبيع بشرط الخيار زوال عن ملكه من وجه لا انعقاد سبب الزوال وهذا الوما من الخيار لم  
 البيع وبالاجارة فانت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان عن الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان  
 الفسخ وكذا الكتابة \* ويجوز ان يكون معنى تضمن هذا العقد ما يمنع الصرف الى الكفارة عند  
 الخصم تضمنه استحقاق العتق وان لم توجب نقصانا في الرق فنقول انه لا يتضمن ذلك لاحتماله  
 الفسخ وبؤيده ما ذكر في المبسوط ان بسبب الكتابة لا يمكن نقصان في رق المكاتب ولا يصير  
 العتق مستحقا له لان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط آخر لم  
 يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا الشرط بل اولى لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وهذا  
 الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاء لان به يمكن النقصان في الرق حتى لا تعود الى الحالة الاولى بحال  
 \* وبخلاف التدبير لان العتق بالتدبير صار مستحقا للمدبر ولهذا لا يحتمل التدبير الفسخ \* واذ اعلل  
 بوصف اخر لحكم اخر يعني اذ لم يمكنه اثبات الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانقل الى علة  
 اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا لان مادعا من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه بالعلة  
 المذكورة صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم آخر كان له ان يثبت بعلة اخرى ولا بعد ذلك  
 انقطاعا \* وذلك مثل ان تقول في هذه المسئلة بمد ما سلم الخصم ان هذا العقد بنفسه لا يمنع الصرف  
 الى الكفارة هذه رقبة مملوكة فوجب ان يجوز صرفه الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا \* ولكن  
 مثل ذلك التعليق الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلوا عن ضرب  
 غفلة حيث لم يعرف المملع موضع الخلاف في ابتداء تعليقه قوله (واما الرابع) وهو الانتقال من علة  
 الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم صلوات الله عليه حين  
 حاج الهين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعى الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه  
 العين بقوله انا حي واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت  
 بهامن المغرب وكان هذا منه انتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذي رام بالحنة الاولى هو  
 بيان ان الالوهية لله تعالى وحده لا شريك له فيها وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له  
 به فثبت انه صحيح \* وكذلك المدعى اذا اقام شاهدين فعورض بجرح يمهما كان له ان يقيم شاهدين  
 آخرين لاثبات مدعاه \* والصحيح ان مثل هذا الانتقال بعد انقطاعا لان المناظرة شرمت لاثباته  
 الحق فان تفسير المناظرة النظر من الجانبين في النسبة بين الشئين لاظهار الصواب \* فاذا لم يكن

فان قال عندي لا يمنع  
 هذا العقد قبله  
 وجب ان لا يوجب  
 في الرق نقصا مانعا  
 من الصرف الى  
 الكفارة او لا يتضمن  
 ما يمنع واذ اعلل  
 بوصف آخر لحكم  
 آخر لم يكن به بأس  
 لما ذكرنا ان مادعا  
 صار مسلما فلم يكن به  
 بأس لكن مثل ذلك  
 لا يخلوا عن ضرب  
 غفلة واما الرابع  
 فن الناس من استحسنه  
 واحتج بقصه ابراهيم  
 في محاجة العين فانه  
 انتقل الى دليل آخر  
 لاثبات ذلك الحكم  
 بعينه كما قص الله عن  
 وجل عنه بقوله فان  
 الله يأتي بالشمس من  
 المشرق فأت بهامن  
 المغرب فهبت الذي كفر  
 والصحيح ان مثل هذا  
 يعد انقطاعا لان النظر  
 شرع لبيان الحق فاذا  
 لم يكن مشاهيا لم يقع به  
 الابانة كما اذا لزمه  
 النقض لم يقبل منه  
 الاحترار بوصف  
 زائد فلان لا يقبل  
 منه التعليق المبتداء

اولى

اي النظر او الدليل متناهيا لم يقع به ابانة الحق يعني لوجود الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود وهو ابانة الحق لان العمل كمار عليه دليل يتعلق بآخر فلا ينتهي المناظرة ولا يحصل المرام \* وهذا نظير نقض توجهه على العلة فانه بعد انقطاعا ولا يصح من العمل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساع في تصحيح العلة التي ذكرها وان الوصف الزائد ليس بعلة بنفسه فلان بعد انقطاعا مع انه تعليل مستبد تام بنفسه دال على ان العلة الاولى غيرصالحة اتصالا لاثبات الحكم المطلوب بها كان اولي \* فاما قصة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اي من قبيل الانتقال الفاسد لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على الاعمين لان ابراهيم عليه السلام اراد بقوله ربني الذي يحبني ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه الاعمين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخرون وذلك ليس من الاحياء والامانة في شئ الا بطريق الشبهة والمجاز \* واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة وان المعارضة باطلة \* كان الاعمين منقطعاً اي محجوجاً بتلك الحجة وكان يمكن لابراهيم صلوات الله عليه ان يقول اني اردت بالاحياء والامانة حقيقة ما لا ماريب من الاطلاق والقتل بل انا افعل كما فعلت ولكن ان قدرت على الامانة والاحياء فامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آله وسبب واحي هذا الذي قتلته فيظهر به بهت الاعمين \* الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فهبت الذي كفر \* وذلك اي الانتقال الى حجة اخرى حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس بجوزله ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمعلل اذا ثبت علته فديقول والذي يوضح ما ذكرت فيأتي بكلام اوضح من الاول في اثبات مرامه \* وهذا لان جميع الشرع انوار فضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلاً على ضعف احدهما او بطلان اثره فكذلك ضم حجة الى حجة وانما جعلنا هذا انقطاعاً في وضع يكون الانتقال للجزء عن اثبات الحكم بالعلة \* واما الانتقال الى بيعة اخرى عند الجرح في التي اقامها فانما يجوز صيانة لحقوق الناس اذ لو لم يجز الانتقال ضاع حقوق الناس بل تدارك \* وذكر في عين المعاني ان ابراهيم عليه السلام رجح حجته بما يشاكلها دفعا للتليس لان الاول امانة ثم احياء والثاني ازالة ثم انشاء فالنفس مشرقة بروحها ثم زائله عند زهو قها والشمس مشرقة بنورها ثم هي باطلة عند غروبها فكانت تأكيدا لا ابتعاقا ولم يقل الاعمين فليات ربك لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه الله تعالى \* واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل فان تفسيره عجز المناظر وقصوره عن بلوغ ما هم في اول ما شرع فيه من تصحيح مذهبه وذلك في جانب المعلل بالجزء عن الوفاء بما ضمن من تحقيق قوله بالحجة التي ابرزها واري تصديق قوله بها وفي جانب السائل بالجزء عن المنع او عن تصحيح منعه باسناده الى مستند فان كل واحد منهما لا شرع

عليه فليس فاما قصة  
الحجة ابراهيم صلوات  
الله عليه من هذا  
القبيل لان الحجة  
الاولى كانت لازمة  
الا يرى انه عارض  
بامر باطل وهو قوله  
تعالى قال انا احبني  
واميت فاذا كان  
كذلك كان الاعمين  
منقطعاً الا ان ابراهيم  
صلوات الله عليه لما  
خاف الاشتباه  
والتليس على القوم  
انتقل الى دفع آخر  
دفعاً للاشتباه الى ما  
هو حال عما يوجب  
لبساً وذلك حسن عند  
قيام الحجة وخوف  
الاشتباه والله اعلم

الاسباب والعلل  
والشروط)

جملة ما ثبت بالجموع  
التي سبق ذكرها

سابقا على باب القياس  
شيثان الاحكام

المشروعة والثاني ما  
يتعلق به الاحكام

المشروعة وانما يصح  
التعليل للقياس بعد

معرفة هذه الجملة  
فالخاتمة لهذا الباب

ليكون وسيلة بعد  
احكام طرق التعليل

اما الاحكام فانواع  
حقوق الله عز وجل

خالصة وحقوق العباد  
خالصة والثالث ما

اجتمع فيه الخلقان  
وحق الله تعالى غالب

والرابع ما اجتمعا  
وحق العبد فيه غالب

وحقوق الله تعالى  
ثمانية انواع عبادات

خالصة وعقوبات  
خالصة وعقوبات

قاصرة وحقوق دائرة  
بين الامرين وعبادة

فيها معنى المؤمن ومؤنة  
فيها معنى العبادة ومؤنة

فيها شبهة العقوبة  
وحق قائم بنفسه

والعبادات نونان  
الايان وفروعه

في التعليل او المنع فقد اظهر انه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع \* وانه انواع اربعة  
على ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* احدهما هو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى به عن الامين عند  
اظهار الخليل عليه السلام بحمته بقوله فهبت الذي كفر \* والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق  
المشاهدة جحد مثله يدل على انه ما حمله على ذلك الاعجزه عن دفع علة المعمل فكان انقطاعا \*  
والثالث المنع بعد تسليم فانه يدل على انه يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الاعجزه  
عن الدفع لما استدبل به خصمه \* ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهوا وفقلا لان عند  
ذلك تين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبتنى عليه استدراك ماسه في فاما ان يرجع عن  
التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الا للعجز \* والرابع عجز  
المعمل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات  
الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الجملة  
على الحكم الذي ادعاه \* ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعمل دون  
السائل فانه لو انتقل من دلائل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام الجيب فإدام في  
المعارضة بدليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف الجيب \* اليه اشير في الميزان والله اعلم

(باب معرفة اقسام الاثبات والعلل والشروط)

لم يذكر الشيخ رحمه الله الاحكام في تليق الباب كما ذكر شمس الأئمة رحمه الله مع انه ذكر الاحكام  
في هذا الباب لان غرضه من عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط دون الاحكام ولم  
يذكر القاضي الامام في التوقيم \* بالجموع التي سبق ذكرها سابقا اي مر ذكرها قبل باب  
القياس من الكتاب والسنة والاجماع \* او هو سبق من السوق لا من سبق \* وانما قيد بقوله  
سابقا على باب القياس لان بالقياس لا يثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم العلة \*  
وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به  
لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم على ما ذكر الشيخ في اول باب  
حكم العلة ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء \* فالخاتمة اي تلك الجملة يعني بيانها  
\* بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها وسيلة اليه اي الى القياس بعد احكام طرف التعليل  
\* والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوصيل والوسائل \* ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة  
وسيلة الى القياس كان ينبغي ان تذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد \*  
لاننا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع ووجه من وجهه اوجب وصله بالجموع المتقدمة  
وترتيبه عليهم فلذلك لم تأخير بيان هذه الجملة الى الفراغ والحاقة بقوله (حقوق الله تعالى خالصة)  
بالنصب على التمييز \* قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل  
وجه الذي لا ريب فيه في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجودا بآثره وهذا الدين حق  
اي موجود بصورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه \* قال وحق الله  
تعالى ما يتعلق به النفع العام فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لا يختص به احد

من الجارية لحرة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتحاده قبله لصلواتهم ومثابة لا اعتذار اجراءهم  
 وكحرمة الزنا لما يتعلق به من عموم النفع في سلامة الانسان وصيانة الفرش وارتفاع السيفيين  
 العشار بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز  
 ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة الخلق لان الكل سواء في ذلك بل  
 الاضافة اليه لتشريف ما عظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة \* وحق العبد  
 ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد ليعتقد صيانة ماله بها فلها ارباح مال الغير  
 باباحة الملك ولا يباح لزنا باباحتها ولا باباحة اهلها \* وعقوبات قاصرة المراد بالواحدة اذ ليس من  
 هذا الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب  
 ايضا \* وهي ثلاثة انواع يعني هذه الانواع الثلاثة، وجوده في مجموع النوعين لان كل نوع منقسم  
 الى ثلاثة انواع \* لا يحتمل السقوط بحال كما يحتمله الاقرار بعذر الكره وبغيره من الاعذار مثل ان صار  
 منقل اللسان \* ولا يبقى اى الايمان مع تبديل التصديق بعده بحال سواء كان بالاكرام او بغيره  
 والاقرار ملحق بالتصديق \* والزوائد في الايمان تكرر الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل \* وهو اى  
 الاقرار في الاصول دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب اى الاقرار منضما الى  
 التصديق ركن من الايمان في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه  
 ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه فيكون مؤمنا في الحكم ولا عند الله ولو مات على ذلك كان من  
 اهل النار عند الفقهاء واهل الحديث \* وعند المتكلمين الاقرار بشرط اجراء الاحكام وركن  
 الايمان هو التصديق لا غير وقد مرّت المسئلة في باب بيان حسن المؤمن \* وهو اصل في احكام  
 الدنيا يعني التصديق والاقرار وان كانا ركنين في مطلق الايمان بمنزلة الكيل والجنس في باب الربوا  
 لكن الاقرار صار اصلا بنفسه في احكام الدنيا بمنزلة التصديق اعلاء للاسلام كما جعل احدو صفي  
 علة الربو اعلة الحرمة ربوا النسيئة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فات التصديق حتى  
 لو اكره الحربى او الذمى على الايمان فان صح ايمانه بناء على وجود الاقرار مع ان قيام السيف على  
 رأسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار  
 بالاكرام اعلاء للاسلام \* وهذا لان احكام الدنيا مبنية على الظواهر والاقرار دليل ظاهر على ما  
 في الضمير والضمير امر باطن فينبى حكم الاسلام عليه في الدنيا وجعل هو اصلا فيه وفي اعتبار مجرد  
 الاقرار اعلاء للاسلام وتكثير سواد المسلمين وتحميل للكافر على الايمان الحقيقي فانه لما منع عن اظهار  
 الكفر بعد الاقرار بطريق الخبر بما يحمله ذلك على الايمان بطريق الاخلاص كان الجزية وضعت  
 عليه لتحمله على الاسلام اذا عاين عزة الاسلام ومذلة الكفر \* والدليل على ان مجرد الاقرار  
 يثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين بالوحي كما نطق به  
 النص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا بناء على الاقرار بمجرد فرائده هو الاصل  
 في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر فيكلم بكلمة  
 الكفر بلسانه لا يصير مرتدا \* لان الادامى الاقرار باللسان في الردة دليل محض على ما في الضمير

وهي ثلاثة انواع اصل  
 وملحق به وزوا اذ اما  
 الاصل فالنصديق في  
 الايمان اصل محكم  
 لا يحتمل السقوط  
 بحال بعذر الاكرام  
 وبغيره من الاعذار  
 ولا يبقى مع التبديل  
 بحال والاقرار باللسان  
 ركن في الايمان ملحق  
 بالتصديق وهو  
 في الاصل دليل على  
 التصديق فانقلب  
 ركن في احكام  
 الدنيا والاخرة  
 وهو في احكام الدنيا  
 ايضا حتى اذا اكره  
 الكافر على الايمان  
 فأن صح ايمانه بناء  
 على وجود احد  
 الركنين بخلاف الردة  
 في الاكرام لان الاداء  
 في الردة دليل محض  
 لا ركن

من الاعتقاد كما هو الاصل في التكلم \* لاركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد لا غير وهذا لو اعتقد الكفر بقلبه ولم يقربلسانه يكفر وتبين منه امراته فيما بينه وبين ربه وكان من اهل النار ولو جعلنا الاقرار في الردة ركنا لكان ذلك سعيامننا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل الاقرار في الايمان ركنا سعيامننا في اعلاء الاسلام \* واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف على رأسه دليلا معارضه فلم يثبت الردة قوله (والاصل في فروع الايمان) التي هي النوع الثاني من العبادات الصلوة وهذا لم تخل عنها شريعة من شرايع المرسلين \* وهي عماد الدين كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام \* الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين \* شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان اول درجات الشكر ان يعرف النعمة ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان النعم ثم يظهرها بمقاله وافعاله لكون كتمانها كفرانا لها \* ثم اول درجات الشكر الذي هو العباد بالنعمة انما يحصل بكون الشكر من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الاعضاء السليمة وما يحصل له بهامن التقلب من حالة الى حالة من القيام والقعود والانحناء وعلى نعم باطنة من القوى النفسانية المدركة للمعاني فشرعت الصلوة شكرا لنعم ظاهر البدن وباطنه فاركان الصلوة التي هي بمنزلة الصورة لها تعلق بظاهر البدن وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب الارادة وموافقة ما تهواه نفسه والنية والاخلاص والخضوع والخشوع التي هي روح الصلوة ومعناها تعلق بالباطن \* والدليل على انها شرعت بطريق الشكر ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال \* افلا اكون عبدا شكورا \* اخبر انه يصلي لله تعالى شكرا على ما انعم عليه \* الانهاى لكنها كذا \* وتقديره ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصلوة صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى وامرنا بتعظيمه لضافته الى نفسه فقال \* ان طهر ابيتي \* الاية حتى لا يتأدى هذه القربة الا باستقبال القبلة في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما اشار الله تعالى اليه في قوله تعالى \* فايما تاولوا قدم وجه الله \* ليعلم به ان المطلوب وجه الله عز وجل ووجه الله لاجهته ليجعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القربة واصل الايمان فيه تقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرايع الايمان لا من نفس الايمان قوله (ثم الزكوة) اي بعد الصلوة في الرتبة الزكوة التي تعلق باحد ضربي النعمة وهو المال الذي هو المال فان العبادات مشروعة لاظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة فكما ان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة يجنس تلك النعمة ليعرف بزوال المحبوب من المال المرغوب في اقتنائه الى من لا يصل اليه منه نفع وبما يلحق طبيعة من المشقة في ذلك على ما قال بعض الاجواد انما نجد في بذل المال ما يجده البخلاء ولكننا نتصبر ولهذا كان الجود قرين الشجاعة وقلما يفترقان لتولد ههما من قوة القلب قدر ما ازل اليه من اصناف المال واتى من البسيطة في فنونها \* الا ان الزكوة دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل

والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه لانها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تعلق باحد ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة هي بواسطة القبلة التي هي جاد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف



ونعمة المال فرع لان المال وقية النفس ولا ينتفع به بدونها وينتفع بالنفس بدون المال فكان  
 ما تعلق بالنعمة التي هي اصل اعلى رتبة مما تعلق بالنعمة التي هي فرع \* وقوله والاولى صارت  
 قرينة دليل آخر اى اولى صارت قرينة بواسطة القربة التي هي جاد لاستحقاق  
 لها في التوجه اليها بوجهه وقد يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة  
 \* وهذه اى الزكوة صارت قرينة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه فان  
 المؤدى يجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى  
 فكانت الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلوص في الاولى ازيد منه في الثانية فكان معنى  
 العبادة فيها اكمل لانها صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا لعبدوا الله مخلصين له الدين \*  
 وفي قوله ضرب استحقاق في الصرف اشارة الى نفي قول الشافعي رحمه الله فان عند الفقير  
 حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير عنده  
 ان يأخذ مقدار الزكوة من المال اذا ظفر به فاشار الى انه ليس يستحق له حقيقة ولكن له صلاحية  
 ان يصرف اليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء يجب عليه  
 ان يصرفه الى الفقير دفعا لحاجته \* ولا يقال لما وجب الصرف اليه لفقره كان المال حقه فيكون  
 هو مستحقا له حقيقة \* لانا نقول ما يجب لفقره يجب رزقه على الله تعالى لانه تعالى هو الضامن  
 للرزق دون العبيد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب اليه فلا يصير المال حقه قبل  
 الصرف اليه ولا يخرج الزكوة به عن كونها عبادة خالصة قوله (ثم الصوم قرينة) يعنى بعد هاتين  
 العبادتين في الرتبة الصوم فانه قرينة تعلق بالبدن كالصلوة فكان ملحقا بالصلوة من حيث انه بدنى  
 خالص ولكنه يجب على العبد بطريق الرياضة للركوب لا مقصودا بنفسه ولا يشتمل ايضا على  
 افعال متفرقة على اعضاء البدن بل تأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين فكان  
 دون الصلوة لانها عبادة متصودة بنفسها مشتملة على اركان تأدى بجميع البدن \* ودون  
 الزكوة ايضا لانه لا يصير قرينة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين يعنى في المنزلة  
 لافي كونها واسطة فان البيت معظم تعظيم صاحب الشرع اياه والفقير مستحق للصرف اليه  
 بفقره ولا قبح في صفة الفقر لكن نفس تستحق القهر ليلها الى الشهوات ومخالفة امر الله جل جلاله  
 وكونها امارة بالسوء وهذه صفة قبح فيكون هذه الواسطة دون الاوليين من هذا الوجه وكانت  
 اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت هذه القرينة من جنس الجهاد  
 لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كان الجهاد قهر عدو الله وعدو الظاهر واليه الاشارة في قوله  
 عليه السلام \* اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك \* وقوله عليه السلام \* افضل الجهاد ان تجاهد  
 نفسك وهو الك \* وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وهي دون الواسطتين انها دونهما في كونها  
 واسطة لان الواسطة ههنا ذات الفاعل وفي الصلوة والزكوة الواسطة غيرهما وخارجة  
 عن ذاتهما واذا كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة لانها موجودة في الايمان ايضا اذا الايمان  
 لا يوجد بدون الذات فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون الاوليين لكونها في حكم العدم  
 فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة  
 الى الصلوة كما بينا فكان بمنزلة التبع لها فكان دونها وكذا الزكوة اصل بنفسها ليست تتبع

ثم الصوم قرينة تعلق  
 بنعمة البدن ملحقة  
 بالاصل كانهما وسيلة  
 الى الاصل وهو لا  
 يصير قرينة الا بواسطة  
 النفس وهي دون  
 الواسطتين الاوليين  
 حتى صارت من جنس  
 الجهاد

لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الاول اوجه و اوفق لسباق الكلام قوله (ثم الحج عبادة هجرة) اي عن الاولاد والاطنان والاقران والاخوان وسفر الى زيارة بيت الرحمن لا يتأدى الا بافعال تقوم اي تختص ببقاع او تقع في بقاء عظيمة و اوقات شريفة من الطواف والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة كما نهاي كان عبادة الحج وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي وانسد عليه طريق الوصول اليها في القيا في ضعف نفسه و زال عنها الجموحه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان دونه (فان قيل) الوسائط في الحج جادات ليست لها صلاحية الاستحقاق والواسطة في الصوم مستحقة للقهر فكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة قلنا الوسائط وان لم تكن صالحة للاستحقاق لكن في هذه العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع اكثر منه في الصلوة للكعبة اذ التوجه اليها في الصلوة ليس لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون الصوم والعمر سنة واجبة اي قرينة مؤكدة فعلمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر بها تابعة للحج كسائر الصلوة للصلوة وايست بفرصة كما قال الشافعي رحمه الله لان افعالها من جنس افعال الحج وما بيننا من الوسيلة لا يوجب عددا من القرينة ولهذا لا يتكرر فرضية الحج في العمر ففرقنا انها ليست بفرصة ثم الجهاد يعني بعد هذه العبادات في الرتبة الجهاد لانه من فروض الكفاية و ما تقدم من فروض الاعيان \* فرض في الاصل اي اصله فرض على الجمع لان اعلاء الدين فرض على الكل لكن الوساطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد والاعدام لان شرعية الجهاد لازالة الكفر و اعدامه فصارت هذه العبادة من فروض الكفاية لان المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنائز حتى لو لم يحصل كافي التغير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك اي الكفر جنابة قائمة بالكافر ثابتة باختياره فكان امرا عارضا فيه للجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة اصلية بخلاف الصلوة والزكوة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لاختيار العبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان اذ العزيمة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى تفضل على عباده باسقاطها عنه في عامة الاوقات ورضى بادائها في ازمة قليلة بفضله وكرمه فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه ادامة الصلوة ما بالاشتغال بحقيقة الاداء وبالانتظار للصلوة لان له حكم الصلوة ولذلك صح النذر بالاعتكاف وان لم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه نذر بالصلوة معنى والتابع لشيء له حكم الاصل \* ولذلك اي ولان المقصود ادامة الصلوة اختص الاعتكاف بالمساجد التي هي امكنة الصلوة والمعدة لها \* قال شمس الأئمة رحمه الله الاعتكاف قرينة زائدة يعني على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان العظيم بالمقام فيه وهو المسجد

ثم الحج عبادة هجرة وسفر لا يتأدى الا بافعال تقوم ببقاع عظيمة فكانت دون الصوم كما نهاي وسيلة اليه والعمر سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض في الاصل لكن الوساطة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية الا ترى ان الوساطة كفر الكافر وذلك جنابة قائمة بالكافر مقصودة بالرد والمحو والا عتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك اختص بالمساجد

ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والمقصود بهاتين كثير الصلوات  
 اما حقيقة او حكما بانظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد بالطهارة قوله (والعبادة التي  
 فيها معنى المؤنة صدقة الفطر) المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا حملت مؤنتهم  
 وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له ما اذا لم تستعمله وقيل انما من منت الرجل امونه  
 والهمزة فيها كهى في ادور \* وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على  
 الانسان او من الاين وهو التعب والشدة \* والاول اصح كذا في المغرب والصحاح \* وهذا  
 الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهارة للصائم عن  
 اللغو والرث واعتبار صفة الغناء فيمن يجب عليه كافي الزكوة واشترط النية في ادائه حتى  
 لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحته ادائه من غير المالك حتى لو ادى المالك صدقة الفطر عن  
 نفسه لا يجوز كالتوزكي ماله وتعلق وجوبه بالوقت وجوب صرفه الى مصارف الصدقات  
 تدل على كونه عبادة \* وجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سببا يدلان على  
 ان فيه معنى المؤنة كالنفقة \* والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله \* ادوا عن تمونون \*  
 الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة \*  
 ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات  
 الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوى الارحام \* وهذا عند ابي  
 حنيفة وابي يوسف رحمه الله فان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما  
 وورقيهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصى الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصى  
 اب او وصى الجد بعد الجد او وصى نصبه القاضى لهما \* وعلى قول محمد وزفر رحمه الله لا يجب  
 صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس  
 لان الوجوب على الاب بسبب رأس الولد كما يجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه  
 من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عنده من مال الصغير \* ولانها عبادة  
 او معنى العبادة نهارا راجح فلا تجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه بينى  
 الوجوب \* واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله فقالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى  
 المؤنة كما بينا فبا اعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وبا اعتبار معنى المؤنة صح الاجاب  
 على الصغير كالعشرون ان كان فيه معنى الصدقة \* اليه اشير في الاسرار \* وكلام محمد وزفر اوضح  
 قوله (والمؤنة التي فيها معنى القرية هي العشر) لان سببه الارض النامية فبا اعتبار تعلقه بالارض  
 هو مؤنة لان مؤنة الشئ سبب بقاءه والعشر سبب بقاء الارض وبا اعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج  
 كتعلق الزكوة به او باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شيئا  
 بالزكوة \* الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة  
 فيها اصلا ومعنى العبادة تبعا حتى لا يتبدأ على الكافر لان معنى القرية وان كان تابعا لكن الكافر ليس  
 باهل للقرية بوجهه \* واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر با اعتبار معنى المؤنة كما سنبينه \* والخراج

والعبادة التي فيها  
 معنى المؤنة صدقة  
 الفطر فلم تكن خالصة  
 حتى لم يشترط لها  
 كمال الاهلية والمؤنة  
 التي فيها معنى القرية  
 هي العشر حتى لا يتبدأ  
 على الكافر واجاز  
 محمد رحمه الله بقاءه  
 على الكافر والخراج  
 مؤنة فيها معنى  
 العقوبة لان سببه  
 الاشتغال بالزراعة  
 وهي الذل في الشريعة  
 وكل واحد منهما  
 شرع مؤنة لحفظ  
 الارض واتزالها  
 ولذلك لا يتبدأ  
 على المسلم وجاز  
 البقاء عليه لانها  
 لما تردد لا يجب  
 بالشك ولم يبطله

مؤنة لانه سبب بقاء الارض كالعشر فيهما معنى العقوبة \* لان سببه اى سبب شرعيته في الاصل  
 او سبب وضعه على الارض لاسبب وجوبه فانه هو الارض على مامر \* الاشتغال بالزراعة فان  
 الامام اذا فتح بلدة عنوة واقراها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جاجهم الجزية  
 وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة \* وهو سبب الذل في الشريعة على  
 ما قال عليه السلام حين راي آله الزراعة في دار قوم \* ما دخل هذا دار قوم \* الا ذلوا وذلك لما  
 في الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من مادة الكفر فكان وجوب  
 الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة \* وكل واحد من العشر والخراج  
 شرع مؤنة لحفظ الارض وازالها كما بيناه مشعبا في باب بيان اسباب الشرايع \* الا ان صاحب  
 الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة  
 للكافرين \* وازال الارض ريعها وما يحصل منها جمع نزل وهو الزيادة والفضل \* وذكر  
 في الاسرار ان الخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه  
 الى العشر في حق المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليصير به نوع عبادة تكرمة  
 للمسلمين \* ولذلك اى ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يتبدأ الخراج على المسلم حتى  
 لو اسلم اهل الدار طوعا او قسما الارضى بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم \* وجاز البقاء  
 اى بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج  
 يؤخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما ترددين المؤنة والعقوبة \* لم يجب بالشك اى لم يمكن  
 ايجابه على المسلم ابتداء معنى المؤنة لمعارضه معنى العقوبة اياه \* ولم يبطل به معنى لا يسقط بعد الوجوب  
 بالشك ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط  
 بالشك \* وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر اى وكما قالوا جميعا في الخراج قال محمد في العشر يعنى  
 لا يتبدأ العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو ملك الذي ارضاعه عشرية تبقى عشرية  
 كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالخراج فيكون الكافر اهلاله لانه من اهل  
 تحمل المؤن الا ان في اداء العشر للمؤمن من قربة وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكوة ويقضى به  
 رزق عبيد الله تعالى مثل ما يكون في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا  
 امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين قربة في ادائها كافي النفقات \* ولانا نوجب العشر ونصرفه  
 الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بنى ثلمب \* وهذا بخلاف ابتداء ايجاب العشر لان  
 الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع  
 الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير  
 خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك \* وحاصل مذهبه ان ما صار وظيفة  
 للارض لا تغير بتبدل المالك \* وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان مأخوذا من  
 المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بنى ثلمب وما يمر به الذي على  
 العاشر \* وقال ابو حنيفة رحمه الله يقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن الغاؤه من العشر لان

وكذلك قال محمد  
 رحمه الله في العشر  
 وقال ابو حنيفة  
 رحمه الله تعالى  
 يقلب خراجا  
 وقال ابو يوسف  
 رحمه الله يجب  
 تضعيفه لان الكفر  
 ينافي صفة القربة من  
 كل وجه فلا يبقى  
 العشر لانه قربة من  
 وجه فلها يبقى  
 الخراج وعن محمد  
 رحمه الله روايتان  
 في صرف العشر  
 الباقي على الكافر  
 كانه جعله خراجا  
 في رواية والجواب  
 عنه انه غير مشروع  
 الا بشرط التضعيف  
 لكن التضعيف  
 ضروري فلا يصار  
 اليه مع امكان الاصل  
 وهو الخراج فصار  
 الصحيح ما قاله ابو حنيفة  
 رحمه الله

معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث  
يصرف الى الفقراء فان قال يصرفه الى المقاتلة فهو اداء حق آخر لما تبديل مستحقة لان العشر  
انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان المشروع بعرف بوصفه واذ  
سقط الاول ووجب الآخر كان الخراج به اولى من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف  
الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بل انواب كنفقة دابته وما يجب صرفه  
الى المقاتلة من الجملات عند الحاجة \* ولان استبقاءه بعد الوجوب كاستبقاء الآخرة باعتبار  
التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك \* وقوله لان الكفر ينافي صفة القربة يصلح دليلا  
لكلا القولين يعني لما كان الكفر ينافي القربة من كل وجه لمنافاته حكمها وهو الثواب يجب  
الخراج الذي هو اخذ مؤنة الارض عند ابي حنيفة رحمه الله لتعذر ايجاب الآخر وعند ابي  
يوسف يجب التضعيف الذي هو في حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة بوجه لان التغيير في المصير  
الى التضعيف اقل منه في المصير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي  
التضعيف تغيير الوصف لا غير \* واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه اى لا ينافي ما هو عقوبة  
من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى او معناه ان  
الاسلام ينافي العقوبة من وجهه هو انه سبب في العز والكرامة كما قال تعالى \* والله العزة لرسوله  
والمؤمنين فلا يصلح سببا للعقوبة التي هي ذل وهو ان لا ينافيها من وجهه وهو انه قد شرع في حق  
المسلم الحدود والقصاص وهي عقوبات محضه فيجوز ان يثبت في حقه ما هو مؤنة فيه معنى العقوبة  
واذا كان كذلك قلنا لا يبدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه  
لثاني فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن شروع العشر في حق الكافر ابتداء ببقاءه وعن  
محمد رحمه الله روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه للارض العشرية ففي رواية السير  
يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كمتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي  
رواية ابن سماعه عنده يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق  
العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل  
الذمة \* والجواب يعني لابي حنيفة عما ذكر ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان العشر غير مشروع في  
حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه فهذا ذلك الكلام محمد \* وقوله لكن  
التضعيف الى آخره ذلك الكلام ابي يوسف يعني انه ضروري ثبت على خلاف القياس باجتماع الصحابة  
رضي الله عنهم في قوم باعياهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فانهم لما ابوا  
قبول الجزية والخراج وما اوالوا الى التضعيف وقد كانوا ذوى سعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين  
الفاو كانوا اقربا من ارض الروم قبلوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا على  
المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم لا مكان اخذ الجزية والخراج منهم فلا يصار الى  
التضعيف في حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج ثبت ان الصحيح ما قال ابو حنيفة رحمه  
الله قوله ( واما الحق القائم بنفسه ) اى الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان

واما الحق القائم بنفسه  
فخمس الغنائم والمعادن  
حق ووجب لله تعالى  
ثابتا بنفسه بناء على ان  
الجهاد حقه فصار  
المصاب به له كله لكنه  
تعالى اوجب اربعة  
اخماسه للغنائم منة  
منه فلم يكن حقا لزنا  
ادائه طاعة له بل هو  
حق استبقائه لنفسه  
فتولى السلطان اخذه  
وقسمته ولهذا يجوز ان  
صرف الخمس الى من  
استحق اربعة اخماسه  
بخلاف الطاعات مثل  
الزكوات والصدقات  
فانها لا ترد الى الملاك  
بعد الاخذ منهم ولهذا  
حل الخمس لبني هاشم  
لانه على ما قلنا من  
التحقيق لم يصرف من  
الاسواخ

يكون له سبب يجب باعتباره على العباد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد \* فخمس الغنم والمعادن \* المغنم والغنمية ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اقام به \* وقيل لا ثبات لله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب \* حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الوهية لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته \* فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله عز وجل كما اخبر عن ذلك بقوله جل ذكره \* قل الانفال لله والرسول \* ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر في الله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المؤمنين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص \* لكنه جل جلاله او جب اي اثبت اربعة اجناس المصاب للغنم \* منة منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق على مولاه شيئاً لكنه تعالى اثبتها للغنم جزء \* مجزئ في الدنيا فضلاً منه ورحمة فلم يكن الخمس حقاً لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه \* فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع \* ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوزنا صرف خمس الغنمة الى من استحق اربعة اجناسها من الغنم والى آبائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواحد عند حاجته ايضاً بخلاف ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حوله لان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا اولئك كفارة وهو فقير فلك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلاً لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده \* وذلك لانها ما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما هنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنم كان هو وغيره سواء \* ولهذا اي ولانه ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس لبني هاشم لانه اي خمس الخمس \* على ما قلنا من التحقيق اي اثبتنا انه حق قائم بنفسه لله تعالى لم يصرف من الاوساخ لان المال انما يصير اوساخاً بصيرورة آله لاداء الواجب ومجالات انتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خبيثاً كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثاً طبعاً بانتقال الاوساخ اليه او شرعاً بانتقال الحدث او الآثام اليه وهذا المال لم يؤدبه ووجب في طيباً كما كان فحل لبني هاشم \* بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثاً لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم افضيلتهم قوله (غيرنا) اي لكننا جعلنا النصره علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوى القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وتظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوى القربى فعندنا يسقط بوفات الرسول عليه السلام لانتهاء العلة وهي

غير اننا جعلنا النصره  
علة للاستحقاق لانها  
من الافعال والطاعات  
فكان اولي بالكرامة  
واقبصاراً بالاربعة  
الاخماس فانها بالنصره  
بالاجماع

النصرة بوفاته كما سقط نصيب المؤلفة قلوبهم من الزكوة لانتهاه علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام  
الان عند ابى الحسن الكرخي من مشايخنا سقط هذا السهم بموته في حق الاغنياء منهم دون الفقراء  
وهو مختار القاضي الامام ابو زيد في الاسرار وعند الشيخ ابى جعفر الطحاوي سقط في حق  
الاغنياء والفقراء منهم جميعا وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت لبقاء العلة وهي القرابة فيقسم عندنا  
على ثلاثة اسهم لليتامي والمسكين وابتاء السبيل ويدخل من انصف من ذوى القربى بهذه الصفات  
فيهم عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول عليه السلام ساقط عندنا بوفاته ايضا كسهم ذوى القربى  
\* وعنده يقسم على خمسة اسهم كما كان يقسم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم للامام  
يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوى القربى يقسم بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم وثلاثة  
اسهم لما ذكرناهم قال والذي يدل على ان العلة هي القرابة انه تعالى قال ولذى القربى والمراد قرابة  
الرسول عليه السلام كما فسره اهل التفسير وهي اسم مشتق من القرابة فيكون مأخذا لاشتقاق  
علة الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والساوقة ولانه عليه السلام قال يا بنى هاشم  
ان الله تعالى كرم لكم غسالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس \* سمي حقهم في  
الخمس عوضا عن حرمان الصدقة والعوضية مما ثبت اذا جعتهما علة واحدة لان العوض خلف  
عن العوض فيثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة  
علة لاستحقاق خمس الخمس الذي هو عوض ايضا \* يوضحه ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق  
الكرامة وانما يحصل الكرامة اذا حرما عن الصدقة التي هي مال خيبي واعطوا من مال طيب  
فاما الحرمان من غير تخلفه شيء آخر يكون اهانة لا كرامة وما ذكرتم مؤداه اذا حرمان ثابت من  
غير خلف على اصلكم \* والدليل لنا على ان النصره علة الاستحقاق من النص ما روى ان النبي صلى  
الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم ابن عبد مناف وبنى المطلب بن عبد مناف  
فجاء عثمان بن عفان وهو من بنى عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل بن عبد  
مناف فقالا انا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك  
سواء في النسب فما بالك اعطيتم وحرمتنا فقال \* انهم انزلوا معي هكذا في جاهلية و اسلام \* وشبك  
بين اصابعه فهما سالا عن تخصيص بنى المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنو عبد  
شمس كانوا اقرب اليه من بنى المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانوا اخوي هاشم لاب وام والمطلب  
كان اخا هاشم لآبيه دون امه ثم اعطى رسول الله عليه السلام بنى المطلب ولم يعط بنى نوفل وبنى عبد  
شمس فاشكل عليها فما قلنا هذا سالا فبين النبي عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة والانضمام اليه  
صحبة بالقرابة والصحبة منقطعة بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق \* ولا يقال الكتاب يقتضى  
الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال ما ثبت به بخبر الواحد \* لانا لانسلم انه من الآحاد بل هو خير  
مشهور وعمل به الامة فان سهم ذوى القربى عند من قال ببقائه بعد وفات الرسول عليه السلام مقسوم  
بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب \* ثم اما ان يقال  
ثبت ان النصره علة بهذا الخبر فتضم الى القرابة الثابتة علة بالكتاب وصار ناعلة واحدة

ويضاف الحكم الى آخرهما وجودا كما هو طريق بعض مشايخنا\* او يقال لفظ القربى مطلق فيقيد  
بالنصرة كتقيد الايام في كفارة اليمين بالتابع او هو مجمل فيلتحق الخبر ببيانها كما مر بيانه في الباب  
الاول من البيان ومن المعقول اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوى القربى ثبت لهم بطريق  
الكرامة فتعليق هذه الكرامة بنصرة الرسول عليه السلام على الوجه الذي وجد منهم  
في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصره فعل هو طاعة في الاصل والقراية  
امر ثبت خلقه لاصنع فيه لاحد وتعلق الكرامات بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت خلقه  
\* واعتبار الاربعة الاخاس فانها لم تستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجر او يملكها  
من دخل غازيا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصره وانها تحصل بالاجتماع على قصد القتال  
ثبت ان ما ذكرنا تعليل بوصف ظهر تأثيره في الشرع \* ولا يقال لو كان الحكم متعلقا بالنصرة  
لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كافي الاربعة الاخاس لانهم ليسوا من اهل النصره \*  
لانا نقول المراد من النصره نصره الاجتماع اليه في الشعب والوادي لانصره القتال ومثلها يكون  
من النسوان والولدان واليه اشير في قوله عليه السلام \* انهم لا يفارقوني في جاهلية واسلام \*  
وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم سوء عام بنو هاشم وبنو المطلب بالذب  
عنه فتضارفت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبنو المطلب وكتبوا صحيفة تعاقبوا فيها  
على قطع الرحم من بني هاشم وبنو المطلب وان لا يبصاهروهم ولا يبايعوهم ولا يخاطبواهم حتى  
تسلوا رسول الله عليه السلام اليهم ليقتلوه وعلقوه في الكعبة فلما رأى ابو طالب ذلك دخل  
شعبه الذي كان له باسفل مكة ببني هاشم وبنو المطلب غير ابي لهب فانه دخل في عقد قريش  
فحصنوا بالشعب وبقوا فيه ثلاث سنين مقطوما عنهم الميرة والنقد حتى ضاقت بهم الحال وجعل  
صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلب الله الارضة على الصحيفة فاكثت منها كل ما كان فيها من  
ذكر جور ووقية وتركت ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم  
فذكره لعلمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا بحماس ذوى الاقدار  
من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبوا فيه بالمعروف فقالوا  
مر حبايب نفل ما تجب فعندنا ما يملك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى  
سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور ووقية وتركت ما كان من ذكر الله  
تعالى فان كان صادقا زعمتم عن سوء رأيكم وان كان كاذبا دفعتم اليكم فقتلتموه واستبقيتهم وقلوا  
قد انصفتنا ثم تمالأت جماعة من قريش في نقص شان الصحيفة فلما حضرت ونشرت اذهى  
كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند ذلك سقط في ايديهم وعلوا انهم كانوا ظالمين ثم مزقت  
الصحيفة وخرج الناس من الشعب وآمن بعضهم بعضا \* وفي رواية انهم لما جهدوا جهدا  
شديدا رقى لهم نفر من قريش منهم مطعم بن عدي واطهروا الكراهة لئلا يلهيهم من الضر والبؤس  
فاجتمعوا على نقص تلك الصحيفة الفاظمة الظالمة فقام مطعم الى الصحيفة فوجد الارضة قد  
كتمها الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرح الله تعالى عن بني هاشم وبنو المطلب فخرجوا  
من الشعب فذلك معنى قوله عليه السلام \* انهم لن يزالوا معي في جاهلية واسلام \* فان قيل فاذا هذه



النصرة التي هي العلة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت في الجاهلية والكفر مناف لجميع الطاعات فلا تصلح سبب الكرامة قلنا يجوز ان يكون هذا الفعل منهم مخصوصا بالصيانة عن الفساد بعد الاسلام لنعاقبه بالنبي صلى الله عليه وسلم كما روى ان عليا رضی الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نفعت عمك اباطاب فقال عليه السلام \* كان في طمطام من النار فاخر جته الى ضمخضاح منها \* ولم يكن ذلك التخفيف الا باحسانه الى النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته له ولم يبطل بسبب الكفر \* وكذلك روى ان العذاب يخفف عن ابي لهب ليلة الاثنين بذبحه نسيكه استبشارا بتولد النبي عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال مع الكفر سببا للتخفيف في الآخرة لان يصلح سببا لاستحقاق سهم الغنيمه في الدنيا بعد الاسلام كان اولي قوله (وليكون) عطف على الدليل الاول اى جعلنا النصره علة للاستحقاق دون القرابة لكذا وليكون جعلنا النصره علة صيانة لقرابة الرسول عن اعواض الدنيا اصلا لان درجة قرابته اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شئ من الدنيا واهذا صارت سببا للحرمان عن الزكوة ولم تصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول عليه السلام عنه فثبت ان جعل النصره علة اولي قوله ( ولم يجوز ان يكون النصره و صفاتيم بها القرابة علة) يحتمل ان يكون جوابا عما قال الخصم انا لا اهدر وصف النصره ولكن اجعل القرابة علة كما اقتضاه النص واجعل النصره و صفاتيم بها القرابة علة و يترجح بها على القرابة التي لم يوجد فيها وصف النصره كالعلة في الشاهدو الثماني في النصاب والتأثير في الوصف الملائم فان بهذه الاوصاف تم هذه الاشياء علة لترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بنى هاشم و بنى المطلب دون غيرهم لوجود هذا الوصف في قرابتهم دون قرابة من سواهم \* فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ان يجعل النصره و صفات متشعما للقرابة علة و مرجعها للمامر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح لترجيح والنصره بنفسها تصلح علة للاستحقاق كما في الاربعة الاخماس فلا يصلح و صفاتيم بها القرابة \* لانهاى ولان النصره تخالف جنس القرابة لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصره فعل من جنس الطاعات في الاصل \* و اثرهما مختلف ايضا فان القرابة سبب لايجاب الصلة في مال القريب دون غيره والنصره سبب لايجاب الصلة في مال الغير و اذا كان كذلك لم تصلح النصره و صفات القرابة لترجح القرابة به كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الزوجية او الاخوة و صفاتيم بها القرابة العمومية للاختلاف بخلاف اخوين لاب احدهما اخ لام حيث يصلح الاخوة لام و صفاتيم بها للاخوة لاب لا اتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه \* على انا ان سلمنا ان النصره تصلح مرجحة للقرابة فانما تصلح في حيوة الرسول عليه السلام لا بعد وفاته لقوات هذا الوصف بعد وفاته فكانت القرابة بعد وفات الرسول عليه السلام بمنزلة نصاب لم يبق ثماؤه و بمنزلة شاهد لم يبق عدالته فسارت قرابة بنى نوفل و بنى عبد شمس \* فان قيل اذالم يمكن ان يجعل النصره و صفات القرابة تجعل كل واحدة منهما علة على حدة فان الحكم يجوز ان يكون معللا بعينين \* قلنا لا يجوز ذلك لان القرابة بانفرادها لا تصلح علة بالاجماع فان بنى نوفل و بنى عبد شمس لا يستحقون شيئا و اذالم تصلح القرابة علة ولم يصلح النصره و صفاتها كانت العلة هي النصره لا غير كما بينا \* و يحتمل ان يكون رد الماذهب اليه

فما قرابة النبي عليه السلام فخلقته وتكون لها صيانة عن اعواض الدنيا ولم يجوز ان يكون النصره و صفاتيم بها القرابة علة ماسبق في باب الترجيح ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح لترجيح ولانها تخالف جنس القرابة فلم يصلح و صفاتها

بعض مشايخنا ان الله تعالى علق الاستحقاق بالقربى وحققتها القرابة وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلية ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للآخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصر بعد وفات الرسول عليه السلام فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين في حق بنى نوفل وبنى عبد شمس في حيوته لم يثبت الاستحقاق فبنو هاشم وبنو المطلب بعد وفاته بمنزلة بنى نوفل وبنى عبد شمس في حيوته \* فقال لما صلحت النصره علة بنفسها لما يذنا لا يصلح قرينة للقرابة متممة لكونها علة لما سبق ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابعا لعلية اخرى فلان لا يصلح جزء العلة اولى كان لان في جزء العلة ابطال كونه علة وليس في الترجيح به ذلك \* والوجه الاول اظهر لان قوله ولا يباين مخالف جنس القرابة فلم يصلح و صفا لا يلايم هذا الوجه \* واما تمسك الخصم بخبر التعويض لان حرمة الصدقة على بنى هاشم لكرامتهم واما يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره بالتعويض ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي ان يستحق من يستحق الصدقة ولو لا قرابة الرسول عليه السلام وهم الفقراء دون الاغنياء لكان ينبغي ان لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة في حقهم ففرقنا انه عليه السلام لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة واما ارادته تطيب قلوبهم بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامة فقد اعطاكم ما لا آخر اطيب منه الا انه عليه السلام تعويضه بما يجازا باعتبار الصلوة فقد ذهب مال و حضر آخر كما سمي بيع الحربى بما يحكم الصلوة على ان عند بعض مشايخنا الاستحقاق في حق من ثبت التعويض في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف في الاغنياء \* وبعضهم يقول ان حديث التعويض يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة ولو لا القرابة واستحقاقهم للصدقة ولو لا القرابة كان على وجه جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم فكذلك هذا السهم ونحن نجوز صرف بعض الخمس اليهم وانما نكر وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة فثبت انه لا متمسك للخصم في حديث التعويض \* وقد ذكر في الاسرار ان محمد اراده الله اخرج باجاع الصحابة فان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي رضوا الله عنهم قسموا الخمس على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وبنو السبيل ولا معدل عن اجاع الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك والله اعلم قوله (وعلى هذا مسائل اصحابنا) اى على ان الغنائم حق الله تعالى على الخلوص لا يتناها على الجهاد الذى هو خالص حقه بنيت مسائل اصحابنا في ان الغنيمه تملك عند تمام الجهاد حكمه يعنى بيتنى على ما ذكرنا ان الغنيمه تملك عند تمام الجهاد حكمه وذلك بالاحراز بدار الاسلام \* وبيتنى على ان الغنيمه تملك بكذا مسائل اصحابنا فكانت المسائل مبنيه على الاصل الاول بواسطة الاصل الثانى \* وحاصله ان الملك فى الغنائم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعند الشافعى رحمه الله يتم بنفس الاخذ اذا استقرت الهزيمة \* وما يبتنى عليه ان قسمة الغنائم فى دار الحرب لا تجوز عندنا خلافا له \* وان واحدا من الغنائم لو مات بعد استقرار الهزيمة قبل الاحراز بدار الاسلام بورت نصيبه عندنا خلافا له \* وان المدد اذا حق الجيش قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الهزيمة شاركهم فى الغنائم عندنا خلافا له \* وان الامام اذا نقل جارى يقاتل يحمل

وعلى مسائل اصحابنا  
رحمهم الله في ان  
الغنيمه تملك عند تمام  
الجهاد حكما لا بالخذ  
مقصودا وبيتنى عليه  
مسائل لا تحصى

للمقل له ان يطأها مالم يحرزها بدار الاسلام عند ابي حنيفة و ابي يوسف خلافا لمحمد والشافعي  
 رحيم الله \* وهو معنى قوله و يدتني عليه مسائل لا تحصى اى كثيرة \* هو يقول الاستيلاء سبب  
 الملك في المال المباح بلا خلاف و انعاصم مفقود في اموالهم و قد سلطنا الشرع على تملك ما في ايديهم  
 فكانت على الاباحة و قد تم الاستيلاء بكون المحل في يد المسلمين حسا و عيانا و كونهم في دارهم  
 لا يمنع كون الشيء في يد المستولى المتصرف فيه حسا و حقيقة \* والذي يدل عليه انا حكمنا بزوال  
 ملكهم عن الغنائم متى لم تمنع الدار زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء \* و انا نقول تملك الغنائم  
 ليس من جنس تملك المباحات فانا اجمعنا على وجوب الخمس و ثبوت المساواة بين المباشر و الردء  
 في الاستحقاق فلا بد من التعرف عن سيده \* فنقول باعتبار اصل الوضع و يجب ان يكون فعل  
 الجهاد واقعا لله تعالى من غير ان يكون سببا لملك مال لانه يتردد حينئذ بين ان يكون قرينة واقعة  
 لله تعالى و بين ان يكون سببا لملك المال كالبيع فيتحقق في الفعل معنى الشركة و ذلك لا يجوز  
 فيجب تجريد الفعل لله تعالى فيكون مشروعا للقهر الكفار و اعلاء الدين و اخذ الاموال و الاتزاع  
 من ايديهم و وقع لله تعالى على سبيل القهر لاعدائه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اجناس الغنيمة  
 جزأ مجالا للمجاهد فكان الجهاد سبب استحقاق الغنيمة من حيث الجزاء و الثواب لا باعتبار  
 الاستيلاء على ما قال تعالى فانهم الله ثواب الدنيا و المراد به الغنائم و فعل الجهاد لا يتم الا بقهر جميع  
 اهل الدار لانهم اتصبوا للذبح عما يعتقدون فصاروا كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من  
 اتصال القهر بالكل باقصى ما يتصور و معنى القهر لا يتحقق الا اذا لزم بحيث عجزوا عن دفعه  
 و مقامته ثم اخذ المال و ان وقع منا على سبيل المغالبة لكن ماداموا يقدر و على الانتقام منا لم يلزم  
 ذلك فلا يتحقق معنى القهر و متى وجد الاحراز بدار الاسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزم القهر  
 في حق الكل فتم الجهاد باقصى ما يمكن فيستحقه جزاء عليه \* فهذا بيان بناء هذا الاصل و هو ان  
 الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ما تقدم فتبين بهذا ان الملك في الغنائم ثبت على سبيل الجزاء  
 على الجهاد و ان الاستيلاء على المال و اخذه عمل لله عز و جل فمرف به و وجه التشبيه في المسائل  
 و عرف ان الكلام في وقوع الاستيلاء تاما و غير تام مستغنى عنه \* و قوله انا حكمنا بزوال ملكهم  
 قلنا نحن انما ثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشيء في تصرفهم حقيقة فاما في التحقيق فلا ملك لهم  
 لانهم ارقاؤ بمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف من اصلنا كذا ذكر الشيخ ابو الفضل في اشارات  
 الاسرار قوله ( و اما الزوايد ) و هي القسم الثالث من اقسام العبادات \* فنوافل العبادات كلها و سننها  
 و ادائها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للقرائن زيادة عليها فلم تكن مقصودة \* و اما  
 العقوبات الكاملة اى المحضة التامة في كونها عقوبة فمثل الحد و نحو حد الزنا و حد السرقة و حد  
 الشرب لانها وجبت بجنابيات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقضى كل واحدة منها ان يكون لها  
 عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخلوص \* و عن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها  
 يتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه \* و اما القاصرة اى العقوبات القاصرة فنسبها اجزئية \* فراقين  
 ما هو كامل و قاصر \* و الجزاء يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى \* جزاء بما كسبوا و على

و اما الزوايد فالتوافل  
 كلها و السنن و الاداب  
 و اما العقوبات  
 الكاملة فمثل الحدود  
 و اما القاصرة فنسبها  
 اجزئية

ما هو مثوبة كافي قوله تعالى \* فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون \* فلقصور  
 معنى العقوبة سميت اجزئة اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها \* وقد بينا ان المراد  
 بالجمع الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال \* ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل  
 ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة هذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته  
 ولا يحتاج الى حمله على الواحد \* مثل حرمان الارث خبر مبتدأ محذوف اي هي مثل حرمان  
 الارث ولو قيل واما القاصرة ونسبها اجزئة فمثل حرمان الارث لكان احسن ووافق لما تقدم  
 واكثر مطابقة للقصور ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر  
 فانه غرم لحق القاتل بجنائته وفي الغرم معنى العقوبة ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب  
 ان وقع التعدي عليه لا تعيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدي عليه فثبت انه  
 وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله  
 تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود  
 وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة \* ولذلك  
 اي ولو كان الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عبدا او خطأ لا يحرم عن  
 الميراث عندنا \* وقال الشافعي رحمه الله تعالى يحرم لانه حكم متعلق بالقتل بقوله عليه السلام  
 \* لا ميراث لقاتل \* والصبي مثل البالغ في الاحكام المتعلقة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل  
 انه يثبت في حق الخطأ والخطأ ينفي العقوبة كالصبي واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبي  
 وان عقل ومعنى العقوبة فيه في غير هذا الموضع \* ولئن سلمنا لزوم معنى العقوبة فيه فالصبا لا ينافي  
 العقوبة المالية كالتخراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص \* ونحن نقول الحرمان  
 عقوبة تثبت جزاء على ارتكاب القتل المحظور في نفسه فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء  
 الشرب والزنا \* وذلك لان ما يثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظر الاحتمال  
 والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلا  
 يمكن تعليق الجزاء به \* بخلاف الخطأ اذا كان بالعمارة او الاقل لانه مخاطب اذا خطأ جازم المؤاخذه لانه  
 لا تقع الاعن تقصير منه مكان الخطاب متوجها عليه في التثبيت فيه والغرم كما اخبر الله تعالى في قوله  
 تعالى \* ربنا اتواخذنا ان نسينا او اخطانا \* غير انه تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا  
 منه ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم فعلق به الدية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر  
 وهو الحرمان للتقصير في التثبيت كما تعلق به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص  
 لعذر الخطأ فاما الصبا فينافي الخطاب اصلا لقصور الاله فلا يوصف فعلا  
 الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة والناقصة \*  
 ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا تعاقب على الردة  
 لان الحرمان ليس بجزء الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم عن ميراث ابيه  
 الكافر وهو تبديل امور به ولو كان جزاء لم يثبت بالحلال فعرف ان الحرمان بسبب آخر تحت  
 اختلاف الدينين وهو انقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كاتقطاعها بالرق كذا في الاسرار

مثل حرمان الميراث  
 بالقتل ولذلك لا يثبت  
 في حق الصبي لانه لا  
 يوصف بالتقصير  
 بخلاف الخطأ  
 البالغ لانه مقصر  
 فلزمه الجزاء القاصر  
 ولم يلزمه الكامل  
 والصبي غير مقصر  
 فلم يلزمه القاصر  
 ولا الكامل

\* وذهبت جماعة من اهل المدينة والاوزاعى الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخاطى الا في الدية  
وكذا نقل عن علي رضي الله عنه وعند عثمان البستي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث  
شرع عقوبة على قصده استعجال الميراث قبل آوانه وذلك لا يتحقق من الخطى فانه قصد قتل  
الصيد لا قتل مورثه كما لا يتحقق من الصبي والمجنون الا ان الميراث من الدية لانها تجب عليه وتحمّل  
عنده العاقلة فلو ورثاه منها لكانت او جنة الدية عليه وهو فاسد لكن الجواب ما ذكرنا انه  
جزاء القتل المحذور والقتل من الخطى مع ان الخطاء عذر شرعا محذور ولهذا تعلق به الكفارة  
وهي ستارة للذنب فلما جاز مع كون الخطاء عذرا ان يؤخذ بالكفارة جاز ان يؤخذ بحرمان  
الميراث وقد تأيد ما ذكرنا من اثار الصحابة فانه روى ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطأ  
فقتلها ففرمه علي رضي الله عنه الدية ونفاه من الميراث وقال للقاتل انما حظك من ميراثها  
الحجر \* وروى ان رجلا قتل اخاه خطأ فمثل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فلم يجعل له  
ميراثا \* وروى ان عرفة المدلجى قذف ابنه بالسيف فاصاب رجله بغير قصده ومات  
ففرمه عمر رضي الله عنه الدية مغلظة ونفاه من ميراثه وجعل ميراثه لامه واخيه  
ولم يتقل عن احد منهم خلاف ذلك يحل محل الاجاع قوله (وحافر البئر) يعني اذا حصل  
القتل بمباشرة الشرط او بطريق التسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او  
وضع حجرا على قارعة الطريق فمات به مورثه او اخرج ظلة او جناح فسقط على مورثه فقتله  
او قاده فموت مورثه فمات او شهد على مورثه بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان  
عندنا \* وعند الشافعي رحمه الله يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل خطأ ولهذا وجبت فيه الدية  
وهي متعلقة بالقتل بغير حق \* وقلنا الحرمان ثبت عقوبة على مباشرة القتل المحذور فانه  
عليه السلام قال \* لا ميراث لقاتل \* بعد صاحب البقرة رتب الحكم على القتل وهذا ليس بقتل بل  
هو مباشرة شرط القتل او تسبب اليه فلا يستقيم اثبات ما شرع عقوبة في القتل فيما دونه بالقياس  
\* فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء انما هي بدل المحل وتلف المحل بالمباشرة والتسبب على نمط  
واحد فلا يمنع وجوبها بالتسبب اما فعل المسبب فليس كفعل المباشر فلا يجازى بما يجازى به  
المباشر الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم \* ثم قيل حد المباشرة ان  
يتصل فعل الانسان بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه او ضربه فمات وحد التسبب ان يتصل  
اثر فعله بغيره لا حقيقة فعلة فيتلصق به كافي حفر البئر فان المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق فانه  
تلف به لا حقيقة فان حقيقة اتصلت بالمكان لا بالواقع \* فلا يجب اى جزاء المباشرة وهو الحرمان  
\* على صاحب الشرط كحافر البئر \* ولا على صاحب السبب ايضا كالباقين الا ان الشيخ لم يذكر  
صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط اتساوا بهما في الحكم قوله (والحقوق  
الدائرة) يعني بين العبادات والعقوبة هي الكفارات \* فيها معنى العبادات في الاداء يعني انها تبدأ  
بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة فكان في ادائها معنى العبادات \* ويجوز ان يكون معناه  
اداءها يجب بطريق العبادات فانها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير

وحافر البئر ووضع  
الحجر والقائد والسائق  
والشاهد اذا رجع لم  
يلزمهم الحرمان لانه  
جزاء المباشرة فلا  
يجب على صاحب  
الشرط ابداء القصاص  
والحقوق الدائرة  
هي الكفارة فيها  
معنى العبادات في الاداء  
وفيهامعنى العقوبة  
حتى لم يجب مبتدأة

ان تستوفى منه خبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الخبر فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تأدى بما هو محض العبادة \* وفيها معنى العقوبة فانها لم تجب الاجزئة على افعال توجد من العبادات لذلك سميت كفارات لانها استارات للذنوب ولم تجب مبتدأة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحذور الذي يستحق المأثم به \* وجهه العبادة فيها اي في الكفارات ظالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمحمصة واصابته او الى حلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبية لا تمنع وجوبها بسبب العذر اذا المذنب لا يستحق العقوبة \* وكذلك كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المذنبين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك \* بوضع ما ذكرنا انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا سلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة ففرقنا ان جهة العبادة فيها راجحة \* ويجوز ان تكون جهة العقوبة فيها راجحة عند الشافعي حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد بقوله عندنا \* وهي مع ذلك اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبية جزاء الفعل يعني جهة العقوبة مع كونها مغلوبة فيها معتبرة غير مهذرة ايضا \* حتى راعينا فيه اي في ايجابها صفة الفعل الذي وجبت هي جزاء عليه من كونه دأرا بين الخطر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ فلم تجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس خلو فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سببها هو عبادة \* وقلنا لا تجب يعني كفارة القتل \* على المسبب الذي قلنا وهو حافر البئر وواضع الحجر ومن معناه \* ولا على الصبي لانها من الاجزئة فتقتضى مباشرة فعل فيه معنى الخطر والفعل لم يوجد من المسبب اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالخطر لما ذكرنا انه يثبت بالخطاب وهو معدوم في حق الصبي \* والشافعي رحمه الله جعلها اي كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فاذا روجوب الكفارة على وجوب الدية او القصاص وذلك لان في المحل حقين حق الله تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد فيجبر حق الله تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فقال \* ومن قتل مؤمنا خطأ فحري ر رقبة \* مؤمنة ودية مسلمة الى اهله \* وهو كالصيد المملوك في الحرم اذا قتل تجب قيمته لانه جبر الحقه وقيمة اخرى لحرمته الحرم واذا كان كذلك لا يفرق الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبب او المباشرة وتجب على الصبي والمجنون كالدية \* ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الأثر رحمه الله حيث قال وعند الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان في كل موضع وجبت فيه كفارة حقا ثابتا لصاحب الشرع يفوت مباشرة فعل يضاده فكان وجوب الكفارة ضمنا لذلك الحق الفائق كان وجوب سجدتي السهو ضمان لنقصان تمكن في حقه في الصلوة

وجه العبادة فيها ظالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم تجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشئ من الاباحة وقلنا لا يجب على المسبب الذي قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزية والشافعي جعلها ضمان المتلف وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم يجب على الكافر

\* وذلك اى جعلها ضمنان المتلف غلط في حقوق الله تعالى لان تقويت حق الله تعالى ماوجب الضمان على سبيل الجبر اذ القصد لا يمكن في حقوقه من حيث يستدعى جبر الاله تعالى منزه عن ان يلحقه جبر ان يقع الحاجة الى جبره لكن تقويت حقه بوجوب ضمانا هو جزاء فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل \* ولهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام بخلاف الذب فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت ذب واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كافي صيد الحرم \* وكذلك الكفارات اى ومثل كفارة القتل سائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة \* ولهذا اى ولو جحان معنى العبادة فيها لم يجب شئ منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه \* وهذا لم يصح ظهار الذمى عندنا لانه لما يمكن اهلا لكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لو صح ظهاره وهو خلاف مشروع الظهار قوله (ما خلا كفارة الفطر) يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبية وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يعنى جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة على جهة العبادة وبيان ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو السيئات على ما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات \* وهى باثرها صالحة للزجر فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة ودفعها للمشفقة ثم تأمل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة على وجهه ولو امتنع عن ادايتها يرتن بالنار الا ان يفضل عليه بالعفو لاشك انه ينزجر عند اشد الاتزجار فكانت باثرها صالحة ان تكون زاجرة كالعقوبات المعجلة وهذه عبادة تحتاج تقويتها الى الزجر لان تقويتها يتحقق على وجه ليس في وسع النفوس استدرا كهو دعوة الطبيعة الى الجناية عليها بالافطار امر لا يخفى على احد فيحتاج في صيانتها الى الزجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر ففرقنا انها شرعت زاجرة عن الافطار كما شرعت ما حية للمجرمة فكانت بوجودها مكفرة للذنب ما حية له ووجوبها والخوف عن لزمه وها زاجرة وقد تدرج معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها لم تحق بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل بل يجب في موضع يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل كالعود في باب الظهار او يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط لكن حلف لا يكلم اباه وشرع الزجر فيما يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يلبق بالحكمة \* وكذا تعلق الكفارة بما يتعدن الاتزجار عنه وهو الخطأ في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود ففرقنا ان في سائر المواضع معنى العبادة الذى يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وقيامن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع \* يزيد بما ذكرنا ايضا حان عند عدم الحاجة الى الزجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كافي ابتلاع الحصة او النواة والافطار في غير الشهر فان المأثم وان اختلف ليس بمعدوم وما شرع ما حيا لنوع اثم سبق مشروعا لمحو مادونه وان قل في نفسه كالحائض فيما يجب عليه الخنث وكذا جانب الزجر اهرم من جانب التكفير فان

ما خلا كفارة الفطر  
فانها عقوبة وجوبا  
وعبادة اداء حتى  
سقط بالشبهة على مثال  
الحدود

التكفير يحصل بالتوبة اذ هي ماحية لكل ذنب ولا شيء يقوم مقام الكفارة في حق الزجر مع ان الحاجة الى الزجر امس لانه يمنع من تقويت ما لا استدر الكله البتة فاما الكفارة فتكفر ما لو لم تكن هي لكفر بالتوبة والندم او بعفو الله تعالى عنه بفضله او بشفاعته الاخير من عبادة ثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيهما اجمع وانه هو المقصود المعظم دون العبادة والتكفير \* فبين بما ذكرنا ان معنى قول الشيخ فلنما عقوبة وجوبها وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدوا وان كانت عبادة من حيث الاداء \* حتى سقط يعني هذا الواجب بالشبهة على مثال الحد وبخلاف سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيما تبع ليس بمقصود فان قيل لان سلم ان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجع بل هي عبادة محضة وركنهما الاعتاق والصيام والاطعام كما في سائر الكفارات وكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له تلمزه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقط ههنا لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة الحالة ثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوزني بجاريته التي هي اخته من الرضاع يسقط الحد لان الوطء وان كان حراما لقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما لم يسقط عرفنا انها لا تسقط بالشبهة فلنا قد افنا الدليل على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبيننا انها تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع \* وما ذكرنا من الافطار بجماع الاهل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير سديدة لان المعبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة فيما هو محل الجنابة وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب خرا مملوك له لا يصير ذلك شبهة تؤثر في سقوط القصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر في اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف وطء الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في الزنا محل الجنابة منافع البضع والملك ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقط للحد قوله ( وقلنا يسقط ) اي هذه الكفارة باعتبار الحيض والمرض اذا جامع الصائم الصائمة في نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة فحاضت المرأة ومرض الرجل مرضا يسبح الاطار في آخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا \* وقال ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي وجب الكفارة على المرأة لا تسقط لان السبب الموجب للكفارة وهو الجنابة الكاملة على الصوم قد تم فوجب الكفارة دينا ووجود العذر بعد الفطر لا يمتثل معنى الجنابة فيبقى حكم الجنابة على ما كان كالوافطر ثم سافر وكالوزني بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار \* ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه \* وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهات والمرض في آخر النهار يزيل استحقات الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقات لا يتجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض بعدم الصوم من اوله وان وجد في آخره لانه مما لا يتجزأ في اليوم الكفارة لا تجب الا بالفطر في صوم مستحق وقد تحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او ما ينافي

وقلنا تسقط باعتبار الحيض والمرض وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا عترض الفطر على السفر



صفة الاستحقاق منه فتمكن شبهة منافاة الاستحقاق في اوله \* بخلاف ما اذا سافر في آخر النهار لان السفر لا يزال الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا يتمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في اوله \* ولان السفر فعله والكفارة تجب حقا لله تعالى فلا تسقط بفعل العبد باختياره \* بخلاف المرض والحيض فانهما ما ويا ن لا صنع للعبد فيهما فاذا كانا من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بهما الكفارة حتى لو اكره السلطان على السفر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لانه لا صنع له \* وفي ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق \* وتسقط بالسفر الحادث \* اذا اصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له الاطفار في ذلك اليوم بالاتفاق فان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تلزمه لان هذا خروج لا يبيح له الاطفار فلا يصير شبهة في اسقاط الكفارة كالخروج الى مادون السفر \* وانا نقول السفر مبيح في نفسه للاطفار بالنص الا اننا لم نعمل به لدليل آخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم وانه مما لا يتجزأ ثبوته فكان العمل بما وجبه اولى من العمل بما يسقطه احتياطيا فبقي السفر المبيح في نفسه مؤثرا في ايراث الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى مادون السفر لانه غير مبيح في نفسه فلا يورث شبهة كما بينا قوله ( وتسقط بشبهة القضاء ) الى آخره اذا رآى هلال رمضان وحده والسماء مصحبة او متعينة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه ان يصوم الاعلى قول الحسن بن حي وعثمان البتي عملا بظاهر قوله عليه السلام \* صومكم يوم تصومون \* وهذا ليس يوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد \* وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام \* صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته \* وانه قدر اى الهلال حقيقة فلزمه الصوم ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزومه الصوم قبل ان ترد شهادته فكذلك بعده \* فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا افطر بالجماع \* فان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة لاختلاف الطريق في المسئلة على ما بين \* احتج الشافعي رحمه الله بان العلم يكون هذا اليوم من رمضان حصل قطع الوجود دليله وهو الرؤية حقيقة اذ لا دليل فوق العيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء آثما بالترك فتكامل بالافطار فيه معنى الجناية ولم يصير جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محمله ولا يؤثر في يقينه \* الا ترى ان جاعة لوشربوا الخمر على مائة وعلم به البعض دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زفت الى رجل غير امراته فوطئها هو يعلم انها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصير جهل غيره شبهة في حقه فكذلك ههنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات كما بينا \* والدليل على تحقق الشبهة شيان اشار اليهما الشيخ في الكتاب \* احدهما القضاء فان القاضي لما قضى برده شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الكذب او الغلط فان تفرده بالرؤية مع استواء الكل في النظر والمنظر يوجب ذلك اورث ذلك شبهة في رؤيته لان ذلك قضاء بانه كاذب او غلط وان هذا

ويسقط بشبهة القضاء  
وظاهر السنة فيمن  
ابصر هلال رمضان  
وحده

اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا حقا ظاهرا وباطنا لكان نافذا ظاهرا  
 يورث شبهة اباحة فسقط به الكفارة \* فان قيل لان نسلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات  
 وهي بما يقضى فيه ولا يقضى به ولو افناه هفت ان هذا اليوم من شعبان لم تصرفوا به شبهة في سقوط  
 الكفارة عنه كذا هذا \* والدليل عليه ان القاضى لا يقضى بشئ بل يمنع من قبول الشهادة  
 ومن القضاء بها والامتناع من القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء \* ولئن سلمنا  
 انه قضاء فلان نسلم انه يصير شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضى مخطئ في قضاؤه وان  
 قضاء باطل كما اذارجع واحد من شهودنا بعد ما رجم المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء  
 القاضى يكون الرجل رايا قائم ولم يصير شبهة في درأ الحد عنه لان في زعمه ان قضاء باطل \* قلنا  
 هذا مما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند القاضى صدق الشاهد بان كانت السماء متفيمية فشهد  
 وحده او جاء من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضى بشهادته و يصير اليوم من رمضان  
 في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار وتحل آجال الديون وينزل  
 الطلاق والعناق المعلقان بمجيء رمضان فان اتهمه ترد شهادته ويبقى اليوم من شعبان فثبت انه  
 مما يدخل تحت القضاء \* وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضى  
 من قبول الشهادة لتهمة دخلت في الشهادة قضاء يرد الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضى  
 شهادته فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانها لما ردت مرة كان ذلك قضاء بطلانها كذا ههنا \*  
 وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجج الشرع لان القاضى  
 نائب الشرع فيما يقضى ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فكان بمنزلة سائر حججه فيصلح شبهة وان لم يكن  
 معمولا به \* وزعمه انه خطأ لا يخرج منه ان يكون شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل  
 فقضى القاضى به فقبلة الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص  
 على الولي عند الشبهة الثانية بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر او جيب الشرع العمل به فوجب  
 الشبهة في حق الولي وان كان عنده انه مخطئ يقين \* فاما في مسألة الرجوع فلم يجعل القضاء  
 شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت  
 والقضاء مبنى عليها والقضاء المفسوخ لا يصلح شبهة كمن اشترى جارية ثم فاسخ البيع ثم زنى بها محمدا  
 ولا يصير البيع السابق شبهة وههنا لم ينفسخ القضاء لان دليبه وهو التفرد بالرؤية قائم فيصلح شبهة \*  
 الا ترى ان في مسألة الرجوع لو قذف رجل آخر لا يحد لان الرجوع لا يصدق على غيره فيكون  
 القضاء باقيا في حق غيره بقاء الشهادة فيصير قاذف زان فلا يحد \* فعلى هذا الطريق لو افطر قبل  
 الرفع الى القاضى بحب الكفارة و ذكر في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ولو لم  
 يشهد عند القاضى فافطر ان كان يعلم ان القاضى يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم  
 انه لا يقبل شهادته لا تلزمه الكفارة \* والثاني ظاهر السنة وهي قوله عليه السلام \* صومكم يوم  
 تصومون فيه وفطرتم يوم تفطرون \* اى وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جميعا فظاهره  
 يقضى ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله

عليه اسلام صومو الرويته وانه قدر اى اى الهلال فيقتضى ان يلزمه الصوم فعملنا بموجب هذا  
 الخبر و اوجبا عليه الصوم احتياطا وبقى ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة لانها بما احتمال  
 لدرته كما بقى قوله عليه السلام \* انت وما لك لا يك \* شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطنه جارية ابنه  
 وسرقته ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام \* الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين \*  
 وانما لم يصرد ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن الاب اذ انى بانته لان النفس حرة ليست  
 بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتملك لعدم قبول المحل ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا  
 يوجب شبهة الاباحة \* واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده فليس باعتبار ان  
 هذا الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص لان الابن يحرم عليه ان  
 يتعرض لايه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاتفاه واعدامه  
 الا ترى انه لو قتل الاب انسانا وجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص سقط لافلنا \*  
 ولم يصرد هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* ولا بقوله عليه السلام  
 \* صوموا رويته \* لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب الصوم بما  
 محتاط فيه فعند قيام المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالذليل المسقط للكفارة  
 احتياطا ايضا لان هذه الكفارة محتاط في درتها \* واما قوله تعالى \* فاقتلوا المشركين \* فلم يصرد شبهة  
 مسقطه للقصاص عن قتل مشركا ذميا مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة  
 قد انتهت باعطاء الجزية وانتسخت فلم يتبق اصلا وهما بخلافه \* ولان المشرك صار مجازا  
 للمحارب كما انه قيل اقتلوا الحاربين واللفظ متى صار مجازا الميبق حقيقة اصلا ولا ورث شبهة في  
 محل الحقيقة لانه اتقل عن محاه يقين حيث صار مجازا اولو بقى في محله لما اتقلت مجازا وهذا  
 الطريق يوجب التسوية بينما اذا افطر بعد القضاء وقبله \* فان قيل قوله عليه السلام \* صومكم يوم  
 تصومون \* متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت  
 فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه \* والدليل عليه انه مروى بنصب الميم  
 من يوم على الظرف واليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم دون الوقت و اذا كان الخبر بيان الوجود  
 الصوم لا للوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث الاخر فلا يصلح شبهة \* قلنا حله  
 عليه يؤدى الى الغاء كلام صاحب الشرع واخلائه عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن  
 العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يليق بعامل ان يقول ذهابك عن البلدة يوم تذهب  
 واتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل الزمان فارق جميع اجناس الاسماء في صحة اضافته الى  
 الافعال و امتناع اضافة غيره الى الافعال \* غير انه ان اضيف الى الفعل الماضي فاختار الجمهور من  
 اهل النحو ان يبنى على الفتحه ويخرج عن كونه معربا بالاتحاد بما ليس بمعرب في نفسه اذ بين المضاف  
 والمضاف اليه نوع اتحاد \* وان اضيف الى المستقبل فالتكلم بالخيار ان شاء امر به لكون ما اضيف  
 اليه معربا في نفسه وان شاء بناه لاتحاده بالفعل والاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا تاء كدت المشابهة فلان يبنى  
 عند اتحاد به اولى \* هذا التحبير ظاهر للتكلم وان كانت العرب تؤثر الاعراب لذي الاضافة الى

المستقبل على البناء وتؤثر البناء على الاعراب لذي الاضافة الى الماضي على ما روى الفراء عن الكسائي عن العرب ولكن البناء في الاول جائز بلا خلاف والاعراب في الثاني عند الكسائي \* ففما نحن فيه ان كانت الرواية بالنصب فوردت على طريق البناء لان الميم انتصبت لتكون اليوم ظرفا \* تحقق ما ذكرنا ان الاجماع ينعقد على ان صوم هذا اليوم مجتهد فيه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يضلل واو كان الحديث بيانا لوجود الصوم لالوقت الوجوب بقى الصوم بقضية قوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* فرضا و لضلل جاحده ولم يضلل دل ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته \* وهذا ميل منه الى مذهب الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين انما يبني الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبني فاما اذا كان معربا فلا يبني الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بعامل مضمر هو خبر المبتدأ والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا وقوله لشبهة في الرؤية متعلق بشبهة القضاء يعني لما قضى القاضي بردها توجب ذلك شبهة في رؤيته وهي احتمال انه اخطأ في الرؤية وهو في الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه رأى الهلال حقيقة وثبت في حقه ان هذا اليوم من رمضان فظن القاضي في رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يؤثر في حقه كما في مسئلتى الحجر والزفاف مع ان الكفارة امر بينه وبين ربه تلزمه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيعتبر ما عنده لا ما عند غيره فلا يصير القضاء شبهة \* فقال بالقضاء يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرقى وعدم رؤية سائر الناس توجب شبهة التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل اصلا وقد وقعت هذه الحادثة في زمن عمر رضى الله عنه وظهر من بعدانه كان تخيلا من الذى زعم انه رأى ولهذا اذا شكك يشكك والانسان لا يشكك فيما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة وقد تعذر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضي شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة فتؤثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسئلتى الحجر والزفاف لان العلم فيهما غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف البعض الحجر ولا يعرفها البعض لعدم التجزئة وان يعرف الرجل امرأته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والممارسة فلا يؤثر جهل الغير في علمه فلما ههنا فالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خلافا في الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة في سقوط الكفارة وقوله خلافا للشافعي يتصل بقوله ما خلا كفارة الفطر \* فانها عقوبة وجوبا اى معنى العقوبة فيها راجح حتى سقطت بالشبهة خلافا للشافعي رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات في انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان ماتلف من حق الله تعالى بجنايته \* الا انا اى لكننا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول فان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله \* من افطر في رمضان متمدا فعليه ما على المظاهر \* قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرفنا ان

لشبهة في الرؤية خلافا  
لشافعي فانه الحقها  
بسائر الكفارات الا  
انا اثبتنا ما قلنا استدلالا  
بقول النبي عليه السلام  
من افطر في رمضان  
تممدا فعليه ما على  
المظاهر والاجماع  
على انها لا تجب على  
الخطأ ولا نوجدنا  
الصوم حقا لله تعالى  
خالصا تدعو الطباع  
الى الجناية عليه

وجوبها يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذا الجنابة الكاملة تقتضي ان يكون  
الجزء الواجب عليها عقوبة \* وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اتفقوا على انها تسقط بعذر  
الاشتباه على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط لايجاب الكفارة كما في القتل لايجاب القود وانها  
ملحقة بالعقوبات \* وكان الشيوخ رحمه الله اريد بالخاطيء في قوله ولا جاعهم على انها لا تجب على  
الخاطيء الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطيء في  
هذا الظن فيصح الاستدلال فالواراد به الخاطيء الذي سبق الماء او الطعام حلقه في المضمضة  
او المضغ للصبي من غير قصد فلا يخلوا الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به  
الصوم ولا يتصور وجوب الكفارة ليمتنع بسبب الخطاء \* الا ترى ان صومه لو فسد بان اكل  
او شرب عمد لا تجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم  
الفساد لا للخطاء لا يتم الا التزام بهذا الاستدلال على الخصم الاعلى الوجه الاول \* وكذا المعقول  
يدل عليه فاننا وجدنا الصوم حقا خالصا لله تعالى تدعو الطباع الجنابة عليه وقد ظهر في الشرع اثر  
صيانة هذا الحق على العباد بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما طرأ عليها واثر فيها بالاعدام وجعل  
الركن المعلوم موجودا في حق التائب والمغتمى عليه فاستدعي زاجرا يمنع المكلف عن الجنابة عليه  
ويبقى هو مصونابه عن الابطال والكفارة تصلح زاجرة فزجرنا انها شرعت بطريق الزجر  
والعقوبة \* وكان ينبغي ان يكون الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجنابة معصية  
خالصة كالجنابات الموجبة للحدود لكن الصوم للمسلم حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت  
الجنابة اذا الجنابة عليه بالافطار لا يتصور بعد التمام \* صار اي التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه  
جنابة فيمكن باعتبار القصور شبهة اباحة فيه فتعذر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة \*  
فاجنبنا اي الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة \* وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى  
العبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود  
لان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو ما مور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم  
نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة اصلا فعلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب  
عما اذا زنى في نهار رمضان او شرب الخمر عمد حيث تجب الكفارة لان القصور في الجنابة من  
الوجه الذي ذكره موجود فيمكن ايجاب الكفارة التي هي عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه  
الذي تقدم بيانه في دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك \* وذكر الشيخ ابو المعين  
رحمه الله في طريقته ان تعلق العبادة بما هو معصية في نفسه جائز اذا كان وجوبها  
بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما الاستحالة في جعل  
المعصية سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب  
الموصل الى الجنة يصير ان من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول  
الى الجنة وهو محال لانها جعلت من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو  
اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا ولا يقال  
لوجوزها هذا الصارت المعصية ما حية اثر نفسها بواسطة وهي العبادة من المحال ان يكون الشيء

فاستدعي زاجرا  
لكنه لما لم يكن حقا  
مسلم تاما صار قاصرا  
فاوجبنا بالوصفين  
وقد وجدنا ما يجب  
عقوبة ويستوفى  
عبادة كالحدود لان  
اقامة السلطان عبادة  
ولم نجد ما يوجب  
عبادة ويستوفى عقوبة  
فصار الاول اولى  
ولهذا قلنا بتداخل  
الكفارات في الفطر  
وحقوق العباد اكثر  
من ان تحصى

موجبا بطلان نفسه \* لان نقول لاستحالة في كون الشيء بواسطة حكمه موجبا لعدم نفسه اذا كان ذلك الموجب يتعقبه وانما يستحيل اذا كان يقارنه لان اقتزان ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدي الى المناقضة وحكم المعصية ههنا وجوب الكفارة لوجودها والموجب لمحو اثر المعصية وجود الكفارة لان حصول الثواب الذي به يحصل المحو يتعلق بالوجود وبالوجوب وهو متعقب عن المعصية لاحالة لتعقب وجود الكفارة وجوبها فلم يكن في هذا استحالة \* الا ترى انه يجوز ان تكون الحدود احكاما للمعاصي وان كانت هي كفارات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذا فيما نحن فيه قوله (وهذا) اي لوجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة \* قلنا تداخل الكفارات في الفطر حق او افطر مرارا في رمضان واحد من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة \* ووافطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي عن اصحابنا وهو اختيار اكثر المشايخ \* وروى في الكيسانيات عن محمد رحمه الله ان عليه كفارتين \* وعند الشافعي رحمه الله يجب لكل فطر كفارة على حدة كما اذا ظهر مرارا او قتل انسانا خطأ لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هي عبادة فلا يمكن إلحاقها بما تمحض عقوبة \* ونحن نقول لما خصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في اسقاطها بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيبادل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود \* وذلك لانها لو وجبت في المرة الثانية لوجب لاعلى الوجه الذي شرعت فانها زاجرة وقد حصل الزجر للمرة الاولى فكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوما وفيه شبهة العدم فلا وجه لا يجابها في المرة الثانية كما في الحدود \* ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر تلممه اخرى لانه تبين ان الاتزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحد سواء \* فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم يتعدم سببا فكان معنى التداخل امتناع الوجوب بعدما وجب مرة \* ومن اصحابنا من قال ان الشرع قدر الزجر في كل باب بالجنايات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزواجر يؤدي الى جعل الزجر زيادة على التقدير الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولذا لم يتكرر الاستيفاء في الحد وفعلى هذا الوجه يمكن ان يقال يعقد الجنايات عللا في انفسها والزجر المستوفى يكون حكما لكل علة كرامة صيد الحرم على المحرم وحرمة المقدر المبيع بحسنه نسبة فانها تكون ثابتة بالجنس والقدر وكل واحد منهما ماعلة تامة في تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى عللا متعاقرة عند اهل الاصول فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد عن علل متعددة \* اليه اشار الشيخ ابو العين رحمه الله \* وحقوق العباد اى الحقوق الخالصة لهم اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدينة وبدل المثل والمغصوب وملك المبيع والتمن وملك النكاح والطلاق وما شبهها قوله (والمشتمل عليهما) اي على حق الله تعالى وحق العبد وحق الله تعالى غالب \* حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد لذلك ايضا كما استتقف عليه الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر الحدود حتى لا يجرى

والمشتمل عليهما  
وحق الله تعالى  
غالب حد القذف

فيه الارث ولا يسهط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقيم عليه الا حد واحد \* وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو والارث ولا يجزى فيه التداخل \* ورأيت في التهذيب انه ان قذف شخصا واحدا مرارا بزاو واحد لا يجب الا حد واحد \* وان قذفه زنيات مختلفة في قول بتجدد الحد لانه من حقوق العباد فلا يقع فيه التداخل وفي قول وهو الاصح لا يجب الا حد واحد لانه واحد ومن جنس واحد مستحق واحد كحدود الزنا فيتداخل \* ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل \* وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال انتم زناة او زنيتم ففي القديم لا يجب لكل الا حد واحد اعتبار الانحاء اللفظ وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه داخل على كل واحد معرفة فصار كما لو قذفهم بكلمات \* احتج الشافعي رحمه الله لاثبات هذا الاصل بان سبب الوجوب تناول من عرضه وعرضه حقه بدليل قوله عليه السلام \* العجز احدكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي على عبادك هو المدح انما يستحق على التصديق بما هو حقه وكذا المقصود دفع ما الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سببه الجاية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص \* وكذا الحكم بدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعى ان له عليه حد القذف كما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق وانما يؤخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة \* ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الخفة لفرط فضبه فقوض الى الامام دفعا له وهو ممن بخلاف القصاص فانه معلوم بمحده وهو جزء الرقبة ولا يجزى فيه الزيادة والقصاص فقوض اليه ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب وبالحكم \* اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بان ناطه لما قذف محصنا فقد الحق به بهيمة الزنا فوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه ولينزل باستيفائه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنوناً لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعفية اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له ووجب ان يخلص الحد على اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتكت هذه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فنبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد قلنا معظم الحق في الله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا لقتل الذي هو جناية على النفس وفيما لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العباد جمع يجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له \* واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي نبتت حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وحيوته وكذا نصيفه بالرق من اظهر الدلائل

على ما قلنا لان ما يجب للعباد لا ينتصف بالرق كاتلاف المال وانما ينتصف ما يجب حق الله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف وهذا لان حرمة الجريمة عند الله تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فتزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت العقوبة والنعمة في حق الحر كاملة وفي حق العبد ناقصة فيتكامل العقوبة وتنتقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فيجب جبر المافوت عليه والفوت لا يختلف بحماية العبد والحر فلا تنتقص الواجب بكونه عبدا \* يوضحه ان في حقوق العباد يعتبر المماثلة التي تشير الى معنى الجبر كما ورد به النص ولهذا ما وجب من العقوبات حق العبد ووجب باسم القصاص الذي ينبي عن المماثلة ليكون اشارة الى معنى الجبر ولا تماثلة بين النسبة الى الزنا وبين ثمانين جلدة لاصورة ولا معنى كالا مشابهة بين الحد والزنا فانه من حقوق الله عز وجل كسائر الحدود لان ما يجب لله تعالى لا يجب مثلامعقولا للمعصية كعذاب الآخرة مع الكفر \* والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين ثانيا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حق العبد فاستيفاءه اليه \* ولا معتبر بتوهم التفاوت فان لزوج ان يعزز زوجته لما كان ذلك حق له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما توهم من صاحب الحق توهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق توهم من الجلاد \* ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه توهم الزيادة لا يمنع صاحب الحق عن استيفاء حقه كتوهم السراية في حق القصاص \* وتمسك الخصم بحديث ابي ضمضم غير صحيح لانه لم يرد به حقيقة التصديق لانه لا يقبل الصدق ولكنه اراد به اني لا اطالبهم بموجب الجناية \* وما استدله من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله \* ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يتخلل باشرطها فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة \* وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فان هناك ليس له مكذب ظاهر اثبت فيه شبهة الصدق والحديث بطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة ترد انكاره وكذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحديث نفسه فانه لو اقر بزنا متقادم يقام عليه الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشاهد لان الشاهد مخير بين الستر والاظهار فمتى سكت فقد اختار معنى الستر فلم يجز الاظهار بعد ذلك فمتى اظهر دل ان ضغينه حمله على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا يتمكن الشاهد من اداء الشهادة حسبة قبل طلب المدعي فلا يصير متهما بالضغينة \* ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المتقدمة فانها لا تقبل مع انها لا تصح بدون الدعوى لان عدم قبولها بطلان الدعوى فان المدعي مخير بين ان يحسب بدعواه اقامة الحد ليقام الحد وبين ان يختار الستر فيدعي الاحد فان اختار الحسبة حرم عليه التأخير فاذا اخر كان بناء على ترك جهة الحسبة فاذا عاد يدعي السرقة لم تصح دعواه السرقة بعدما لمزته التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء بالمال \*



فإذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلافة ولا يسقط بالعفو لان العبد انما ملك اسقاط ما يتحضر حقاله او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله عز وجل كذا في الاسرار والمبسوط وغيرهما قوله (والذي يغلب فيه حق العبد القصاص) القصاص مشتق على الحقين لما ذكرنا ان القتل جنابة على النفس والله تعالى فيها حق الاستمباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتقة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود والخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزئة الافعال تجب حقا لله عز وجل \* ولكن لما كان وجوده بطريق الممانعة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح \* وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا قوله (واما حد قطع الطريق فخالص) اي خالص حق الله تعالى عندنا قطعاً كان او قتلاً كالقطع في السرقة والرجم في الزنا \* ولهذا لا يوجب على المستأمن اذا ارتكب سيئه في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة \* وعند الشافعي رحمه الله القتل الواجب فيه مشتق على الحقين \* وفيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي \* وفيه معنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا \* ومعنى القصاص غالب عنده في اصح القولين لان القتل معصوم يجب القصاص بقتله في فیر حال المحاربة ففي حال المحاربة اولى ثم القصاص حق العبد فيكون مقدما على حق الله تعالى للمعرف \* فعلى هذا القول لو قتل حر عبد او مسلم ذميا او قتل الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل وتجب الدية وقيمة العبد \* ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول والباقي الدية \* وان قتله اجنبي غير الامام يجب عليه الدية لورثته \* وان مات تؤخذ الدية من تركته \* وان قتل في قطع الطريق بمنقل او قطع عضو يقتل بذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب \* ونحن نقول القتل والقطع في قطع الطريق حد واحد ثم القطع حق الله تعالى على الخصوص فكذلك القتل الا ترى ان الله تعالى سماه جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقه لله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل \* والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله ورسوله بقوله \* انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله \* وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الخلوص وسماء خزيافي قوله عز اسمه \* ذلك لهم خزي في الدنيا \* فعرفنا ان الواجب في قطع الطريق خالص حق الله تعالى كذا في المبسوط \* واما قوله انه قتل يستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المتأكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لاجزاء القتل \* ولهذا جعلنا ارده كالمباشر حتى لو ولي واحد منهم القتل قتلوا جميعا عندنا لانه اذا دخل قطع الطريق قتل صار كاملا و صار نصفه

والذي يغلب فيه  
حق العبد القصاص  
فاما حد قطع الطريق  
فخالص لله تعالى  
عندنا وهذا مما يطول  
به الكتاب

الكمال مضافا الى الجميع فيستوى فيه الرذء والمباشر\* ولما قال الشافعي رحمه الله ان اصله قصاص وانختمه حدم يصح ان يقتل الا المباشرو الله اعلم\* وهذا اى بيان ما ذكرنا و تحقيقه بما يطول به الكتاب قوله (وهذه الحقوق) اى الحقوق المذكورة كما تنقسم الى اصل وخلف وذلك اى الانقسام الى الاصل والخلف فى الايمان او لا \* اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بنفسه اصلا مستبدا فى احكام الدنيا خلفا عن التصديق اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا فى المكروه على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا\* ثم صار اداء احد الابوين ثابتا فى حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك وقصور عقله\* وكذلك اى وكما ثبت الايمان فى حق الصغير باداء احد الابوين ثبت فى حق المعتوه والمجنون فيجعل كل واحد منهما متابعا لادابيه فى الاسلام كالصغير\* لا يعتبر ذلك اى اداء احد الابوين فى حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه يعنى اذا كان عاقلا بخلاف المجنون فان اداؤه بنفسه لا يخرج عن تبعية الابوين لصدوره لانه عقل بخلاف اداء الصغير\* ورأيت فى بعض الحواشى ان المعتوه كالمجنون فى عدم صحته اداؤه بنفسه وليس يصحح لانه كالصبي دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عديم العقل كما سيأتى بيانه\* وفائدة اعتبار اداء الصبي بنفسه تظهريما اذا سلم احد ابويه ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذى اسلم من ابويه لا يصير الصبي مرتدا بل يبقى مسلما باسلام نفسه\* ولو اسلم نفسه يصح وان كان ابواه كافرين\* ثم صارت تبعية اهل الدار والغائبين اى اداء الغائبين خلفا عن تبعية الابوين\* وجعل شمس الائمة رحمه الله تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين وتبعية الغائبين خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فمن سب صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده خلف عن تبعية الابوين فى ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السابى اذا قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب خلف عن تبعية الدار فى ثبوت حكم الايمان له حتى اذا مات بصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين\* واعلم ان المراد من خلفية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغائبين او الدار خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعيتهما خلفا عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدى حيثنذ الى ان يكون للخلف خلف وهو فاسد لصيرورة شىء واحد اصلا وخلفا بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خلف عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لانه ابنه وكالفدية فى باب الصوم خلف عن الصوم عند العجز عن القضاء لانها خلف عن القضاء هكذا قيل\* واعترض عليه بانه لا ضرورة فى العدول عن ظاهر اللفظ وجعل تبعية الدار والغائبين خلفا عن اداء الصغير دون تبعية الابوين اذ الاستحالة فى ان يكون للخلف خاف ولافساد فى ان يكون الشىء الواحد خلفا من وجه اصلا من وجه\* والحاصل ان مع حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية شىء مع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام او السابى حتى لو سبى الصبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بالدخول فى دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار\* ومع تبعية دار الاسلام لا يعتبر تبعية السابى حتى لو سرق ذمى صيبا

وكذلك في حق

المتوه والمجنون لا

يعتبر ذلك مع ادائه

الصغير بنفسه ثم صار

تبعية اهل الاسلام

والفائمين خلفا عن

تبعية الابوين في اثبات

الاسلام في صغير

ادخل دارنا ووقع

في سهم المسلم اذالم

يكن معه احد ابويه

وكذلك في شروط

الصلوة الطهارة بالماء

اصل والتيمم خلف

عندنا مطلق وعند

الشافعي خلف

ضرورة حتى لم

يجوز اداء الفرائض

بتيمم واحد وقال في

انائين نجس وطاهر

في السفر ان التيمم

فيه جائز ولم يجعل

التراب طهورا لعدم

الضرورة وقلنا نحن

هو خلف مطلق حتى

جوزنا جميع الصلوات

به وقلنا في الانائين

لا يتيمم لان التراب

طهور مطلق عند

العجز وقد ثبت العجز

بالتعارض

من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر تبعية الاخذ حتى وجب  
تخليصه من يده ولو مات يجرى عليه احكام الاسلام قوله (وكذلك) اي وكان في الايمان التصديق  
والاقرار اصل والاقرار الجرد وتبعية الابوين والدار والسابى خلف عنه في شروط الصلوة  
الطهارة بالماء وهي اي الاعتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا  
مطلق يعني به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاع  
الحدث وحصول الطهارة كافي الطهارة بالماء \* وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضرورة اي  
يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا  
عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة \* حتى لم يجوز اداء  
الفرائض بتيمم واحد لانه لما كان ضروريا يشترط قيام الضرورة له لانه ماثبت بالضرورة  
يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من الاداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز اداء  
فرض آخره كما قال في المستحاضة ان الضرورة لما انتهت بالفراغ من الاداء لا يجوز اداء فرض  
آخر بتلك الطهارة لانقضائها بنقضها الضرورة \* ولم يعتبر التيمم لاداء فرض قبل دخول وقته  
لعدم الضرورة كما قال في المستحاضة \* وقال في انائين نجس وطاهر في سفر يعني في موضع لا قدرة  
له على ماء آخر سواهما ان التيمم فيه اي في مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا اي لم  
يجعل التيمم طهارة في هذا الموضع لعدم الضرورة لانها لا تحقق مع وجود الماء الطاهر ومعه ماء  
طاهر يقين ويمكنه الاصول اليه بالتيمم لانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كافي امر القبلة فلا  
يجوز له العجز الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر \* ولهذا شرط الطلب لصحة التيمم لان الضرورة  
لا تحقق قبل الطلب \* واخرج لاثبات هذا الاصل بان المسح بالتراب تلويت وليس تطهير الاترى  
ان التيمم اذ ارأى الماء يعود الحدث السابق من جنابة او غيرها ثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع  
لم يعد الا بحدث جديد كطهارة المستحاضة تنقض بالفراغ من الصلوة او بذهاب الوقت عندكم  
وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ايجت لها الصلوة مع الحدث بالضرورة كما  
في الاكراه على الردة او الجنابة على الصوم بالاظهار باح اقدام على اجراء كلمة الكفر والافطار  
لرفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر والفطر \* وقلنا نحن هذا اي هذا الخلف مطلق في حال  
العجز عن الاصل باتفاق بين اصحابنا فثبت به الحكم على الوجه الذي ثبتت بالاصل ما بقى العجز  
\* فيجوز جمع الصلوة به \* ويجوز الانائين به قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء ولا يجوز  
التيمم في الانائين لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد تحقق العجز  
بالتعارض لان حكم التعارض التساقط فصارك ان الانائين في حكم العدم \* والدليل على ان  
هذا خلف مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين الماء والتراب او بين التوضؤ والتيمم  
ان حكم الاصل اعادة الطهارة وازالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه ثبت له حكم الاصل  
كالصوم في الكفارات له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة لها حكم القرؤ وكالصوم في باب  
المنعة له حكم الهدى \* وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية بين الماء والتراب \* وان جعلت بين  
الوضوء والتيمم فكذلك لان من حكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع

الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فهذا الذي جعل خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الواسطة  
لانه حينئذ يكون حكما آخر وللخلف حكم الاصل لاحكم اخر فمن قال هو خلف في حق الاباحة  
مع الحدث جعله غير خلف عن التوضؤ اذ التوضؤ لا يبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل  
التوضؤ بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما آخر غير حكم الاصل  
فحينئذ لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار قوله (لكن الخلاف) استدر الزم من قوله وقد انحن هو  
خلف مطلق اي هو خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلاف بين الاليتين وهما الماء والتراب  
عند ابي حنيفة و ابي يوسف \* وعند محمد و زفر جهم الله بين الفعلين وهما الوضؤ او الاغتسال  
والتيميم لان الله تعالى امر بالوضؤ او لا بقوله \* فاغسلوا وجوهكم \* الآية وبالاعتسال بقوله  
فاغتسلوا ثم امر بالتيميم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بين الوضؤ او الاغتسال والتيميم لا بين  
التراب والماء \* الا انهما يقولان ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيميم بقوله عز ذكره \*  
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا \* فدل ان الخلفية بين الماء والصعيد لا بين التوضؤ والتيميم كما انه  
تعالى لما نص على المحيض في قوله عز اسمه \* واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم \* الآية علم ان الاشهر  
خلف عن الحيض لا عن التريص واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل به ولم  
يوجد \* ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء  
في كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل لا ناقول هو ليس بطهور حقيقة ولكن النجاسة  
في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فجاز اثباتها بالصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصلح خلفا  
عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية \* يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام \* التراب طهور للمسلم ولو الى  
عشر حجج ما لم يجد الماء وقوله صلى الله عليه وسلم \* جعلت لي الارض مسجدا وطهورا \* نص على  
طهورية التراب والارض فدل على ان التراب خلف عن الماء في الطهورية \* قال القاضي الامام  
رحمه الله فتبين ان الشافعي رحمه الله جعل التيميم بدلا عن الوضؤ لا باحة الصلوة مع الحدث لا  
لرفع الحدث وعند محمد ربح هو بدل عنه في حق رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة وانقطاع  
الرجعة وقربان الزوج \* و ابي حنيفة و ابي يوسف رحمه الله جعل الصعيد بدلا عن الماء عند عدم  
الماء في افاضة الطهارة الحكمية للصلوة لا غير وهو الاصح قوله (و بيتي عليه) اي على الاختلاف  
الذي ذكرنا مسئلة امامة التيميم للمتوضئين فعند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمه الله يؤم التيميم  
المتوضئين ما لم يجد المتوضئ الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا  
عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة . وجودا في حق كل واحد  
منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح بيوم الغاسلين وهذا لان الخلف بدل  
عن الرجل في قبول الحدث لان الماسح خلف عن الغسل بل الماسح اصل كالمسح بالرأس فكانت  
طهارة الماسح طهارة اصلية غير منقولة الى بدل فكذا ههنا \* وعند محمد رحمه الله لا يؤم  
التيميم المتوضئ بحال وهو قول علي رضي الله عنه لان عنده لما كان التيميم خلفا  
عن الوضؤ كان التيميم صاحب الخلف والمتوضئ صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل  
القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني الصلي بر كوعه ومجود على صلوة  
الموحي الا ترى انه لو كان مع المتوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالتيميم لقدرته على الاصل فكذا اذا لم يكن

لكن الخلاف بين الماء  
والتراب في قول ابي  
حنيفة و ابي يوسف  
رحمهما الله وعند

معها لانه واجد للطهارة الاصلية\* وعند زفر فرجه الله يجوز اقتداء المتوضى\* بالتيمم وان كان المتوضى\* قادر على الماء وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا تغير حاله ولا حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا اجازت صلواته وليس بشرط في حق المقتدى ولهذا لم ينقض طهارته بالقدرة عليه فلا يمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر على الماء\* الا اننا نقول لما قدر المقتدى على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام ففسدت صلوة الامام في زعمه فلم يصح اقتداؤه به كالوكان في زعمه ان امامه مخطى\* في تحريمه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسها وكان الصحيح يقتدى بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المقتدى وان كانت صحيحة في حق الامام\* بخلاف ما اذا لم يكن المقتدى المتوضى\* قادر على الماء لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدى جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المقتدى استغنى عنه لكونه على طهر في حق نفسه ولهذا لو احدث المقتدى جازله التيمم فكانت طهارة الامام طهارة في حقه فصلى امامه\* ومثاله قوم بهم جروح سائلة امهم واحد منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسلم من الباقيين ثم سال الدم في الوقت منهم بعد الصلوة اجازت صلواتهم لان العذر الذي منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقهم جميعا فصح الاقتداء وان كان القوم صلوا صلواتهم بطهارة صحيحة لادم بعدها هكذا كقول زفر في الاسرار والمبسوط وجامعة الكتب\* وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضى\* بالتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في جامعة الكتب فلعنه ظفر برواية اخرى عنه ان قوله مثل قول محمد في هذه المسئلة فالورد قوله موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسيحا في شرح المبسوط فقال ويؤم التيمم المتوضئين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمه الله لا يؤم فان كان مع المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بلا خلاف فاما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قوله عليهم امتناقضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الأئمة وان لم يثبت عنده رواية اخرى كان ذلك زفر ههنا وهو من الكتاب قوله (وقد يكون الخلف) اي هذا الخلف الذي هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند القدرة على الماء بمعنى شرط ثبوته عدم الاصل ثم انه قد يثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان فانت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنابة في المصر اذا خيف فوتها او اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة العيد عندنا\* وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم لهما قياسا على الجمعة وسائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرعا عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا بطهارة\* الا اننا نقول ان صلوة الجنابة لا تقضى وكذلك صلوة العيد والطهارة بالماء شرعت لاجل الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادا للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه الصلوة بطهارة الماء قط على هذه الحالة فابحله التيمم كالو خاف عطشا\* بخلاف سائر الصلوات فانها تقوت الى خلف\* وبخلاف الولى حيث لا يجوز التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس وان صلوا عليه كان له حق الامادة\* وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما اذا فجع بك

زفر ومحمد رحمهما  
الله بين التيمم والوضوء  
ويبتنى عليه مسئلة  
امامة التيمم للمتوضى\*  
وقد يكون الخلف  
ضروريا لوهو التراب  
عند القدرة على الماء  
اذا خيف فوت  
الصلوة حتى ان من  
تيمم لجنابة فصلى ثم  
جئ باخرى لم يعد  
عند ابي حنيفة وابي  
يوسف رحمهما الله  
واماد عند محمد بناء  
على ما قلنا

جنازة فحشيت فوتها فصل عليها بالتييم ونقل عن ابن عمر رضى الله عنهما في صلوة العيد مثله \*  
حتى ان من تييم جنازة فحشى باخرى يعنى من غير ان يدرك وقتاين الجنازتين يمكن فيه من  
الوضوء لم بعد التيم عند ابى حنيفة و ابى يوسف رحمه الله لبقاء الضرورة و اعاد عند محمد رحمه  
الله بناء على ما قلنا من الاختلاف في الخلافة \* وذلك ان الخلافة ههنا وان كانت ضرورية ولكنها  
بين التيم و الوضوء عند محمد رحمه الله فتيمه الاول كان لحاجته الى احراز الصلوة على الجنازة  
الاولى وقد حصل مقصوده بالفراغ منها فانتهى حكم ذلك التيم ثم حدثت به حاجة جديدة الى  
احراز الصلوة على الجنازة الثانية فيلزمه ان يتيم لها وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان  
يتوضأ فيه لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها و يتجدد بتجددها و قاس بما لو تمكن من الوضوء  
بين الجنازتين \* و عندهما هذه الخلافة وان ثبتت ضرورة الا انها بين التراب و الماء كما كانت مطلقة  
فيجوز له ان يصل على الجنازة ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا  
تقوته الصلوة على جنازة لان المعنى الذى صار التراب ظهور الاجله و هو ضرورة خوف الفوت  
قائم بعد فبقى تيمه ببقاء المعنى بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد  
انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف فوت يتوضأه ان التيم بعد ما صح لا ينتقض الا بالقدرة على  
استعمال الماء و انه لم يقدر عليه بالفراغ من الصلوة على الجنازة الاولى اذا كان يخاف فوت الثانية  
بخلاف ما اذا كان يتمكن من الطهارة بينهما و اذا لم يكن متمكنا من استعماله كان فرض استعماله  
ساقط عنه فيكون وجود الماء و عدمه في حقه سواء كذا في نوادر المبسوط قوله ( وهذا ) اى بيان  
هذه المسائل و تحقيق هذه الفروع \* انما يستقصى اى يبلغ اقصاه في مبسوط اصحابنا و بيان الاصل  
و الخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل منها خلفا انما يعرف على وجه المبالغة  
و التحقيق في مبسوط اصحابنا فان القديمة خلف عن الصوم عند العجز و كذا عن الصلوة و القضاء  
خلف عن الاداء في جميع الحقوق التى شرع فيها القضاء و اجاج الغير خلف عن الحج بنفسه عند  
العجز و الكفارة في اليمين خلف عن البر \* و كذا في اداء القيم في الزكوة و صدقة الفطر و العشر  
و سائر الصدقات الواجبة معنى الخلفية و كذا قيم المتلفات في حقوق العباد و هذا مما يكثر تعداده  
و يطول به الكتاب و انما غرضنا الاشارة الى الاصل و ذلك الاصل ان الخلافة لا تثبت الا بالنص  
او دلالة النص لم يرد الشيخ الاقتصار عليهما بل يثبت باشارة النص و باقتضائه ايضا و انما اراد  
به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى يعنى ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل و الاصل لا يثبت  
بالرأى فكذلك خلفه \* و شرطه اى شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للحال لان مع وجود  
الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن يشترط ان يكون عدما محتملا للوجود \* ليصير  
السبب المثبت للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما بينا في التيم ان السبب الموجب  
للوضوء و هو ارادة الصلوة قد انعدم و جباله لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم  
بالعجز انتقل الحكم الى التيم \* فاذا لم يحتمل الاصل للوجود فلا اى فلا يثبت الخلف  
كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع و العرق لا يكون موجبا  
للخلف و هو التيم و كالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل و هو الاعتداد  
بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه و هو الاعتداد بالاشهر \* و مثل البر في الغموس

و هذا انما يستقصى  
في مبسوط اصحابنا  
و انما غرضنا الاشارة  
الى الاصل و ذلك ان  
الخلافة لا تثبت الا  
بالنص او دلالة النص  
و شرطه عدم الاصل  
الحال على احتمال  
الوجود ليصير  
السبب منقدا للاصل  
فيصح الخلف فاذا لم  
يحتمل الاصل للوجود  
فلا مثل البر في  
الغموس لما لم يحتمل  
الوجود لم يثبت  
الكفارة خلفا عنه

للمم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لا ينقد موجه لما هو خلف عن البر  
وهو الكفارة \* بخلاف مسألة مس السماء اى اليمين على مس السماء فلنالمنا انعقدت موجبة  
لبر لمصادفتها محل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة \* وسائر الابدال كسح الخلف  
والتييم والفدية في الصوم والصوم في كفارة اليمين وغيرها \* على هذا الاصل وهو اشتراط  
احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف \* وقد سبق بعضها اى بيان بعضها في اسم في آخر  
الوقت ولم يبق من الوقت مقدار ما يمكنه ان يصلى فيه فاننا او جينا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان  
ذلك الجزاء لا يصلح موجبا للاداء صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء قوله (ولهذا) اى  
ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل وان بعد قال ابو يوسف ومحمد الى آخره \* اذا  
شهدت الشهود على رجل بقتل عدو وقته الولي بشهادتهم ثم رجع الشهود والولي جميعا  
اوجاء الشهود بقتله حيا فلولى المقتول الخيار بين ان يضمن الشهود الدية وبين ان يضمنها  
القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكمها والاتلاف الحكيمى في حكم  
الضمان مثل الاتلاف الحقيقي فكان له ان يضمن ايها شاء \* فان اختار لولى المقتول تضمين القاتل  
لم يرجع على الشهود بشئ \* باتفاق اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره لنفسه باختياره \* وان اختار تضمين  
الشهود لم يرجعوا على القاتل في قول ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله  
انهم يرجعوا على الولي اى لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاؤوا لانهم ضمنوا وبشهادتهم وقد كانوا  
حاملين فيها للولى فيرجعون عليه بما يلحقهم من الضمان كما اوشهدوا بالقتل خطأ او بالمال ففضى  
القاضى به واستوفاه المشهود له ثم يرجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان  
يرجعوا على المشهود له \* وتعليل الشيخ بقوله لان سبب الملك الى آخره اشارة الى الجواب  
عما يقال ان الشهود انما يرجعون اذا كان المشهود به قابلا للملك فيملكونه بالضمان فيرجعون  
بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وههنا المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم  
ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك اى ملك المشهود به للشهود قد وجد \* وهو التعدى  
بالشهادة كذبا والضمان اى وجوب الضمان او اداء الضمان على ما عرف من اصلنا والمضمون وهو  
الدم \* محتمل للملك اى للمملوكية في الشرع \* غير مستحيل اى غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد  
بتملك الدم لا يستحيله اقل الا ترى ان نفس من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له  
القصاص حتى كان له ولاية اهلا كما باستيفاء القصاص منه وولاية ابقائه بالعفو كالعبد كان للمولى  
ولاية ابقائه في ملكه وولاية اخر اوجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب  
وهو الضمان الذى لزومهم بتعديهم منعقد الملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به  
لعدم ورود الشرع به حقيقة \* فعمل اى السبب في بدل المضمون وهو الدية عند تعذر العمل  
بالاصل كما قيل في غاصب المدبر من الغاصب الاول اذا ضمن رجعه اى بما ضمن على  
الغاصب الثانى وان لم يملك الغاصب الاول المدبر باء الضمان لان سبب الملك وهو التعدى والضمان  
قد وجد والمدبر محتمل للملك في الشرع فان الشرع لو ورد به لا يكون مستحيلا فينقد السبب

بخلاف مس السماء  
وسائر الابدال فانهم  
تشرع الاحتمال  
وجود الاصل اكثر  
والمسائل على هذا  
اكثرا الاصل  
من ان تحصى وقد  
سبق بعضها في اسم  
في آخر وقت الصلوة  
ولهذا قال ابو يوسف  
ومحمد رحمهما الله  
في المشهود بقتله اذا  
جاء حيا وقد قتل  
المشهود عليه فاختر  
الولى تضمين الشهود  
انهم يرجعون على  
الولى لان سبب الملك  
قد وجد وهو التعدى  
والضمان والمضمون  
وهو الدم محتمل للملك  
في الشرع غير مستحيل  
مثل مس السماء فعمل  
في بدله وهو الدية عند  
تعذر العمل بالاصل  
كما قيل في غاصب المدبر  
من الغاصب اذا مات  
المدبر عند الثانى او  
ابق ان الاول اذا ضمن  
رجع على الثانى وان  
لم يملك المدبر

وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته ﴿ ١٦٨ ﴾ رجعوا بديل الكتابة على المكاتب ولم

موجبا لملك الاصل وهو المدير \* على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني فيرجع به عليه \* وكذلك اى وكغاصب المدير من الغاصب شهود الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده هذا بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا او العبد يساوى الفين او الفاء يضمنون قيمته لانهم حالوا بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين ضامين للقيمة ثم رجعوا على المكاتب بديل الكتابة على نحو مهاوان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل انقل من ملك الى ملك كالمدير ولهذا لو عجز ورد في الرق كان لولا دون الشهود \* وقوله ناقلا دليل المسئلتين اى لما قلنا ان سبب الملك وهو النعدي والضمان قد وجد في المسئلتين \* والاصل وهو المدير في تلك المسئلة والمكاتب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كالمدير في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البديل وهو القيمة في المدير وبديل الكتابة في المكاتب مقام الاصل \* وانما يرجعون بديل الكتابة دون القيمة لان العبد قد استحق العتق على المولى بازاء البديل وانهم قاموا مقام المولى في قبض بديل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البديل كما لم يكن للمولى ذلك \* واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال يعنى في المسئلة الاولى ان الشهود متلفون حكما او ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبب اذ لو لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامين مع مباشر الاتلاف لان مجرد التسبب سافا لاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا في بئر حفرة غير من الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر ولا ضمن الشهود دهنا غير فنانهم جناة متلفون للنفس حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء المولى فان استيفاء بمنزلة الشرط لتمام جنائهم فلم انهم يضمنون بالاتلاف باشره حكما والمولى ضامن بالاتلاف باشره حقيقة \* وهما اى المتلف حكما والمتلف حقيقة او المتلف بالتسبب والمتلف بالمباشرة سواء في ضمن الدية وان لم يتساوا في ضمان الفعل لان الدية بدل المحل وبديل المحل يعتمد فوات المحل فباى طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان مباشرة او تسببا \* ولهذا كان ولى القتل مخيرا بين تضمين المولى وبين تضمين الشهود ثم ولى القتل اذا اختار تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو المولى لا يكون له ان يرجع على الشهود بشئ \* لانه ضمن بجنائته وهى الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذى باشر القتل لانهم ضمنوا بجنائتهم ومن ضمن بجنائته نفسه لا يكون له ان يرجع على غيره \* وهو معنى قوله في الكتاب واذا كان المولى الذى باشر القتل \* لا يرجع على الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود ايضا عليه عند التضمين \* بخلاف شهود الخطأ يعنى اذا شهدوا بالقتل خطأ واحذ الشهود له الدية من الشهود عليه ثم جاء الشهود بقتله حيا فان للشهود عليه ان يضمن الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخذ وهو الشهود وله لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف نفس \* لكنهم انما يضمنون بما اوجبوا لولى المولى الشهود بقتله خطأ من المال على الشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك المال ملكوه باداء الضمان لان المال قابل للملك بسائر الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا \* ثم انه ان كان قائما في يد المولى يأخذونه منه لانهم احق بملكهم

ملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك وجد والاصل يحتمل الملك قام فاذا لم يثبت الملك قام البديل مقامه واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبب والمولى متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدم واذا كان المولى لا يرجع لم يرجع الشهود ايضا بخلاف الشهود بالخطأ فانهم اذا ضمنوا وقد جاء الشهود بقتله حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا للمولى فاذا ضمنوا صار المولى متلفا عليهم لان المضمون ثمة المال وهو محتمل للملك والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا يحتمل فلا ينعد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحكى الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل

بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فكذلك خلفه وفي المدير الاصل مضمون متى كان ملكا محالة فكذلك بدله (وان)



وان تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو الحكم في الاتلافات \* والجواب عن قولهما اي عاقلا  
ان الاصل محتمل للملك فانه قد السبب موجباً الى آخره ان ملك الاصل المتلف غير مشروع اصلاً  
في الحال لان الامة قد اجتمعت عليه \* وام يكن مشروعاً في وقت من الاوقات ايضا ولا يَحْتَمَلُ ان يصير  
مشروعاً لان احتمال الشرعية انما ثبت باحتمال الوحي وقد انقطع احتمال الوحي بوفات النبي  
صلى الله عليه وسلم فلا ينعقد السبب موجباً للاصل برجه كما في اليمين العموس فيبطل الخلف \*  
بخلاف اليمين المنعقدة على مس السماء لان الاحتمال قائم في الحال بطريق الكرامة فينعقد السبب  
موجباً للاصل فيمير في الخلف \* وبخلاف المدبر والمكاتب لان احتمال الملك فيهما قائم في الحال  
لاختلاف العلماء في جواز بيع المدبر ولهذا الوقضى القاضي بجواز بيعه نفذ ويجوز بيع المكاتب  
ايضاً برضا واصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الرق بالعجز ويصير ملكاً للمولى  
بداورقة كما كان واذا كان احتمال الملك ثابتاً في الحال جاز ان ينعقد السبب موجباً للاصل ليعمل  
في الخلف \* ولان الخلف يحكى الاصل يعني ولئن سلنا ان الدم الذي هو الاصل قابل للملك ومحتمل  
لهم يكن للشهود دلالة ايجاب الضمان على الولى ايضا \* لان الخلف يحكى الاصل اي يشابهه ويثبت  
على الوجه الذي ثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص  
ثم لو كان القصاص ملكاً لهم لم يضمه المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكماً كما اذا قتل من  
عليه القصاص انسان آخر شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص ضمان على  
القاتل والشهود وان عقاب السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل  
لم يتصور زمان خلفه وهو الدية \* وفي المدبر والمكاتب الاصل وهو الرقبة مضمون متى كان  
مملوكاً لا محالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتاً يكون موجباً لضمان  
خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب موجباً للاصل ثم لم يعمل بعارض التدبير والكتابة  
يكون موجباً لخلفه وهو اقيمة في المدبر وبديل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع  
بهما كما قال شمس الأمتة رحمه الله قوله (واما القسم الثاني) يعني من التقسيم المذكور في اول الباب  
وهو القسم الذي يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كما ذكرت \* والدليل على الحصر  
الاستقراء لا غير \* قال الله تعالى \* وآتيناك من كل شئ سيباً \* اي آتيناك القرنين من اسباب كل شئ \* ارادة  
من اغراضه ومقاصده في ملكه \* سيباً اي طريقاً وصلوا اليه \* والسبب ما يتوصل به الى المقصود  
من علم او قدرة او آلة \* قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي لعلي صرحاً يبلغ الاسباب اسباب  
السموات \* اي ابوابها في قول السدي \* وطرقها في قول ابى صالح \* وابهم الاسباب ثم اوضحها باسباب  
السموات لانه فخم ما مل بلوغه من اسبابها وهو فائدة الايضاح بعد الابهام \* ولانه لما كان بلوغها  
امراً عجيبياً اذ في تعجيبه الى هامان ومن يجري مجراه بالايضاح بعد الابهام ليعطيه حقه من التعجب \*  
ومناهى وبنماريد بالسبب الباب قول زهير بن ابى سلمى \* شعر \* ومن هاب اسباب المنايا ينته ولو  
نال اسباب السماء بسلم \* يعني ومن خاف الموت واحترز عن الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز  
والخيلة ونصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء اي ابوابها بسلم اي صعد عليها فرار منه \* ومعنى

واما القسم الثاني  
فاربعة السبب والعلة  
والشرط والعلامة  
اما السبب فانه يذكر  
ويراد به الطريق قال  
الله تعالى وآتيناك من  
كل شئ سيباً فاتبع سبباً  
اي طريقاً ويذكر  
ويراد به الباب قال الله  
تعالى لعلى ابلغ  
الاسباب اسباب  
السموات يريد به ابوابها  
ومنه قول زهير \*  
ولو نال اسباب  
السماء بسلم ويذكر  
ويراد به الجبل قال الله  
تعالى فليردد بسبب  
الى السماء ثم ليقطع اي  
يجبل الى السقف  
ومعنى ذلك واحد

ذلك اى الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصلا الى الشئ فان الباب موصل الى البيت والحبل وصل الى الماء \* وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشئ اى الى الحكم يعنى هو في عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوعه اذ اىضا هو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصد وان كان الوصول بالشئ \* والحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء \* ولهذا قال بعضهم السبب في اللغة عبارة عما يتوصل الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخس من المفهوم الغوى وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا للحكم شرعى \* وقائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحى حذرا من تمطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية \* فعلى هذا التفسير يكون السبب اعماما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت والصاب وسائر ما مر ذكرها في باب بيان اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة \* وعلى التفسير المذكور لا يتناول العلل بل يكون اسما لنوع من المعاني الفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز قوله ( واما العلة في اللغة عبارة عن كذا ) ذكر في الميزان ان العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير وصف المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض \* وقال بعضهم ان العلة مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره \* وقال بعضهم انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في التركيب يقال مجى زيد علة لخروج عمره ويجوز ان يكون مجى زيد علة لامتناع خروج عمره وقال ابو الطيب \* شعر \* والظلم في خلق النفوس وان تجرد \* ذاعفة فلعله لا يظلم \* سمي المعنى المانع من الظلم علة وسمى المرض علة لانه يؤثر في ضعف المريض ويؤثر في منعه عن كثير من التصرفات \* فعلى القول الاول سمي الوصف المؤثر في الحكم علة لانه يتغير به حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص عليه وبعد معرفة الوصف بالمؤثر تغير حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم فثبت الحكم في اى موضع وجدت العلة فيه \* وعلى القول الثانى سمي علة اثبات الحكم به على الدوام والتكرار عند تكرره \* وعلى القول الثالث سمي بها لانه مؤثر في ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع \* قال وهذا الاخير هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا ولد مريض اسمى عليه المرض فيه علة وليس بتغير الوصف الصحة \* وبخلاف الثانى لان الوصف يسمى علة في اول ما ثبت به الحكم من غير تكرر فكيف يصح اشتقاقه من العلل وانه يقتضى التكرار ويمكن ان يجاب عن الاول بانه انما سمي علة بالنظر الى الاصل فان الاصل في المولود هو الصحة والسلامة \* وعن الثانى بان الوصف انما يسمى علة باعتبار انه او تكرر الحكم به وهذا بهذه المثابة \* وقوله وتغير به اى بذلك الوصف حال المحل معا اشارة الى ان العلة وان كانت مقدمة على المعمول رتبة فهى مقارنته في الوجود

وهو ما يكون طريقا الى الشئ وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشئ من سلكه وصل اليه فناله في طريقه ذلك لا بالطريق السدى سلك كمن سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك الطريق لانه لكن يشبه واما العلة فانها في اللغة عبارة عن المتغير ومنه سمي المرض علة والمريض علة فكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير حاله معانها علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك

فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنته لخر كفة الخاتم اذ لو لم تكن كذلك لزم تداخل  
الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركاً والسواد علة  
لصيرور الشيء اسوداً وهو ما يوجدان معا ولهذا جعلنا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنته \*  
وما شبه ذلك اي الجرح كالكسر والهدم والقطع علل لانكسار والانهدام والانقطاع مقارنته  
في الوجود اياها وهو اي المذكور وهو العلة او لفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي  
ثبوته ابتداءً احتراز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود  
الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه \* وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة  
والشرط ايضاً فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت  
الحكم بلا واسطة \* ويدخل في هذا الحد العلة الوضعية التي جعلها الشرع عللاً  
كاتباع المالك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاقوات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد  
كالعلمان الموثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر  
بيانه \* ويقرب من هذا التعريف ما ذكر السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في  
اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلف  
\* قال وبهذين الحرفين يفارق السبب لان العلة والسبب يتناوبان في الابدان والملازمة والمناسبة  
بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتأخر عنه حكمه وقد يتخلف ولا يتصور التأخر والتخلف  
في العلة \* وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به  
معه واحتراز بقوله معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم  
عقبيه بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخر ولهذا  
جعلنا الاستطاعة مقارنته للفعل لاسابقة عليه \* قال صاحب الميزان هذا التعريف هو الصحيح  
فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى لكتنه او جب الحكم  
لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد يفعل فعلاً بسبب  
وفعل فعلاً ابتداءً ويثبت حكماً بسبب وحكماً ابتداءً بلا سبب وحكمة وفعله قط لا يخلو عن  
الحكمة عرفنا وجه الحكمة اولى نعرف قوله (لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها) استدراك  
من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم يعني الاحكام وان اضيف الى العلة في الشرع لكن  
العلل الشرعية غير موجبة بانفسها فان هذه العلة كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن  
بموجبة لهذه الاحكام بخلاف العلة العقلية فانها موجبة بانفسها فان المراد من يكون العلة  
موجبة بنفسها عدم تصور انفسها كالحكم عنها لانها موجبة له حقيقة اذ التوالات بمخلق الله تعالى  
والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التحرك والاحراق  
بدون الاحتراق \* وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان  
يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابه لما كان غيباً عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع العلة  
التي يمكن لهم الوقوف عليها وجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد تيسيراً  
فصارت العلة موجبة في الظاهر بحمل الله تعالى اياها كذلك اي موجبة لا بانفسها وفي حق صاحب

وهو في الشرع عبارة عما  
يضاف اليه وجوب  
الحكم ابتداءً مثل البيع  
للمالك والنكاح للحل  
والقتل للقصاص  
وما اشبه ذلك لكن  
علل الشرع غير  
موجبة بذواتها وانما  
الموجب للاحكام هو  
الله عز وجل لكن  
ايجابه لما كان غيباً  
نسب الوجوب الى العلة  
فصارت موجبة في  
حق العباد وبمحمل  
صاحب الشرع اياها  
كذلك وفي حق  
صاحب الشرع هي  
اعلام خاصة

الشرع هذه العلة اعلام خالصة اى فى حقه هى اعلام للعباد على الايجاب لانها اعلام فى حقه \* وهى نظير الامانة فان المميت والمحبي هو الله تعالى حقيقة ثم جعلت الامانة مضافة الى القاتل بعلة القتل فيما يتنى عليه من الاحكام فى حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية \* وهذا اى ما ذكرنا انها غير موجبة بذواتها بل يجعل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة الثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط وقد ينقذ الافعال عن الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قائم ليس له من قيامه الا السهر ورب صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش \* الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك اى موجبة للثواب بقوله \* جزاء بما كانوا يعملون وذلك جزاء المحسنين \* فصارت النسبة اى نسبة الثواب الى الافعال بفضله ورحمته واليه يشير قوله جل ذكرا جزاء من ربك عطاء حسابا \* والعطاء ما كان من المعطى ابتداء بطريق الانعام والاحسان \* ويؤيده قوله عليه السلام \* ينشر يوم القيامة ثلاثة دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال اى الطاعات وديوان المعاصى فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصى فيدخله الله الجنة بفضله \* وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر من هذا الوجه اى وكما ان الثواب يضاف الى الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذى ذكرنا وهو ان الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك \* قال الشيخ الامام مولانا جريد الملقب والدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب فان عنده يجوز العفو عن الكفر والشرك عقلا الا ان السمع وردانه لا يفعل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضى تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى التاويلات فكان الكفر سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة \* ويمكن ان يجاب عنه بان الكفر وان كان سببا للعقوبة بنفسه عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات التى ورد النصوص بها وانما جعل سببا لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف فى حق بعض الكفار والتقليظ فى حق البعض فكان مثل الطاعات من هذا الوجه \* وكانت اللام فى قوله العقوبات للعهد اى العقوبات المذكورة فى النصوص \* فاما ان تجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم يعتبرون افعال العباد اصلا ونفعا وانما تدبير الخلق وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وجعلوا مضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمر بمنزلة طال الغلام ومات زيد وابيض شعر بكر وشاخ عبد الله واذ كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا للثواب ولا للعقاب بوجه بل الله تعالى يعذب من يشاء ويرحم من يشاء بحكم تصرفه فى ملكه على حسب ارادته \* او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم قطعوا تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكيفية وقالوا يحترعها العباد ويتولون اجادها شاء الله ذلك اولم يشأ فيكون الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفعله لكونه مستديبا \* فلا اى فلا تجعل كما قالوا بل يقال افعال العباد وجودة منهم باختيارهم بها صاروا واعصاة ومطيعين \* ومخلوقة الله تعالى داخله تحت قدرته \* فيستفاد بالاول ثبوت العدل ونفى الظلم تحقيقا لقوله وما ربك بظلام للعبيد \*

وهذا كافعال العباد من الطاعات ليس بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه فاما ان تجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فلا كذلك حال العلة وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا واما الشرط فتفسيره فى اللغة

وابتات الفضل تحقيقا لقوله \* ولو لافضل الله عليكم ورحمته \* ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى  
 موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال الله تعالى \* الله خالق كل شيء \* وهو على كل شيء قدير \*  
 فتكون الافعال اسبابا للشواب يجعل الله تعالى لا بد وانها \* فكذلك حال العلل اني فكالاتفعال العلل فلا  
 يكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا تكون مهدرة كاذهاب اليه البعض بل تكون موجبة بجعل  
 الله تعالى اياها كذلك في حق العمل \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم لو جعلنا العلل موجبة  
 بذواتها يؤدى الى الشركة في الاثوية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان يجعل  
 اعلاما محضة ايضا لان افعال العباد تخرج حينئذ عن الين فيصير الاحكام كلها اجبرية بدون اسباب  
 والقصاص شرع جزاء على الفعل وكذلك الحدود فاذ جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات  
 اجزية فثبت ان القول العدل ما ذكرنا \* ثم استدل بدلالة الاجماع على ان العلل معتبرة غير مهدرة  
 فقال وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعللة الحكم اذ ارجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا \*  
 اذا شهد الشاهدان على انه طلق امرأته قبل الدخول بها او عتق عبده فقضى القاضي بوقوع  
 الطلاق والعتق وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانها  
 اثبتا علة التلف فكان التلف مضافا اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان  
 يضاف الى حقيقة العلة قوله ( الشرط العلامة اللازمة ) فكانه فسر به بما ذكر للتمييز بينه وبين العلامة  
 الحقيقية بهذا القيد \* ومنه اي ومن معنى العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط  
 بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشرط كذا في الصحاح \* ومنه الشرط للصكوك لانها علامات  
 دالة على الصحة والتوثق لازمة \* والشرطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شرط \*  
 والشرطي بالسكون والحركة منسوب الى الشرطة على اللغتين لاني الشرط لانه جمع كذا في  
 المغرب \* سمي بذلك لانه نصب نفسه على زى وهيبة لا يفارقه في اغلب احواله فكانه لازمه \* ومنه  
 شرط الحجام هو مصدر شرط الحجام بشرطه وبشرطه اذا بزغ \* وانما سمي فعله شرطا لان بفعله  
 يحصل في الحجام علامة لازمة والمشرط المبضع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون  
 الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول  
 الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وبصير  
 الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله  
 انت طالق عند الدخول \* فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث  
 الوصول اليه بل يمكن الدخول سببيا ولا علة بل كان علامة \* ومن حيث انه مضاف اليه كان  
 الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسميها شرطا \* ولهذا لا يجب الضمان  
 على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا \* قال  
 السيد الامام ابو القاسم هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت الحكم على وجوده  
 ولا يكون من جملة التصرفات ثم قال الاشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة اقسام العلة  
 ووصف العلة والسبب والشرط والركن \* فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام \*  
 ووصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس تام بل يتم بانضمام وصف آخر او اوصاف اليه \* والسبب

العلامة اللازمة ومنه  
 اشراط الساعة ومنه  
 الشرط للصكوك  
 ومنه الشرطي ومنه  
 شرط الحجام وهو في  
 الشرع اسم لما يتعلق  
 به الوجود دون  
 الوجوب فمن حيث  
 لا يتعلق به الوجود  
 علامة ومن حيث  
 يتعلق به الوجود  
 يشبه العلل فسمى  
 شرطا

كالعلة في الانباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلة لا تأخر عنها الحكم والسبب قد تأخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم \* والركن ماهو غير التصرف ولا يتم به كالقيام والركوع والسجود في الصلوة. لفظ المعاقدين في العقود والركن لا يتأتى الا في التصرفات فاما في غير التصرفات فلا \* واما الشرط فلا تأثير له بوجه كالتطهارة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده \* قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوده فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تخف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس اهدم الشرط بل لعدم العلة الذي هو العدم الاصلى فاذا وجد الشرط ووجدت العلة عند وجوده لانه يثبت الحكم بوجود العلة \* ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة واما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم \* ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف \* وهر بعضهم بانه ما يقف عليه تأثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره اذا تأثر المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه \* وقيل هو ما يستلزم نفيه في امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه في السبب وليس هو السبب ولا جزؤه \* وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتهاء العلة او السبب كما ينه \* وقد يقال الشرط قام العلة على ما بين معنى في باب تقسيم الشرط وفي مسألة حفر البئر فانه شرط التلف دون علته والحكم يضاف اليه لتعذر اضافته الى العلة \* واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالليل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوده فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها حسب مثل التكريات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن \* والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الحج \* فهذا اى ما ذكرنا من المعاني القوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهي السبب والعلامة \* قال القاضي الامام رحمه الله هذه ضروب من تشابه في السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلة \* والعلامة قد تشبه بالشرط والعلامة فقيهما معنى العلامة لا يمتاز بعضها عن بعض الا مجرد تامل

### (باب تقسيم السبب)

اعلم ان تقسيم مشاخبار جهم الله السبب والعلامة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقايقها تنقسم الى هذه الاقسام كالتقسيم حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ماهو حقيقة من كل قسم من هذه الاشياء احد اقسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمها باها باعتبار معنى تام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة السببية والعلية والشرطية بوجه فحينئذ يستقيم التقسيم \* ويدل على ما ذكرنا قوله قدم من قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسمائها يعني لما ثبت ان الوجوب متعلق بالاسباب

(يحتاج)

وقد يقال. قام العلة على ما نين ان شاء الله تعالى واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوبه ولا وجوده مثل الميل والمنارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة منقسم في حق الحكم (باب تقسيم السبب) وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسمائها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب سمى به مجاز او سبب له شبهة العلة وسبب هو في معنى العلة

يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان وجوه تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التي مر ذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اختاره المصنف في تعريف السبب بل هي علل سميت اسبابا بطريق المجاز لاقتضائها الى الاحكام فمر فان وجه التقسيم ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازي قسما والسبب الذي له شبهة العلة قسما وذلك يقتضى ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذي له شبهة العلة غير السبب المجازي على ما ذكره الشيخ في آخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة في الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احد الاقسام قسمين بالجهتين وقد بينا في اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة ممحور في مثل هذه المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والشيء الواحد لا يتعدد في الخارج بتعدد الجهات ولو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه وانقسم باعتبارها لم تنحصر الاقسام على الاربعة بل تزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سابقا قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يحمل السبب الحقيقي باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافة الوجوب اليه قسما واهل جراتين ان الاقسام في الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقي كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كقود الدابة وسبب مجازي له شبهة العلة كالطلاق الملق \* ولهذا لم يذكر القاضي الامام ابو زيد في التوقيم القسم الذي فيه شبهة العلة وذكروا كانه السبب الذي هو علة وهو الموجب للحكم نفسه في الزمان الثاني كالنصاب قبل الحول وسيأتي بيانه قوله (اما السبب الحقيقي فما يكون) طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط وغيرها \* فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة بقوله ولا وجود عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتها كما يضاف الى الشرط ثبوتها عنده \* وبقوله ولا يعقل فيه معنى العلة اى لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه واسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلامهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يخاف عن معنى العلة كما ستعرف \* وقد تم التعريف \* ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتحمل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اى علة غير مضافة الى السبب الى آخره من القسم الرابع وهو السبب الذي في معنى العلة وذلك اى القسم الرابع مثل سوق الدابة وقودها \* هو سبب اى كل واحد منهما سبب لما يتلف بها اى بالدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لاعلة \* لانه اى السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحتمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص \* قال القاضي الامام ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان ومثاله الرمي المنصيب القاتل فانه سبب موجب للموت لان فعل الرمي ينقطع قبل الاصابة لكنه اوجب حر اكافي السهم وصل به الى الرمي واوجب نقض نيته ثم انتقض البنية احدث الاما قلته فكان الرمي سببا موجبا وله حكم جزاء

مضاف اليه وجوب  
ولا وجود طريقا الى  
الحكم من غير ان اما  
السبب الحقيقي فما يكون

الرقية من كل وجه فصارت الموت وسراية الالم وانتقاض البنية ونفوذ السهم احكاما للرمي قوله  
(وكذلك) اى وكالسوق شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لانها علة  
لان حد العلة فيه اى في فعل الشهادة او كلام الشهود ولم يوجد لتخلل الواسطة بينه وبين الحكم كما  
سنيين لكنه اى فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل في الاصل  
ولم يوجد فيها تأثير في القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينها وبين الحكم \* فكان اى فعل الشهادة  
سببا لالعلة لانه ليس بمباشرة للقتل \* ولم يذ اى وليكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص  
عند الرجوع يعنى اذ ارجع الشهود بعد استيفاء الولى القصاص من المشهود عليه لا يجب  
القصاص على الشهود بشهادتهم الكاذبة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان القصاص جزاء  
المباشرة التى هى علة ولم يوجد منهم المباشرة \* وقد سلم الشافعى رحمه الله اى سلم ان الشهادة سبب  
للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان القصاص جزاء المباشرة ولكنه انما اوجب القصاص في  
هذه الصورة لانه جعل السبب المؤكدا بالعمد الكامل اى القصد الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة  
في ايجاب القصاص لان القصاص انما يوجب للزجر كما اشير اليه في قوله تعالى \* ولكم في القصاص  
حياة والسبب اذا قوى وادى الى الهلاك غالبا الحق بالقتل لوقوع الاحتياج حينئذ الى الزجر  
فوجب القود به واذا ضعف ولم يؤدى الى الهلاك غالبا استغنى عن الزجر فسقط القود وقد قوى  
السبب ههنا لان الشاهد عين المشهود عليه يعنى قصد بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكنه التخاص  
عنه الا بالتمكين فصارت شهادته سببا معينا للقتل في حق هذا الرجل بخلاف حفر البئر ووضع  
الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انما بعينه فلا يوجب القود \* ولان الشهود دالجأوا  
القاضى الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو هلاك حكمى شر من الهلاك  
الحقيقى والمجيب كالمباشر فى وجوب القصاص عليه لان فعل المكره ينسب اليه فصارت كائن  
الشهود اتلفوه بالقضاء فان القضاء اتلاف حكما بان صار نفسه لغيره حتى قتله \* والدليل عليه انهم  
ضمنوا الدية مع مباشرة الولى مختارا ولا يرجعون على الولى لانهم ضمنوا بمباشرتهم الاتلاف  
حكما \* ثم معنى قوله المؤكدا بالعمد الكامل ما ذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا عند الرجوع  
تعمدنا وعلما انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم لانه تسبب لا يقطع المباشرة حكمه فكان  
كالاكرام واذ ان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك يجب القصاص  
كنرمى سهما الى انسان فاصابه ثم قال لم اعلم انه يتلفه يجب عليه لقصاص \* وان قالوا تعمدنا ولم  
نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا عليه ولا  
يجب به القصاص وعزروا ونجى دية مغلظة مؤجلة فى اموالهم لانه ثبت بقولهم الا ان يصدقهم  
العاقلة فتكون عليهم \* وان قالوا اخطانا اليه من غيره حلفوا ونجى الدية تخففة فى اموالهم الا ان  
يصدقهم العاقلة فتكون عليهم \* لكننا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير  
موضوع للقتل ويختلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتل بواسطة ليس في يد  
الشاهد تحصيله \* وهو اى تلك الواسطة وتند كبير الضمير لند كبير الخبر حكم القاضى بوجوب  
القصاص ومباشرة الولى الصادرين عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهره القاصى

ولا يعقل فيه معنى  
العلل لكن يتخلل بينه  
وبين الحكم علة لا  
يضاف الى السبب فان  
اضيفت العلة اليه صار  
السبب حكم العلة  
فيصير حينئذ من القسم  
الرابع وذلك مثل  
سوق الدابة وقودها  
هو سبب لما يتلف بها  
لانه طريق اليه لكن  
يعنى العلة وكذلك  
شهادة الشهود  
بالقصاص سبب لقتل  
المشهود عليه في حكم  
العلة لان حد العلة فيه  
لم يوجد لكنه طريق  
اليه محض خالص  
فكان سببا ولهذا لم  
يجب به القصاص لانه  
جزء المباشرة وقد  
سلم الشافعى هذا الا  
انه جعل السبب  
المؤكدا بالعمد الكامل  
بمنزلة المباشرة وقد  
وجد لان الشاهد غير  
المشهود عليه لكننا  
قلنا ان فعل الشهادة  
ليس بفعل قتل بلا  
شبهة وانما يصير قتل  
بواسطة ليست في يد  
الشاهد وهو حكم  
القاضى واختيار الولى  
قتل المشهود عليه



بقضائه او يوجبه ولايجاد اختيار القتل من الولى فبقى فعله تسيباً فلا يجب به ما يجب بالقتل لانه  
 شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين النسب والمباشرة وقد بينا ان لا كفارة على المسبب كحافر البئر  
 وواضع الحجر مع انها جزء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص الذى هو جزء كامل  
 معتمد على المباشرة اولى ان لا يجب عليه ولا معنى لما ذكره من الاجاء لان القاضى انما يخاف العقوبة  
 فى الآخرة و به لا يصير ملجأ فان كل واحد منا يقيم الطاعة خوفاً من العقوبة على تركها فى الآخرة  
 ولا يصير به مكرهاً ولئن سلمنا الاجاء فى حق القاضى فلانسلم فى حق الولى لانه مندوب الى العفو  
 شرعاً ثبت ان فعلهم تسيب وليس بمباشرة حكماً ولئن سلمنا انه مباشرة حكماً فلانسلم وجوب  
 القصاص عليهم لانه قد ثبت من اصلنا ان على المباشر الحقيقى وهو الولى ههنا لا يجب القصاص  
 لشبهة قضاء القاضى فعلى المباشر حكماً اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل الذى باشره الولى لا  
 بالشهادة وحدها فان الولى لو لم يقتل المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجب الضمان على  
 احد بالاتفاق \* فان قيل قد روى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قتل شهوداً للقصاص بعدما رجعوا \*  
 وروى ان شاهدين شهدا عند على رضى الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جرى بأخر فقال  
 او همتما انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت ايكما تئمتما على  
 الاول لقطعتم ايديكما فثبت ههذين الاثرين ان العمد فيه موجب للقصاص \* قلنا حديث ابى بكر  
 رضى الله عنه غريب جداً لا يعتمد عليه ولو ثبت يحمل على السياسة \* وحديث على رضى الله عنه  
 خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا يقطعان بيد واحدة \* ولما بين جهة  
 السببية فى شهادة الشهود شرع فى بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار هذا القسم يعنى  
 شهادة الشهود فى حكم العلة حتى صلح موجبا للدية وان لم يصلح موجبا للقصاص لان  
 مباشرة القتل اضيفت اليه من حيث انه لم يكن للولى ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما  
 حدثت بها فكان استيفاء مرتباً على شهادتهم وتمكينهم اياه منه \* فصار اى هذا القسم  
 وهو الشهادة فى حكم العلة بصيرورة المباشرة التى هى علة التلف مضافة اليه مع كونه فى نفسه  
 سبباً من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر يعنى باختياره الصحيح \* بخلاف حدوث  
 مباشرة المكروه باختياره فان ذلك لا يجعل الاكراه سبباً حتى لم تمنع وجوب القصاص به  
 لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد فوجب نقل الفعل الى الاول كانه باشره \* فبقى الاول  
 اى فعل الشهادة سبباً لحكم العلة حتى صلح لا يجب ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم  
 يصلح لا يجب ما هو جزء المباشرة من القصاص ووجوب الكفارة وحرمان الارث \* قال  
 القاضى الامام رحمه الله المباشرة وجدت منهم فى اداء الشهادة وقد انقطعت بالفراغ عن الاداء  
 حكم الحاكم وما وجب به مضاف اليهم لانهم الزموا الحاكم ذلك الا ان التلف الواقع بالحكم  
 تلف حكمى والاتلاف الحقيقى بمباشرة الولى وهو فيه مختار غير ملجأ حكماً فيقتصر فعله  
 عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة قوله (واذا اعترض على السبب)  
 اى على السبب الذى هو طريق للوصول الى الحكم علة يضاف الحكم اليها ولا تضاف تلك

وقلنا نحن بان لا  
 كفارة على المسبب لما  
 سبق من قبل وانما  
 صار هذا القسم فى  
 حكم العلة لان  
 المباشرة اضيفت اليه  
 فصار فى حكم العلة  
 مع كونه سبباً من قبل  
 ان المباشرة حادثة  
 باختيار المباشر فبقى  
 الاول سبباً لحكم  
 العلة ولهذا لم يصلح  
 لا يجب ما هو جزء  
 المباشرة واذا اعترض  
 على السبب علة لا  
 يضاف اليه بوجه كان  
 سبباً محضاً مثل دلالة  
 الرجل الرجل على  
 مال رجل ليسرقه او  
 ليقطع عليه الطريق  
 او يقتله ومثل دلالة  
 الرجل فى دار الاسلام  
 قوماً من المسلمين على  
 حصن فى دار الحرب  
 بوجوه طريقه  
 فاصابوه بدلالة

العلة الى ذلك السبب \* بوجه كان ذلك السبب محضاً الى سبباً حقيقياً وهو بيان القسم الاول من الاسباب \* مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليمسرقه ففعل لم يضمن الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود \* وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذي يباشره المدلول باختياره \* لم يكن الدال شريكاً في المصاب لانه صاحب سبب محض لان دلالة طريق للوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالة شيء من معنى العلة فلا يكون له شركة في المصاب الا اذا ذهب معهم ودلهم على الحصن فحينئذ يشركهم في المصاب لان فعله اذا تسبب فيه معنى العلة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامناً وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق \* لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين لغلبة السعة في هذا الزمان دون المتقدمين \* ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه مالا بغير حق بعض مشايخنا يفتون ان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفاً بالظلم وتفرير من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفاً لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يفرمه اختياراً لاطعاً ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضوع موضع الاجتهاد فممن نكل الرأي الى القاضي حتى يتزجر السعة عن السعي قوله ( ومثله ) اي مثل الذي دل السارق او الذي دل على الحصن رجل قال الى آخره \* لم يرجع الى المتزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك \* لما بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي يباشره الرجل والمرأة باختيارهما \* بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا الشرط اي بشرط انها حرة بان قال زوجها على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان الولد على الزوج لانه صار صاحب علة اذا استيلاء مبنى على التزوج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزوج فيكون الاستيلاء بناء على التزوج وشرط الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فكان الشارط لها صاحب علة وصار كأنه قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد \* او يقال ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاء والاستيلاء حكم التزوج لانه موضوع له فكان الزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه \* وكذلك قلنا اي وكما قلنا ان الزوج لا يرجع على المخبر لانه صاحب سبب قلنا في الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحققت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاء لالهبة \* والاستيلاء ليس

لم يكن الدال شريكاً لانه صاحب سبب محض ومثل رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امه وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا استولدهم استحققت لم يجعل قيمة الولد على الواهب لان هبة سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاء بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا

بمضاف اليه الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوع للاستيلاد بل هي موضوعه  
 لظاهر الجرد والسماحة واثبات الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاد \* بخلاف النكاح  
 لانه موضوع للاستيلاد وطلب النسل قال عليه السلام \* تناكحوا تولدوا وتكثروا \* الحديث \*  
 وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب \* لا يرجع المستعير على  
 المعير بضمان الاستحقاق يعني اذا تلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن  
 المستعير قيمته لم يرجع بها على المعير \* لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع  
 وجود العلة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة  
 التلف اليه \* بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع  
 بقيمة الولد التي ضمنها للمستحق وضمن الجارية على البايع \* لان البايع صار كفيلا عن  
 المشتري اي للمشتري \* بما شرط عليه اي بسبب ما شرط البايع على المشتري من البذل  
 لان مبني البيع على مساواة البدلين في حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشتري سالما  
 للبايع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البايع كفيلا بسبب تملكه للبذل  
 فصار كأنه قال للمشتري ان الملك قد ثبت لك في الجارية بحكم بيعي وان ولدك منها حر بحكم بيعي فان  
 ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيلا لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن اثباته في عقد التبرع وانما  
 يثبت في عقد الضمان باشرط البذل \* انما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق في زعم البايع باطل  
 ولذلك اي ولان الرجوع على البايع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر الذي  
 ضمنه على البايع لان ما ضمنه من العقر قيمة ماسلم له من منافع البضع فلم يكن غرما \* فلم تصح  
 الكفالة به اي لم يكن تقدير كفالة البايع بما ضمنه لانه ليس بغرامة والرجوع بحكم الكفالة  
 انما يصح ان لو كان الغرم لاحقا \* هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف \* وذكر شمس  
 الأئمة رحمه الله ان المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لان مباشرة عقد الزمان قد التزم البايع  
 للمشتري صفقة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير  
 ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما  
 استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه وان كان البايع ضمن له صفقة السلامة  
 عن العيب \* قال وهذا اصح فقد ذكر في كتاب العارية ان العبد المأذون اذا اجر دابة  
 فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجوع المستأجر بما يضمن من قيمتها على العبد  
 في الحال والعبد لا يؤخذ بضمان الكفالة مالم يعتق وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سيده  
 العيب بعدما التزم صفقة السلامة عن العيب بعقد الضمان فعرفنا ان هذا الطريق هو الاصح  
 قوله ( ولا يلزم على هذا ) اي على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة  
 دلالة المحرم على الصيد اي انه فعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل  
 الدلالة سببا محضا لانه تحلل بين الدلالة وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول \*  
 وقوله لان الدلالة جواب السؤال يعني لان سببها سبب بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة

بخلاف المشتري لان  
 البايع صار كفيلا  
 عنه بما شرط عليه  
 من البذل كأنه قال له  
 ان ولدك حر بحكم  
 بيعي فان ضمنك احد  
 بحكم باطل فانا كفيلا  
 عنه ولذلك لم يرجع  
 بالعقر لان ما ضمنه  
 فهو قيمة ماسلم له فلم يكن  
 غرما فلم يصح  
 الكفالة به ولا يلزم  
 على هذا دلالة  
 المحرم على  
 الصيد انه يوجب  
 الضمان عليه وان  
 كان سبب لان الدلالة  
 في ازالة امن الصيد  
 مباشرة الاتري ان  
 الصيد لا يبقى آمنا  
 على المدلول

اي مباشرة جنابة لان الامن يزول به عن الصيد فانه امن بعده عن اعين الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن \* اذا صححت الدلالة اي وجدت شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لم يحدث له تمكن من قبله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء وان يصدق المدلول في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب \* وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل \* وقوله غير انها تعرض للانتقال اي الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جنابة بنفسها ينبغي ان لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد \* فقال غير انها تعرض للانتقاض والابطال لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود دائما كما كان وصار كما اذا اخذ ثم ارسله او رماه فلم يسبه فلذلك لا يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اي توقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها اي ينتظر ما ل امرها المعرفة قرارها في حق الضمان لان اندمالها بالبرء متوهم على وجه لا يبقى لها اثر وهو كالمضارب اذا مره ب المال ان يبيع ويشترى في بلد كذا فجاوزه يجب الضمان بنفس الجاوزه ولكن لا يتأ كد لاحتمال الانتقاض بالعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا انصرف قبل المعاودة فحينئذ يتأ كد الضمان كذا ههنا \* فاما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها مباشرة لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبأيديهم والدال لم يلزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالته الحفظ بدلالته بقبول دلالته سببا محضا قوله (ولا يلزم دلالة المودع) جواب عن سؤال آخر يراد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينهما وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال هو ضامن بجنابته على مال الوديعة من الحفظ وتضييعه اياها فكان ضامنا بالمباشرة دون التسبب \* مضافا اليه اي الدال \* على موجب العقد اي موجب عقد الاحرام فانه ترك ما التزمه بعقد الاحرام من ترك التعرض للصيد وامنه عنه كالمودع ترك ما التزمه بعقد الوديعة \* وكان صيد الحرم لكونه زاجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس يعني لو دخل حلال في الحرم على صيد الحرم فقتل بدلالته لم يضمن الدال شيئا كما لا يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان صيد الحرم باعتبار كونه زاجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مأمنا آمنا لا ستيناس زوار البيت ومجاور به ليبقى معمورا الى آخر الدهر بمجاورتهم وزيارتهم فان العمارة لا تحصل الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتبار انه من عمارة الحرم وزيارته فاشبه تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال الملوكة واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة لحق الله تعالى كالاموال الموقوفة \* الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا يتعد بتعدد الجاني والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى تعد بتعدد الجاني مع ايجاد المحل كجزاء الواجب بالجنابة على النفس عمدا واذ كان كذلك بقبول دلالته سببا محضا كدلالة غير

اذا صححت بالدلالة غير انها تعرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر وذلك بان يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها لمعرفة قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس بل ما لعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة خيانة على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبب وكان حكم المحرم في الجنابة على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس

المودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينها وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد  
 التزام لتترك التعرض من الحلال قوله (و من دفع) مثال آخر للسبب المحض \* فوجأ به نفسه اى  
 ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوجوه وهو الضرب باليد او بالسكين من باب منع  
 \* لان ذلك اى الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف \* اعترض عليه علة وهى قتل  
 الصبي نفسه باختياره \* لانضاف تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع امره بامساك السلاح له  
 باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير مأمور من جهة الدافع \* فاذا سقط عن يد الصبي  
 على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع \* لانه الضمير للشان \* اضيف الى الدافع العطب  
 اى الهلاك ههنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرة فعل الاهلاك اختيار ابل بامساكه الذى هو حكم دفع  
 الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فيضمن \* فصار اى الدفع في هذه الصورة  
 سبباً حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهى السقوط عن يد الصبي تضاف اليه \* وكذلك اى وكذا دفع  
 السكين في المسئلة الثانية من حل صبياً يعنى صبياً حراً لا يعبر عن نفسه \* ايس منه بسبيل اى ليس له  
 ولاية عليه \* الى بعض المالك فهلك بذلك الوجه اى بالحر في موضع الحر او بالبرد في موضع البرد  
 او بالتردى من الشاهق او كانت الارض مسبعة او محمية فهلك باقتراس سبع او لدغ حية كان عاقلة  
 الغاصب اى الذى حمله الى المهلكة و صار بمنزلة الغاصب ضماناً للدية استحساناً \* ولو قيل ضمانته  
 او ضمانين لكان احسن \* وفي القياس لاشئ عليهم وهو قول زفر والشافعي رجهما الله لان الحر  
 لا يضمن بالغصب فان ضمان الغاصب يختص بما هو مال متقوم والحريس بما لم يكن النقل الى المهلكة  
 غصباً فصار كالموتقوله باذن وليه او حصل في يده بغير صنعته \* والدليل عليه انه لو مات حتف انفه  
 او بمرض لا يجب الضمان وكذلك لو كان للصبي مكتاباً لانه بمنزلة الحر \* فالحر حقيقة اولى بذلك \* وكذا  
 لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذلك الميعر لانهم سواء في انهما لا يضمنان بالغصب \* وجه  
 الاستحسان انه سبب لا تلافه بغير حق باستيلائه عليه والسبب اذا كان متعدياً في تسببه كان ضماناً  
 للدية على ما قلته ككافر البر و ذلك لان الصبي محفوظ بيد الولي فصارت يده عليه مسكته لحفظه  
 فاذا زالت يده بطريق التعدي فقد ازال المسكته الحافظة و صار الصبي في يد الغاصب حقيقة وحكما  
 لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا يعارضه يده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل  
 الى المهلكة مضافاً الى يد الغاصب كما في الدابة فكان تحصيله في ذلك الموضع تعدياً والتلف مضاف  
 الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب للتلف فكان تقريبه الى  
 المهلكة سبباً في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه اياه من هذه المهلكة لما اصابته  
 الآفة \* بخلاف ما اذا مات حتف انفه او بمرض لان سبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي  
 ولا يضاف الى اى اليد الولي عنه ولا الى نقله الى مكان اخر بوجه اذ لا يقال لولا اخذه من يده وليه  
 واستيلائه عليه او لولا تقريبه من المكان الفلاني لم يمت اذ لو كان في يد الولي وفي المكان الاول  
 لاصابه الموت ايضا اذا مات مختوم على العباد فلم يكن فعله سبباً فضلاً عن ان يكون في معنى العلة \*  
 وبخلاف ما اذا كان الصبي يعبر عن نفسه لانه يعارضه بلسانه فلا يثبت يده حكماً \* الا ترى  
 انه لو ادعى انه عبده حكم فيه قول الصبي لا يده \* وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع

ومن دفع الى صبي  
 سكيناً او سلاحاً اخر  
 ليسكه للدافع فوجأ به  
 نفسه لم يضمن الدافع  
 لان ذلك سبب محض  
 اعترض عليه علة لا  
 يضاف اليه بوجه واذا  
 سقط عن يد الصبي  
 عليه فجرحه كان  
 ذلك الدافع لانه  
 اضيف اليه العطب  
 ههنا لان السقوط  
 اضيف الى الامساك  
 فصار سبباً حكم  
 العلة وشبه بها

الولاية على المكاتب الصغير وجعل بمنزلة الكبير حكمه حتى لا يولى على ما في يده من الاكساب ولا على نفسه فلا زوج ولما الحق بالكبير لم يثبت عليه يد للمستولى لان يده في نفسه اقرب كذا في الاسرار \* فبين بما قلنا ان هذا ضمان جنابة لا ضمان غصب والحر يضمن بالجنابة مباشرة وتسيباً \* واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلاً عمداً او خطأ حتى ضمنت عاقلته الدية لم يرجع عاقلته بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه انشأ القتل باختياره فلو ثبت للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي والحر لا يضمن باليد \* وكذلك اى وكالات يضمن عاقلة الغاصب في هذه المسئلة لم تضمن اذا مات الصبي بمرض \* لما ذكرنا دليل المسائل الثلاث يعنى ذكرنا في مسئلة سقوط السكين ان الدافع ضامن لان الدفع فيما سببه حكم العلة لاضافة السقوط اليه فكذلك في مسئلة الحمل لبعض المهالك وذكرنا في مسئلة قتل الصبي نفسه ان الدافع لا يضمن شيئاً لاعتراض علة تمنع اضافة الحكم الى الدفع فكذلك في مسئلة قتل الصبي رجلاً في يد الغاصب وفي مسئلة موت الصبي في يده بمرض قوله (وكذلك) اى ومثل من دفع سكيناً في انه اذا اعترض عليه فعل مختار انقطع الحكم عنه وبقي سبباً محضاً والا كان سبباً في حكم العلة من حل صبياً حراً على دابة وقال امسكها لى وليس منه بسبيل كذا في المبسوط \* كان هذاى حله سبباً للتلغ لانه مفوض اليه \* فان سقط الصبي من الدابة وهلك وهى واقفة او قد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل اى دية الصبي سواء كان الصبي ممن يستمسك على الدابة اى يقدر على امساك نفسه وضبطها الثابت عليها ولم يكن لان الحامل سبب لاتفاه حين حله عليها فانه لو لاجله لما سقط وهو متعد فيه لانه ليس بسبيل منه شرعاً ولم توجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد فبقى الحكم مضافاً اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان السبب كالمباشر في هذا الباب اذا كان متعدياً \* وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اى يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع السبب اى لم يبق السبب معتبراً بهذه المباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان مستمسكاً على الدابة كان مختاراً في تسيير الدابة والتأف حدث تسييرها فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم الى السبب وان كان بحيث لا يستمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلته لان الصبي الذى لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير اليه واذ لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بقى مضافاً اليه \* وكذلك اى ومثل دافع السكين او الحامل على الدابة في التفصيل الذى ذكرنا رجلاً قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل انت انا و لنا كل نحن ففعل فعطب لم يضمن الاً مر لانه صاحب سبب فانه تخلل بينه وبين السقوط والهلاك ماهو علة وهو صعود الصبي الشجرة باختياره لمنفعة نفسه فينقطع نسبة الحكم بها عن السبب \* فان قيل هذا الجواب مستقيم في قوله لتأكل انت ولكن في قوله لنا كل نحن لا يستقيم بل ينبغى ان يسقط نصف الضمان لان قوله لا تأكل انا ووجب كل الدية وقوله لتأكل انت لا يوجب شيئاً فاذا قل لنا كل نحن كان جامعاً بين ما يوجب الضمان وما لا يوجهه فيوجب سقوط نصفه كما اذا دغته حية وجرحه انسان يسقط نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب (فلنا) الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون السبب وانما يضاف الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وههنا ما يتعذر الاضافة لان صعود الصبي

وكذلك من حمل صبياً ليس منه بسبيل له الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او الشواهد ففعل بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنة اذا قتل الصبي في يده رجلاً لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم تضمن عاقلته غاصبه شيئاً لما ذكرنا وكذلك من حمل صبياً ليس منه بسبيل على دابة كان سبباً للتلغ فان سقط منها وهى واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان صبياً يستمسك اولا

لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها ﴿ ١٨٣ ﴾ الصبي وهو بحيث يصرفها انقطع التسبب بهذه المباشرة الحادثة

وكذلك رجل قال  
لصبي اصعد هذه  
الشجرة وانفض ثمرتها  
لتاكل انت اولنا ناكل  
نحن ففعل فعطب ام  
يضمن لانه صاحب  
سبب و او قال لا ناكل  
انا ضمن ديتسه على  
عاقلة لانه صار بمنزلة  
صاحب العلة لما وقعت  
المباشرة له ومساثلنا  
على هذا اكثر من ان  
تحصى فاما الذي يسمى  
سببا مجازا فنقول  
الرجل انت طالق ان  
دخلت الدار وانت  
حر ان دخلت الدار  
ومثل النذر المعلق  
بدخول الدار وسائر  
الشروط ومثل اليمين  
بالله سمي سببا للكفارة  
مجازا وسمى الاول  
للطلاق والعناق سببا  
مجازا لما بينا ان ادنى  
درجات السبب ان  
يكون طريقا واليمين  
شرعت للبر وذلك  
قط لا يكون طريقا  
الجزاء ولا للكفارة  
لكنه لما كان يحتمل ان  
يؤل اليه سمي سببا  
مجازا

باختيار لمنفعة در نفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه وانقطاعه عن السبب وان كان  
اشرا لا امر نفسه في المنفعة بقوله لنا كل نحن صالحا لاضافة اليه الا انه سبب والحكم بضاف  
الى العلة دون السبب \* فاما الجرح واللدغ بكل واحد منهما علة للتلغ فاذا اجتمعوا تعذر الترجيح  
يضاف الحكم اليهما جميعا \* لانه اي الامر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له يعني لما  
وقعت مباشرة الصبي علة التلغ وهي الصعود للامر بحكم الامر صار الامر مستعملا له في التلغ  
بمنزلة الآلة واضيف فعل الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة بضافة العلة اليه فيجب الضمان  
عليه \* على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه  
معنى العلة قوله ( واما الذي يسمى سببا مجازا ) اي السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز  
وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا  
عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه  
موجود مع زيادة معنى وهو التأثير \* ومثل النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط \* النذر قد  
يعلق بشرط يراد كونه مثل قوله ان شفي الله من بضي فعلي كذا وقد تعلق بشرط الايراد كونه مثل  
قوله ان دخلت الدار فعلي كذا وقد توهم ان المعلق بشرط يراد كونه سببا في الحال اذا الغرض من  
هذا التعليق حصول الشرط فكان مفضيا الى وجود المشرط بخلاف التعليق بشرط لا يراد  
كونه لان المقصود فيه عدم الشرط فلا يكون مفضيا الى وجود المشرط فيكون تسميته سببا مجازا  
فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول الدار وسائر الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببية  
في الحال لان قوله لله على لما تعلق بالشرط في الوجهين لم يصل الى ذمته والتصرف في غير محله  
لا ينقد سببا فكان تسميته سببا باعتبار الصورة لا باعتبار المعنى كبيع الحر \* الا انه ينقد تصرف  
آخرو وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود قد صادف التصرف محله بخلاف  
بيع الحر فانه لا ينقد اصلا \* وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى الرمي  
فانه يكون معتبرا على ان يصير قتلا بالوصول اليه ثم السراية الى ان يموت فاما قبل الوصول الى  
محله فلا يكون قتلا واذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في التقويم \* ومثل اليمين بالله تعالى سمي  
سببا للكفارة يعني قبل الحنث \* وسمى الاول وهو انت طالق وانت حر في قوله انت طالق ان  
دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعناق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت  
اليمين بالله تعالى للكفارة وسمى المعلق في اليمين بغير الله تعالى سببا للجزاء بطريق المجاز لان اليمين  
او المعلق سبب حقيقة \* لما بينا في اول هذا الباب ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى  
الحكم \* وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب  
للحكم او طريق اليه مع نوع تأثير فالذي لا تأثير فيه يكون ادنى حاله منه بالنسبة الى الحكم وان كان في  
السببية حقيقة \* واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا للجزاء في  
اليمين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليمين بالله عز وجل لان البر منعت من الحنث لانه ضده وبدون  
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الحكم سببا لشوته وطريقا اليه في  
الحال \* لكنه اي الخلف او المذكور وهو المعلق او اليمين \* يحتمل ان يؤل اليه اي يفضى الى الحكم

وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤهل اليه كتسمية العنب  
 خرا في قوله تعالى اخبارا اتي ارا في اعصر خرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ايلو نكم الله  
 بشئ من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في عامة الاقويل وتسمية الاحياء مواتا  
 في قوله عز اسمه انك ميت وانهم ميتون قوله ( وهذا عندنا ) اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط  
 واليمين ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبا حتى لم يجوز التكفير  
 بعد اليمين قبل الخنث وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعناق والشافعي رحمه الله جعله اي  
 المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند  
 الخنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال  
 لاعلة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذ كان سببا  
 في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان السبب لا ينقد في غير محله والمرأة  
 الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعناق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان  
 هذه المسائل فيما تقدم قوله ( وعندنا لهذا الجواز ) يعني المعلق بالشرط الذي سمي مجازا وهو قوله  
 انت حرا او طالق \* شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم \* خلافا لفرجه الله  
 فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض \* وذلك اي الخلاف يبين في مسألة  
 التجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا طلقة واحدة والتجيز  
 تفصيل من قولهم ناجز يناجز اي تفدي بقدر واصله التجيز كذا في الطلبة \* فعندنا يبطل التجيز التعليق  
 حتى لو عادت اليه بعد زواج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شئ \* لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود  
 من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف  
 عليه قبل الحلف كان جائزا الاقدام والترك فاذا قصد الخالف تر جميع احاد الجانين وتحقيقه كده  
 باليمين التي هي عبارة عن القوة ليقوى بها على تحقيق ما قصده \* فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا  
 بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى \* كما يلزمه الكفارة في  
 اليمين بالله عز وجل ليحقق معنى اليمين من المحل والمنع واذ صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين  
 بغير الله تعالى صار لا ضمن به البر من الطلاق والعناق ونحوهما شبهة الوجوب اي الشوت في الحال  
 يعني قبل فوات البر كالمفصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات المفصوب لا محالة  
 فيكون الفصوب حال قيام العين المفصوبة في يد المصاب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن  
 القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صححت هذه الاحكام كما  
 لا يصح قبل الفصوب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله  
 تعالى او خوف لزوم الجزاء لالعنة اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شرعية  
 وهو تزاع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا  
 موجودا ومن حيث انه غير واجب له عينه كان معدوما في نفسه فثبت له عر ضية العدم ثبت بقدرها  
 عر ضية الوجود للجزاء فثبت لسببه عر ضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا عن قدر سببه

وهذا عندنا والشافعي  
 رحمه الله جعله سببا  
 هو بمعنى العلة وعندنا  
 لهذا الجواز شبهة  
 الحقيقة حكما خلافا  
 لفرجه الله وذلك  
 تين في مسألة التجيز  
 هل يبطل التعليق ام  
 لا فعندنا يبطله لان  
 اليمين شرعت للبر فلم  
 يكن بد من ان يصير  
 البر مضمونا بالجزاء  
 واذ صار مضمونا به  
 صار لا ضمن به البر  
 للحال شبهة الوجوب  
 كالمفصوب مضمون  
 بقيمة فيكون للفصوب  
 حال قيام العين شبهة  
 ايجاب القيمة واذ كان  
 كذلك لم يبق الشبهة  
 الا في محله كالحقيقة  
 لا يستغنى عن المحل  
 فاذا فات المحل بطل



فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقوم  
 \* ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لان سلمنا انه ثبت  
 للجزء بقدرها عرضية الثبوت لان ثبوت الجزء متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم  
 الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المنعقدة وعرضية  
 العدم للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لغيره يقتضى ان يكون عرضية  
 العدم له من الاصل لان تثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم تثبت عرضية  
 الوجود للجزء بهذه العرضية \* لانا نقول ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق  
 قد ثبتت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبتت عند قوات البر بعد الوجود فانه لو قال  
 ان فعلت امس كذا فامرأتى طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدد منه هذا القبيل  
 فعرضية عدم البر فيه على اى وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها \* واذا كان  
 كذلك اى كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط \* لم يبق  
 شبهة السبب الا في محله اى محل السبب او الضمير راجع الى الشبهة وتذكره باعتبار ان التأنيث  
 غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة على ما مر بيانه في اول هذا الكتاب \* قال  
 الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يبق فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان  
 شبهة الشيء لا يثبت فيما لا يثبت حقيقة ذلك الشيء الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال  
 بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة  
 النكاح والبيع لا تثبت فيهما \* فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اى التعليق وفي بعض النسخ  
 بطلت اى اليمين لان التعليق او اليمين يثبت بصفة وهى ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل  
 وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بقوات المحل لم يبق التعليق لطلان محل الجزاء كما  
 يبطل بطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا \* وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق  
 كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تقتقر الى بقاء الحل  
 ولا تقتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية \* وشرط الملك في ابتداء الماسند كـ  
 قوله (وعلى قوله) اى قول زفر لا شبهة له اصلا يعنى ليس لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه  
 لانه لا بد للسبب وشبهته من محل يعتقد فيه كالسبب الحسى والتعليق بالشرط حائل بين المعلق  
 ومحله فارجب قطع السببية بالكلية كالتزس اذا حال بين الرمي والرمي اليه واذا لم يبق له  
 جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثانى لا يوجب اشتراط  
 المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر  
 وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الخالف فتبقى بقاءها \* قوله (وانما الملك) جواب سؤال  
 رد عليه وهو ان يقال لما خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة ينبغي ان لا يشترط الملك  
 والحل في ابتداء التعليق كما لا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء  
 لما شرط الملك والحل في ابتداء عرفنا انه لم يحل عن شبهة السببية \* فقال اشترط الملك

وعلى قوله لا شبهة له  
 اصلا وانما الملك للمحل  
 اعتبر لرجمان جانب  
 الوجود ليصح  
 الايجاب فلم يشترط  
 للبقاء

في الابتداء ليس لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا تصرف يمين وهي وضعت  
لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزء كباينا فانه اذا علم انه يلزمه ما يتضرر  
به عند ترك البر يتحرز عنه واذا علم انه لا يلزمه شيء عند الترك لا يبالي بفوات البر فيفوت  
ما هو المطلوب من اليمين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزاء غالب الوجود باعتبار الحال  
الراهنة ثم اذا صححت اليمين بوجود الملك لم يشترط للبقاء بالاتفاق \* فكذلك اي فكذلك الملك  
الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء \* ثم استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق  
اي عدم اشتراط بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث  
بالمالك في امرأة حرمت على الخالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت  
طالق ثلاثا فلان يبقى بدون الحل كان اولي لان البقاء اسهل من الابتداء \* والجواب يعني  
عما استدل به زفر وهو مسألة التعليق بالمالك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح  
الذي تعلق به الطلاق \* في حكم العلة لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة  
العلة \* وتعليق الحكم بحقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال اعيده  
ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلفتك فانت طالق ونوى الطلاق  
الذي هو موجب هذا التعلق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة  
بالحقيقة \* فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلة \* معارض هذه الشبهة اي مانعا  
لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى  
قوله السابقة عليه \* والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب  
ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها  
بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلة لم يشترط قيام محل  
الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن شبهة ومحل ذمة الخالف  
لانه يمين محضه فتبقى بقائها \* وباقي الكلام في هذه المسئلة قدم في فصل التعليق بالشرط  
قوله (واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال) اذا لما منع من انعقاد الايجاب سببا فيها في ما  
تقدم بعد صدوره من امثلة التعليق الذي هو حائل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك  
في الايجاب المضاف فينقصد سببا الا ان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة الا ترى  
ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان  
يكون سببا في حقه حقيقة مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فعرنا  
ان الاضافة غير مانعة عن سببية الايجاب \* ولهذا قال الله على ان تصدق بدمهم يوم الجمعة  
فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجله لاعلى نفس  
السبب فاذا عجل المؤجل صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر بخلاف  
ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فله على ان تصدق بكذا فعجل قبل مجيئه حيث لا يقع عن  
المنذور لان كلمة اذا للشرط والمعلق بالشرط لا ينقصد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح

فكذلك الحل وذلك  
مثل التعليق قبل  
الملك يصح في امرأة  
حرمت بالثلاث على  
الخالف بالمالك  
وان عدم الحل  
عند الخلف والجواب  
عنه ان ذلك الشرط  
في حكم العلة فصار  
ذلك معارضا لهذه  
الشبهة السابقة عليه  
واما الايجاب المضاف  
فهو سبب للحال وهو  
من اقسام العلة على  
ما بين ان شاء الله تعالى  
واما السبب الذي له  
شبهة العلة فمثل ما قلنا  
في اليمين بالطلاق  
والعتاق والله اعلم  
بالصواب

التجليل قبله \* وسيأتيك زيادة بيان لهذا الفصل ان شاء الله تعالى \* فمثل ما قلنا يعني السبب الذي قلنا انه سبب مجاز هو السبب الذي له شبهة العلة على ما قرع سمك تقريره والله اعلم

(باب تقسيم العلة)

﴿ باب تقسيم العلة ﴾

وهي سبعة اقسام  
 علة اسماء وحكما  
 ومعنى وهو الحقيقة  
 في الباب وعلة اسماء  
 لاحكام ولا معنى  
 وهو الجواز وعلة  
 اسماء ومعنى لاحكام  
 وعلة هو في حيز  
 الاسباب لها شبهة  
 بالاسباب ووصف  
 له شبهة العلة وعلة معنى  
 وحكما للاسماء وعلة  
 اسماء وحكما لا معنى  
 اما الاول فمثل البيع  
 المطلق للملك والنكاح  
 المحل والقتل للقصاص  
 وما يجري ذلك من  
 العلة لما ذكرنا  
 من تفسيرها وحقيقة  
 ما وضعت له وانما  
 نعني بالمعنى ما تقدم  
 وهو الاثر

اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بمنقسمة على هذه الوجوه المذكورة \* ثم العلة الشرعية الحقيقة تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسماء بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة \* وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم \* وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلاتها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ \* ثم انها تقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسماء ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة \* وعلة اسماء ومعنى لاحكام كالبيع لشرط الخيار وعلة اسماء وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما للاسماء كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى للاسماء كالوصف الاول منها وهو الذي سماه الشيخ وصفه شبه العلة \* وعلة اسماء لا معنى لاحكام كالطلاق المعلق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب \* والقسم المذكور رابعه وهو العلة التي لها شبهة بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانها اما علة اسماء ومعنى لاحكام كالايجاب المضاف او علة معنى للاسماء لاحكام كعلة العلة ولكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه جعله الشيخ قسما آخر فصارت الاقسام به سبعة \* والقسم السابع بالقسمة العقلية وهو العلة حكما للاسماء لا معنى مذكور في الباب الذي يليه وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة \* والضمير في وهو الحقيقة وهو الجواز راجع الى القسم معنى في حيز الاسباب اي في درجتها ومحملها والحيز كل مكان فيعمل من الحوز هو الجمع \* وفي الصحاح الحيز ما انضم الى الدار من مراقفها وكل ناحية حيز \* فمثل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه \* وما يجري مجرى ذلك اي مجرى ما ذكرنا من العلة مثل التطبيق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق واثبات الحرية والنذر لايجاب المنذور ونحوها \* لما ذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة بكون هذه الامثلة من القسم الاول يعني هذه الاشياء علة حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن التغيير وحقيقة ما وضعت له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فتكون علة حقيقة \* قال شمس الأئمة رحمه الله بعد ذلك هذه الامثلة كل واحد منها علة اسماء من حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب \* وعلة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخي عنه فكان علة حقيقة \* وانما فسر المعنى بقوله

وإما معنى بالمعنى كذا الثلاثي توهم انه اراد به المعنى الغوي او الاصطلاحى كما يشير اليه كلام شمس الأئمة قوله ( وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم ) لاخلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم في المعلول رتبة \* ولاخلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم وفعل التحريك يقارن صيرورة الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكن وقتا تقارنين لزم بقاء الاغراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد \* ولكنهم اختلفوا في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقديما وتأخرا زمانيا \* فذهب المحققون منهم الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل \* وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعنى الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانها عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت اى العلة الشرعية على الحكم لم تسم علة مطلقة اى تامة حقيقية بل تسمى علة مجازا او سببافيه معنى العلة \* ومن مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من فرق بين الفصلين اى العلة الشرعية والعلة العقلية او العلة الشرعية والاستطاعة فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية او تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك في العلة الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ان لا يتصل الحكم بها ويتأخر عنها لانع \* كذا ذكر شمس الأئمة وهذا اللفظ يشير الى جواز تأخر الحكم عنها عندهم دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال \* ولفظ الكتاب يشير الى وجوب التاخر وعدم جواز المقارنة عندهم \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخر بشرط الاتصال \* وجه قولهم ان العلة مالم توجد بتامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العلة لا يؤثر في شئ \* واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقبيها ضرورة واذا جاز تقدمها بزمان جاز بزمانين وازمنته \* بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنته الفعل اياها لثلايلزم وجود المعلول بلا علة او خلوه العلة عن المعلول فاما العلة الشرعية فوصوفه بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الاترى ان فسح البيع والاجارة والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جاز بعد ازمنته متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسحها بعد مدة : اذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة \* وهو معنى قوله فيتصور بقاءها وتراخي الحكم عنها بلا فصل اى بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها كانت باقية وقت وجود الحكم ثبت الاتصال بينهما ضرورة \* والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل مقارنته العلة العقلية معلولها ومقارنته الاستطاعة الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنته الحكم ايضا على ان علة الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء \* وما قالوا انها

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانها معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدم لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين الفصلين وقال لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم بعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاءها ليكون الفعل عقبيها فلضرورة عدم البقاء يكون مقارنة للفعل فاما العلة الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان فيتصور بقاءها وتراخي الحكم عنها بلا فصل

واما الذي هو علة

اسما فاسبق ذكره من  
 الايجاب المعلق  
 بالشرط على مامر  
 ذكره واما العلة اسما  
 ومعنى لاحكما فمثل  
 البيع الموقوف هو  
 علة اسما لانه بيع  
 مشروع ومعنى لان  
 البيع لغته وشره ووضعه  
 لحكمه وذلك معناه  
 لاحكما لان حكمه  
 تراخي مانع فاذا زال  
 المانع ثبت الحكم به  
 من الاصل فيظهر انه  
 كان علة لاسباب وكذلك  
 البيع بخيار الشرط  
 علة اسما ومعنى لاحكما  
 لان الشرط دخل  
 على الحكم دون  
 السبب لان دخول  
 الشرط فيه مخالف  
 للقياس ولو جعل  
 داخلا على السبب  
 لدخل على الحكم  
 ايضا واذا دخل على  
 الحكم لم يدخل على  
 السبب وكان اقلهما  
 اولى فبقى السبب  
 مطلقا فلذلك كان علة  
 اسما ومعنى لاحكما  
 ودلالة كونه علة لا  
 سيما قلنا ان المانع اذا  
 زال وجب الحكم به  
 من حين الايجاب

موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقد والشرعية لان العقد  
 كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقى حكما حاجة الناس ولا حاجة لها الى بقاءها  
 لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهو لا يقبلون  
 الفسخ برده على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد \* ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب  
 البعض فلذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد  
 لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراءه ووضع الضرورة اليه اشار صدر  
 الاسلام في اصول الفقه (قوله واما الذي) اي القسم الذي هو علة اسما فاسبق ذكره من الايجاب  
 المعلق واليمين قبل الخنث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صورته العلة وكذا الحكم اذا ثبت  
 يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة تضاف الى اليمين والطلاق والعناق الواقع يضاف الى التطبيق  
 او للاعتاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والخنث  
 ولا حكما \* وهو ظاهر \* وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول  
 لا معنى ولا حكما لعدم التأثير والحكم \* قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون  
 ثبوت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه وبعد الخنث لا يبقى اليمين بل ترتفع وكذا بعد وجود  
 الشرط في اليمين بالطلاق والعناق لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قوله ( واما  
 العلة اسما ومعنى لاحكما فمثل البيع الموقوف) كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة \*  
 اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقدمه وجد  
 ومعنى لان البيع لغته وشره ووضعه لحكمه \* وذلك معناه اي اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان  
 البيع لغته وشره ووضعه لا فائدة للملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انعقد لا فائدة للملك وقد ظهر  
 اثره في الحال فان الملك في البيع ثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع بتوقف  
 اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لم يتوقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فثبت انه  
 علة معنى وهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا في اجازات الاسرار \* لاحكما  
 لان حكمه اي حكمه الاصل وهو اثبات الملك البات تراخي الى اجازة المالك المانع وهو حق المالك  
 لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك البات قبل الاجازة لتضرر به لخروج  
 العين عن ملكه بدون رضاه \* فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اي يستند  
 الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزواله المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة لاسباب  
 يعني لا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لاعلة لان العلة قد يتأخر حكمها المانع فان اصل البيع  
 صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي الى ان يتفرقا وهذا تأخر المانع وهو الخيار  
 وشهر رمضان سبب اي علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادر العدة  
 من ايام اخر كذا ذكر القاضي الامام في الاسرار في هذا المسئلة \* وهذا الكلام منه مستقيم لانه  
 قابل لجواز تخصيص العلة ولكن ما ذكر الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخي مانع مشكل  
 على اصله لانه ينكر تخصيص العلة وما ذكره يؤدي الى القول بالتخصيص \* ويمكن ان يجاب

عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا \* ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة وحينئذ يجوز التخصيص ويرتفع الخلاف والامر بخلافه وكذلك اى ومثل البيع الموقوف للبيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لاحكاما \* لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضى عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا لتعليق التملك بالخطر وهو قار الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذى هو اقل خطرا فكان اولى بالاعتبار من ادخاله في السبب الذى هو اكثر خطرا قليلا للخطر بقدر الامكان \* فيبقى السبب وهو البيع مطلقا اى غير متعلق بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار فلذلك اى لكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لاحكاما لتعلق الحكم بالشرط ودلالة لكونه علة لاسبابا ما قلنا في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال يعضى المدة او باسقاط من له الخيار \* وجب الحكم اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة \* الا ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالعقود الموجودة في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* وانما ذكر قوله ودلالة كونه علة لاسبابا اشارة الى الفرق بينه وبين عقد الاجارة فان له شبهها بالسبب كما سنبذ كره \* وقوله ههنا اى المانع اذا زال يشير الى تخصيص العلة ايضا الا ان الجواب مامر قوله ( وكذلك ) اى ومثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة للملك المنفعة والاجرة \* اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه \* ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره \* لاحكاما لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره ان هذا العقد وارد على المعدوم وهو المنافع التى توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذ لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثلن فثبت انه ليس بعلة حكمها \* وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل العقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها موجودة في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولو من الحاجة كما تقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالتكاح في العقد والتساميم وتقام الذمة التى هى محل المسئف فيه مقام تلك العقود عليه في حكم جواز السلم \* ولذلك اى ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب و صح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لو وجود العلة اسما ومعنى لكنه عقد اى عقد الاجارة يشبهه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعنى هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه يتعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء \* وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة تتجدد

وكذلك عقد الاجارة  
علة اسما ومعنى لا  
حكما لما عرف في  
موضعه ولذلك صح  
تعجيل الاجرة لكنه  
يشبه الاسباب لما فيه  
من معنى الاضافة  
حتى لا يستند حكمه

وانعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة الغير بمقام المنفعة في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالتوصية المضافة الى ما يثر نجيله العام والطلاق المضاف الى الشهر واذ تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه \* بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فليخرج فيما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا \* ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم المعقود عليه فلم ينقد في حقه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فثبت ملك الاجرة به في الحال كما ثبت ملك الثمن بالبيع \* لانا نقول نحن لان ثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لان ثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدين ونظرا للمجانين فان ملك المنفعة للمام يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمؤجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للمؤجر ايضا لان حق المستأجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق العدالة واجبة الرعاية \* وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقد سقط فثبت الملك في الاجرة قوله (وكذلك) اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكان نذر المضاف الى وقت في المستقبل \* علة اسمها لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم \* لاحكام التأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال ولكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا او جبت شبهة السبب حقيقة الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب يثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرنا عليه لامستندا الى اول الايجاب \* ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال الله على ان تصدق بدهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور عندنا خلافا لفرجه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصاوة الى زمان المستقبل يجوز تعجيله عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله لوجود العلة اسما ومعنى \* وعند محمد وفر رحمه الله لا يجوز به لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى من العبادات البدنية في وقت بعينه لا يجوز اداؤه قبله فكذا ما توجبه على نفسه بخلاف الواجبات المالية \* الا

وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى وترسخي الحكم الى وجوده واذا وجد الوصف اتصل بالاصل لحكمه فكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله

ان ابا حنيفة و ابا يوسف وجهما الله يقولان ان الناذر يلتزم بنذره الصلوة والصوم دون الوقت لان معنى القرينة في الصوم والصلوة لا في تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما في الصدقة \* ولا يقال العبادة في بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد به الاثر لانا نقول النذر لا ينعقد بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفه وعاشوراء فصام بعد مضي ذلك اليوم يومادونه في الفضيلة عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة الفرض لان الشروع جعل الوقت سببا فيهما فاذا هما قبل الوقت كان اداء قبل السبب فلا يجوز اليه اشير في المبسوط \* وكان ذلك اى ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف من القسم الرابع \* ثم شرع في بيان القسم الرابع فقال ذلك اى القسم الرابع ان يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل فيقدمه لا ينعقد الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان ايجابه للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا \* فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه اى اذا وجد الوصف وثبت الحكم اتصلا بالاصل بطريق الاستناد اذا الوصف لا يستقل بنفسه فيصير الاصل بذلك الوصف علة \* فكان اى الاصل قبل وجود الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهى الوصف \* وقوله حتى يصح اداء الحكم اى الواجب قبله اى قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه \* ويحتمل ان يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب اى له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله \* وذلك اى ما يشبه الاسباب من العلة مثل نصاب الزكوة \* قال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحث وتعجيل الصلوة قبل الوقت \* وعند الشافعى رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالتسفير في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كالمعجل قبل تمام النصاب \* وقيل ان يجعل الابل سائمة \* واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا معجل الدين كالمسافر اذا صام صح فرضا كالمقيم اذا صلى في اول الوقت \* واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عندهلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا في الاسرار \* ولكن المذكور في المبسوط وكتب اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير منه اذا بين له ان يعطيه معجلا وان اطلق عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله

وذلك مثل زكوة النصاب في اول الحول هو علة اسما ومعنى اما اسمالانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواسة ولكنه جعل علة بصفة التمام فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بمحدث به الى ما هو شبيه بالعلل



\* وعندنا هو علة في اول الحول ولكن له شبه الاسباب كما ذكر في الكتاب \* لانه اى النصاب \* وضم له اى لا يجاب الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب اذا الغناء يوجب المواسة اى الاحسان الى الغير لقوله تعالى \* واحسنوا وانفقوا \* والغناء في النصاب دون وصفه وهو النماء \* وفي المغرب يقال آسيته لى مؤاساة اى جعلته اسوة اقتدى به ويقتدى هو بى او واسيته لغة ضعيفة \* لكنه اى النصاب علة بصفة النماء لقوله عليه السلام \* لازكوة فى مال حتى يحول عليه الحول \* فلما تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء \* اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب \* ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين \* احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بمحدث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقى وهو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل فى الحيوان يحصل بسوءهما فى المرعى وسفادها وزيادة المال فى اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تأكدا للانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبه بالسبب \* وكأنه احتزبه عن الرعى ونحوه فانه هلة للجرح وان توقف الجرح على تحريك السهم ومضيه فى الهواء ووصوله الى الرعى اليه ونفوذ فيه لان بعض الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب فى حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذلك \* والثانى ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذى هو فى الحقيقة فضل على الغناء يوجب المواسة كاصل الغناء ويثبت او يزداد به السر فى الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان اثره فى وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا فى دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا \* ثم بين جهة العلية فى النصاب وجهة اصالتها فقال \* ولما كان اى الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه \* اشبه اى النصاب العلة اذ السبب الحقيقى ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما فى دلالة السارق ولم يوجد \* وكان شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعنى النصاب شبه العلة من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذى هو وصفه وتابع له فيرجح الشبه الذى ثبت له من جهة نفسه على الشبه الذى ثبت له من جهة وصفه \* ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بينا انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا \* فقوله قطعا داخل تحت النفي يعنى لا يمكن القول بوجوبها فى اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لقوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم تبق سببا للوجوب

ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلة وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما شبه العلة وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول

بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها  
 موجودة قبل وجود الاجارة والشرط الا ان حق المالك التعليق بالشرط يمتنع ثبوت الحكم فعند  
 زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع زواؤه المتصلة  
 والمنفصلة \* وبخلاف المسافر اذا صام شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى  
 يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها \* ولما اشبه النصاب العلل وكان  
 النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف  
 لا يقدم بنفسه بل بالوصف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولى  
 كرجل يعيش مائة يكون الوصف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان  
 واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام  
 الحول على خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة \* لكن ليصير  
 المؤدى زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة في الحال فاذا  
 تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن  
 كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان  
 القرية قدمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة \* وان اداه الامام كان له ان يسترد منه  
 اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع ( فان قيل ) لو عمل الزكوة  
 الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارادوا العياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى  
 عن الزكوة كذا في التنجيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عند  
 تمام الحول كما شرط كل النصاب ( قلنا ) وصف كون النصاب حولى وان ثبت بعد تمام الحول  
 لكنه يثبت مستندا الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكوة بعد الحول من حين الاداء  
 لا مقتصر على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه  
 او ارتداده قبل الحول وبعده سواء \* والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل  
 يسقط بموت المديون وبصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وموت صاحب المال في اثناء  
 الحول ههنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته \* وكذا المديون يملك اسقاط الاجل  
 ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله ( وكذلك ) اى  
 ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وجر المريض  
 عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والحجابة والوصية ونحوها \* اسما  
 لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر \* ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف  
 فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن مالك  
 \* انك لان تدع ورثك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس \* فمعه عن التبرع فيما  
 وراء الثلث لحق الورثة \* الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت  
 بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبهه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر

وكذلك مرض  
 الموت علة لتغير  
 الاحكام اسما ومعنى  
 الا ان حكمه يثبت به  
 بوصف الاتصال  
 بالموت فاشبه الاسباب  
 من هذا الوجه وهو  
 في الحقيقة علة

آخر كتوقف وجوب الزكوة على الثناء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانا حتى لو وهب المريض جميع ماله سلمه الى الموهوب له يصير ملكه في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مرضا مميّتا من اول وجوده لان الموت يحدث بالآتم تجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحيوية وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كأنه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها \* وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مقص الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا \* وكذلك اي ومثل المرض او النصاب الجرح علة للهلاك \* اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان \* ومعنى لانه مؤثر فيه ولكن تراخي حكمه عنه وهو الهلاك الى وصف السراية \* وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كشبه الموت بالمرض لا كوصف الثناء في النصاب فانه ليس بثابت به فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف \* قال شمس الأئمة رحمه الله وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والادعي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الوجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن الواجب \* قال وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالوصف فلا يمكن جعل الوصف واحدا وصفي العلة ليكون سببا لعله ولا يمكن جعل الوصف علة ومعنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلذا جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشبه السبب قوله (وكذلك) اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره ما هو علة العلة \* فانه الضمير راجع الى ما \* علة تشبه الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضي مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبه بالسبب \* وهذا القسم هو الذي سماه الشيخ سببا في معنى العلة في باب تقسيم السبب اورده في الموضوعين باعتبار الشبهين \* وذلك اي ما هو علة العلة مثل شراء القريب فانه علة لتعلق بواسطة الملك اذا اشترى بوجوب الملك والملك في القريب بوجوب العتق بقوله عليه السلام \* من ملك ذارحم محرّم منه عتق عليه \* فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته فكان شراء القريب اعتقا حتى لو اشترى ما ويا عن الكفارة تأدى به \* بخلاف ما اذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة حيث لا تأدى به الكفارة لان

وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخي حكمه الى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان علة يشبه الاسباب وكذلك ما هو علة العلة فانه يشبه الاسباب وذلك مثل شراء القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا

الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا عنده لا وجوبا به والعتق عند وجوده مضاف الى ما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم يقرن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعليق بان عنى بقوله ان اشترت كذا في المبسوط \* وكذلك اى مثل شراء القريب الرمي علة للقتل شبهة بالكفارة بالاعتاق كذا في المبسوط \* وبالاسباب لانه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرعي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تنصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخي الحكم عن الرامي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي اشبه الاسباب \* وكذلك اى وكالرمي التزكية اى تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجح المزكون بان قالوا نكذب ضمنوا الذينة عندهم لما ذكرنا يعنى في مسألة شراء القريب ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم فن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية \* ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله الا ضمان عليهم بحال انهم اتوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اتوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى السبب هو تعدل الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لورجعوا مع المزكين لم يضمن المزكون شيئا \* والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا اذا شهدوا بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالزكون باثما خيرا كذا باعلوا سبب التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجح الشهود معهم فقد انقلبت الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تعد لم يحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلي يضاف الى علة العلة كذا في الاسرار قوله ( واما الوصف الذى له شبهة العلة فكل حكم تعلق بكذا ) اى الوصف الذى كذا فاحد الوصفين المؤثرين من العلة التى هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة العلة لتأثير كل واحد منهما فى الحكم حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا \* وهذا رد لما ذكره القاضى الامام وشمس الأئمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شرطى البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلمه بل مؤثر فى اثبات الحكم ومن اركان العلة فليكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشرط الثانى من العلة لكن له شبهة العلة لكونه احد ركبي العلة او اركانها \* وهذا القسم هو الذى سميناه علة معنى لاسما ولا حكما وكان هذا الخلاف راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او او صاف كان المجموع هو العلة عند

وكذلك الرمي الا ان الحكم لما تراخي عنه اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة حتى اذا رجح المزكى ضمن لما ذكرنا واما الوصف الذى له شبهة العلة فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل واحد منهما شبهة العلة حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع وليس بعلة لكن له شبهة العلة واهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النسبثة وكذلك القدر لان ربوا النسبثة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين

بعض وصفة الاجتماع هي العلة عند قوم \* والوصف الزائد على المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند آخرين حتى قالوا في سفينة لانفرق بوضع كرو وتغرق اذا زيد على الكرفقيز اذا وضع فيها كرو وقفيز حتى غرقت كان الكرو والقفيز جميعا علة للثلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث على ما عرف تماما في الميزان فكان الشيخين اختار القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن وصفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له تأثير في الحكم فكان سببا محضا \* واختار الشيخ المذهب الاول فكان للوصف الاول نوع تأثير في الحكم قبل وجود الآخر فلا يجعل عن معنى العلة \* ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة فلن ان الجنس الذي هو احد وصفي له علة الربوا يحرم ربوا النسبئية حتى لو اسلم قوهيا في قوهيا لا يجوز \* وكذا القدر حتى لو اسلم شعير في حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسبئية شبهة الفضل فان للتقدمية على النسبئية عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسبئية اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسبئية مبنيية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتها من حرمة الفضل لقوله عليه السلام \* اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدايد \* ويجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانهما اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة \* ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل لشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل \* لانا نقول ثبوت حرمة النسبئية باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة ثبوتها الا باعتبار التوزيع اذا التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها به قوله (واما العلة معنى وحكما الاسما) فهي الوصف الآخر وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين \* واحترز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر هو العلة والوصف الاخر شرط \* اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه \* لانه اى الوصف الموجود آخر \* شارك الاول في الوجوب اى في انجاب الحكم \* ولكنه ترجح على الاول بالوجود اى بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه \* فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا \* قلنا المترجم الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصر الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المن الاخير في السفينة والقدح الاخير في السكر ورده احد الزوجين فان الحكم فيها مضاف الى الوصف الاخير \* وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انما اضفنا الفرقة اليه لانه حاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته \* وذكر في التقيويم ان الحكم انما يضاف الى آخر اوصاف العلة لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة \* وذلك اى تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى آخرهما وجودا مثل القرابة والملك للعتق في القريب فان كل واحد

واما العلة معنى وحكما  
لا اسما فكل حكم  
تعلق بعلة ذات  
وصفين مؤثرين فان  
اخرهما وجودا علة  
حكما لان الحكم  
يضاف اليه لانه ترجح  
على الاول بالوجود  
وشاركه في الوجوب  
ومعنى لانه يؤثر فيه  
لا اسما لان الركن يتم  
بهما فلا يسمى بذلك  
احدهما

من الوصفين مؤثر فيه \* اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلوة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صيغت عن ادنى الرقين وهو النكاح احتراز عن القطع فلان تصان عن اعلاهما كان اولى \* وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلوات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبدين اثنين يلزمهما النفقة بعدد الملك والنفقة صلة والزكوة تجب صلته للفقراء بالملك وكذا العشر توضحه ان الملك عله للملك الاعناق كالنكاح عله للملك الطلاق فكان في الملك معنى العلة لانه معمل للعلة واذا اظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع عله واحدة لان يكون القرابة عله والملك شرطاً كازعم الشافعي رحمه الله \* ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا لما بيننا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقاً لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافا الى الشراء فيكون الشراء اعتاقاً بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعناق كما قال الشافعي رحمه الله لان الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كالرعي يكون قتلًا بواسطة النفوذ والوصول الى الرعي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق تقع عن الكفارة عند النية ويخرج به عن العهدة لانه يخرج برقبة على قدر مالز مه بالنص \* فتبين بهذا ان الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقاً تاماً ولما وقع عن الكفارة كاعتناق ام الولد \* ومتى تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبداً مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعى معتقاً بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقاً بواسطة الملك وهذا كالمشهد الرجلان ينسب رجل فورث به ووجب الابعاد ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا بالابعاد ما تلقا عليه من الارث وان كان قبل الموت لم يضمنا لان الارث يثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت سابقا اضيف الى النسب فصار متلفين على الابعاد نصيبه باثبات نسب الاقرب وان كان متأخرا كان الارث مضافا الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصير الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما فكذا ههنا كذا في الاسرار \* ورأيت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ملك عبداً مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناوياً عن الكفارة لا يجوز به عن الكفارة لان العتق يضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري فيصلح للتكفير \* وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به العتق في الشراء امر جبري ايضا كالقرابة ههنا والدعوى التي توجب القرابة ههنا امر اختياري كالشراء هناك فيمكن ان يجعل بالدعوة معتقاً كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقاً بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان يثبت الرواية فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوة لم يثبت مقتصرة على حال الدعوة بل تثبت من حال العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما بينا في المحلوف بعقده فيكون الدعوة

وذلك مثل القرابة  
والملك للعتق فان  
الملك الذي تأخر  
اضيف اليه حتى  
يصير المشتري معتقاً  
ومتى تأخرت القرابة  
اضيف اليها حتى  
لو ورث اثنان  
عبداً ادعى احدهما  
انه ابنه غرم لشريكه  
واضيف العتق الى  
القرابة بخلاف شهادة  
الشاهدين فان آخر  
هما شهادة لا يضاف  
الحكم اليه لانه لا يعمل  
الا بالقضاء والقضاء  
يقع بالجملة فلا يترجم  
البعض على البعض  
في الحكم فاما العلة  
اسما وحكما لا معنى  
فمثل السفر للرخصة

اعتناق في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك ثبت به مقتصر عليه من كل وجه  
 فيكون الشراء اعتناق من كل وجه كما بينا في صلح للكفارة \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا ورث اباه  
 بنو به الكفارة حيث لا يجزئه او ورث رجلان عبدا هو قريب احدهما حتى عتق عليه  
 حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسرا لان الميراث يثبت للمرء بدون صنع العبد  
 فلا يمكن ان يجعل اعتناق بواسطة الملك والتكفير بتأدي بالاعتناق بخلاف شهادة الشاهدين  
 فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت  
 استحقاق الحكم عنده \* لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء ان ليس الشاهد  
 ولا ية الزام والقضاء يقع بشهادتهما جلة ولا يتصور فيه كون احدهما سابقا والاخر متمم العلة  
 الاستحقاق \* ولان الشاهد نقل علمه الى القاضي وعلمه اوجب القضاء عليه ولا يتصور الرجحان  
 في حصول العلم له ولان في الشهادة وصف الكرامة للشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف  
 الجعة للشهود له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا \* وبخلاف ما اذا جرح  
 رجلان رجلا احدهما بعد الاخر فمات الجرح كان الموت مضافا الى الجرحين لالي الجرح  
 الاخير لان كل جراحة علة تامة بنفسها والحكم في العلة اذا اجتمعت تضاف الى كل واحدة  
 كان ليس معها غيرها وكلامنا في علة واحدة لها وصفان وكذا لا يتقن بان الحكم وهو الزهوق  
 بايهما حصل فلا يمكن الترجيح حتى لو جرح احدهما وجز الاخر رقبته كان الحكم مضافا  
 الى الجزء لا اتصال الحكم به يقينا \* وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضاف الحكم  
 الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا لان كل واحد منهما علة على حدة فالاجاب علة ملك  
 المبيع والقبول شرط في حقه والقبول علة ملك الثمن والاجاب شرط في حقه فيضاف كل  
 واحد من الحكمين الى علة كذا في الطريقة البرغرية \* والاولى ان يقال علة الملك هي  
 العقد الذي حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي يسمى بالبيع ويوصف  
 بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول قوله ( والمرض)  
 عطف على السفر اي السفر والمرض كل واحد منهما للرخصة الثابتة به اسما وحكما  
 لامعنى \* وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اي  
 ثبت متصلة به حتى اذا جاوز ثبوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكما \* ونسبت الرخص  
 الى السفر شرطا يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسما ايضا \* الاترى  
 ايضا لكونه علة اسما \* لم يحل له الفطر يعني في هذا اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب  
 عليه اداء الصوم حقا لله تعالى وانما انشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرروا وجوبه عليه  
 اذا لسفر ليس بمناف للاستحقاق \* وهذا اي هذا السفر في حق هذا اليوم ليس بعلة حكما  
 لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه \* ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لانفس  
 السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكما ولا معنى علمنا  
 انه علة اسما ذلول لم يكن علة اسما ايضا لو جبت الكفارة لوجود الافطار بلا ترخص صورة

والمرض ومثل النوم  
 للحدث وذلك ان  
 السفر تعلق به في  
 الشرع الرخص فكان  
 علة حكما ونسبت  
 الرخص اليه فصار  
 علة اسما ايضا الاترى  
 ان من اصبح صائما ثم  
 سافر لم يحل له الفطر  
 ومع ذلك اذا افطر لم  
 يلزمه الكفارة وهذا  
 ليس بعلة حكما  
 ولا معنى فلما صار شبهة  
 علمنا انه علة اسما واما  
 المعنى فلان الرخصة  
 تعلقت بالمشقة  
 في الحقيقة الا انه  
 اضيف الى السفر لانه  
 سبب المشقة فاقم  
 مقامها وكذلك  
 المرض الا انه

مشروع فاهو سبب المشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك ﴿ ٢٠٠ ﴾ النوم مما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم

ومعنى \* واما المعنى اى فوات معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله \* يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر \* الا انه اى لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب \* قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقيوم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلوا عن قليل مشقة وقد تعذر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذي هو علة العلة \* وابدأ بضيف الحكم علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما \* وكذلك اى ومثل السفر المرض علة للرخصة \* اسما لان الرخصة المتعلقة به تسبب اليه كما تنسب الى السفر رخصة \* وحكما لان الحكم ثبت مقترنا به من غير تأخر \* لاعمى لان العلة المعنية مالها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحتها وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة \* وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكر المصنف في شرح التقيوم وهو معنى قوله الا انه اى المرض متبوع الى آخره قوله (وكذلك) اى ومثل المذكور سابقا الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطى ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها \* متعلق بالشغل اى وجوبه متعلق بالشغل هو مصدر شغل المبني للمفعول لاشغال المبني للفاعل يعنى هو متعلق في الحقيقة بهم اشتغال الرحم بماه الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماه آخر والاحتراز عن سقى زرع الغير المنهى عنه بقوله عليه السلام \* من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقى ماء زرع غيره \* وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطى \* بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطى \* وبالملك يتمكن من الوطى \* فمن حيث ان يتمكن من الوطى لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقم مقامه كذا في شرح التقيوم \* واشير في التقيوم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماه قد وجد الا انه لوعلق بالماء وهو امر باطن لتعذر علينا مراعاته فعلق بالسبب المؤدى الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطى \* بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البايع ومن غير ظهور براءة رحما عن مائه فلو باعنا الوطى للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى \* وانما يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطى بالنكاح في الحررة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحما

مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكثر من ان تحصي وذلك بطريقتين يكون اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطى والثاني ان يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك وقفه من ثلاثة اوجه احدها لدفع الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببتي او ابغضتي فانت طالق وفي الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحررات والعبادات

( الشغل )



الشغل بماء المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج \* لان النكاح ما شرع في  
الاصل الاعلى رجما فرغة او بعد المبالغة في الاحتياط لمعرفة الفراغ بتريص ثلاثة اقراء الزائدة  
على مدة الاستبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم  
على النكاح فقيل لاستبراء في النكاح بحال اعتبارا لاصله كان الاستبراء واجب في حدوث  
ملك اليمين وان كانت الجارية بكرا او مشتراة من امرأة اعتبارا لاصله \* وذكر في المبسوط  
ان الاستبراء وظيفه ملك اليمين كان العدة وظيفه ملك النكاح فكما لا ينقل وظيفه ملك  
النكاح الى ملك اليمين لا ينقل وظيفه ملك اليمين الى ملك النكاح \* وامثلة هذا الاصل  
وهو اقامة الشيء مقام غيره اكثر من ان تخصصى كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح  
مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج المنى في ايجاب الغسل والخلوة  
مقام الدخول وغيرها \* وذلك اى وضع الشيء مقام غيره بطريقتين \* والفرق بينهما  
ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب او افضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك كذا قيل  
\* والمس والنكاح يقام اى كل واحد منهما مقام الوطى في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل  
واحد منهما سبب داع اليه \* مثل الخبر اى الاخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما اذا  
قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود  
ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تمدر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى  
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل  
الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار  
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا  
من جهتها لان القلب متقلب لاستنقر على شئ فلا يوقف عليه بتعلق الحكم بدليله كالسفر  
مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا  
في شرح المبسوط للمصنف رحمه الله \* ومثل الطهر اى الطهر الخالى عن الجماع قام مقام  
الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق \* ويانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع  
النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحمل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى  
الطلاق عند العجز عن المضى على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو  
لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه  
ثم هي امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد  
الرغبة البيا وهو الطهر الخالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة يسيرا \* ومثل مسائل الاستبراء  
فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم  
معه وجودا وعندما كذا في المبسوط \* فلذلك وجب الاستبراء في الجارية المشتراة من المرأة  
ومن الصغير بان باعها له ابوه والجارية البكر لوجود الاستحداث وان تيقنا بعدم الشغل \*  
وعن ابى يوسف رحمه الله انه اذا تيقن لفراغ رجها من ماء البايغ لا يجب عليه فيها استبراء لان

ولدفع الحرج كما قيل  
في السفر والطهر  
القائم مقام الحاجة  
التقاء الختانين  
والمباشرة الفاحشة  
لا يجب الحد عند  
ابى حنيفة وابى  
يوسف رجما والله

الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقاس بالملققة قبل الدخول انه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم \* ولكننا نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كإيادنا \* ثم الشيخ رحمه الله سمي الاستحداث سببا للشغل قبيل هذا بخطوط ووجهه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث اورد في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطى والوطى سبب للشغل الذي وهو العلة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاقم مقام المدلول للضرورة \* ولاتنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول ولهذا جمع شمس الأئمة بين اللفظين فقال قيام السبب الظاهر الدال عليه مقام كذا \* ولكن جعله دليلا اولي من جعله سببا لان علة الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بماء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذي قلنا فكان جملة دليله اولي \* وطريق ذلك اى طريق وضع الشيء مقام غيره \* وفقهه اى المعنى الذى جوز ذلك شرعا \* كذا \* احدها لدفع الضرورة اى جوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كافي للمسائل المذكورة \* وللاحتياط كقبيل في تحريم الدواعى في الحرمت فان الزنا حرم صوتا للفرش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعى من المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار \* والعبادات اى اقيمت الدواعى مقام الوطى في العبادات فان الجماع فى جالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم احدث الدواعى حكمه للاحتياط \* وقيل معناه ان فى العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجرى مقام الاسلام فى احكام الدنيا حتى وجب العبادات به احتياطا واعلاء الدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اى الضيق والمشقة والفرق بينه وبين القسم الاول ان فى القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى هذا القسم يمكن ذلك ولكن مع نوع مشقة وهما فى الحكم سواء لان الحرج مدفوع فى الشرع كالضرورة \* وهذه اى الاقسام التى ذكرناها فى تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة

﴿ باب تقسيم الشرط ﴾

قوله (فما يمنع به وجود العلة) اراد به انه يمنع بالتعليق به وجود العلة لان يمنع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانها لا يمنع بوجود الشرط بل توجد به \* ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة \* وذلك اى وجود الشرط بالصفة التى قلنا يوجد فى كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حرا ومتى دخلت او اذا دخلت فالدخول الذى دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهى قولها انت حرة عن الانعقاد بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط فى الحال فاذا وجد الدخول انعقد

( علة )

وهذه وجوه متقاربة  
فى ضبطها معرفة  
حدود لفقها والله اعلم  
(باب تقسيم الشرط)  
وهو خمسة اقسام  
شرط محض وشرط  
له حكم العلة وشرط  
له حكم الاسباب  
وشرط اسما لاحكامها  
فكان مجازا فى الباب  
وشرط هو بمعنى  
العلامة الخالصة  
اما الشرط المحض  
فما يمنع به وجود  
العلة فاذا وجد  
الشرط وجدت العلة  
فيصير الوجود مضافا  
الى الشرط دون  
الوجوب

وذلك في كل تعليق بحرف من حروف ﴿ ٢٠٣ ﴾ الشروط نحو ان دخلت الدار فانت طالق وكما دخلت وما شبه ذلك

وذلك داخل في  
العبادات والمعاملات  
الايدي ان وجوب  
العبادات تتعلق  
باسبابها ثم يتوقف  
ذلك على شرط العلم  
حتى ان النص النازل  
لاحكم له قبل العلم  
من المخاطب فان اسلم  
من في دار الحرب  
لم يلزمه شيء من  
الشرايع قبل العلم  
فصارت الاسباب  
والعلل بمنزلة المعدوم  
لعدم الشرط وكذلك  
ركن العبادات بعدم  
لعدم شروطها وهي  
النية والطهارة للصلوة  
وكذلك ركن النكاح  
وهو الايجاب  
والقبول بعدم عند  
عدم شرطه وهو  
الاشهاد عليه وقد  
ذكرنا ان اثر الشرط  
عندنا انعدام العلة  
وعند الشافعي  
تراخي الحكم وكذلك  
هذا في كل الشرط  
وانما يعرف  
الشرط بصيغته او  
دلالاته ولفظ لا تنفك  
صيغته عن معناها فاما  
قول الله تعالى

علة وبصير تحريرا فيثبت به العتق \* وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة  
على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعا \* الا ترى ان وجوب العبادات يتعلق  
باسبابها على ما مر بيانه في باب بيان اسباب الشرايع \* ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب  
سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا نحو قوله تعالى \* اقم الصلوة  
لدلوك الشمس \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* والله على الناس حج البيت \* او على ما يقوم مقام  
العلم من شيوخ الخطاب في دار الاسلام \* وانما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة  
وهي لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف \* ولا يقال ان التوقف على العلم  
وجوب الاداء الذي هو الثابت بالخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب  
الصلوة على النائم والغيمى عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر  
مع عدم حصول العلم لهؤلاء \* لانا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرنا لان شيوخ الخطاب  
وبلوغه الى الدهما بمنزلة البلوغ الى كل احد \* فان من اسلم يعني من اهل دار الحرب في  
دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لا يجب عايه قضاء  
مامضى لان الشرط لماقات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب \* ولو اسلم  
الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرايع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء  
ما مضى لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوخ الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول  
اليه بادنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما \*  
فصارت الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج \* والعلل ومثل  
الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم اي الشيء المعدوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم \*  
وكذلك اي وكما بعدم الاسباب والعلل في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط بعدم  
ركن العبادات \* وكذلك اي ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط  
وقد ذكرنا معنى في بيان التمسكات الفاسدة \* ان اثر الشرط اي اثر التعليل بالشرط كذا \*  
وكذلك هذا في كل الشرط اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشرط  
او ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة للحكم في سائر الشرط \* وانما يعرف الشرط  
بصيغته بان دخل في الكلام حرف من حروف الشرط فكان الفعل الذي دخل عليه شرطا  
او دلالاته كما بينا في قوله المرأة التي اتزوجها فهي طالق قوله ( ولفظ لا تنفك صيغة الشرط  
عن معنى الشرط ) ذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان صيغة الشرط  
قد تخلو عن معنى الشرط \* ويسمون ذلك الشرط شرط تعليل على معنى ان ما دخل عليه  
الشرط لا يتخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونها في بعض الاحوال  
كافي قوله تعالى \* فكان تبوهم ان علمتم فيهم خيرا \* فانه مذكور على سبيل التعليل والعادة اذ  
العادة الغالبة ان الانسان انما يكتب العبد اذ ارأى فيه خيرا لانه شرط حقيقي بدليل جواز  
كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجاء اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يجز \* وكما في

فكان تبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك وهذا قول بانه لغو وكتاب الله تعالى منزعه عن ذلك

قوله تعالى \* فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم \* اى يقتلكم الذين كفروا فانه شرط تغليب ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن يخلو عن خوف العدو لانه شرط حقيقى بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن ابى وقاص انه كان يشترط الخوف لجواز القصر \* وكفى قوله تعالى \* وربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم \* فان ذكر الحجر الذى هو بمعنى الشرط اذا قيد شرط على مامر بيانه على سبيل العادة اذا الريبة تربى في حجر الراب في العادة الغالبة لانه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الريبة التى لم تكن في حجره عليه بالاجماع اذا كان دخل باها \* قالوا والفائدة في تخصيص الله تعالى حال الابتلاء بتلك الحادثة في العادات بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها ماس \* فرد الشيخ ذلك وقال صيغة الشرط لا تخلو عن معنى الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدى الى الغاية وادخاله في جنس مالا معنى له من الاصوات وكلام الله تعالى مزه عن ان يكون فيه لغو \* ثم اشار الى الجواب عن متمسكهم فقال في الجواب عن قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ان ادنى درجات الامر اى ادنى درجاته التى يوجد فيها معنى الحقيقة وهى الطلب كذا \* وعبارة شمس الأئمة حيث قال الامر للايجاب تارة وللندب اخرى ابعد عن الاشتباه لا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الخيرية وعدم الاستحباب قبل هذا الشرط فكان هذا الشرط على حقيقته \* فاما الاباحة اى اباحة الكتابة \* فيستعنى عن هذا الشرط اى هى غير متعلقة بالشرط فيحوز الكتابة وان لم يوجد فيه خير لانه تصرف في ملكه الا ترى انه يحوز اعتاقه فالكاتبه اولى \* والمراد بالخير المالى عند البعض كفى قوله تعالى \* ان ترك خير الوصية ومضاه ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء البدل \* وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمة المولى فاذا رآى المولى ذلك منه يستحب له ان يكتبه جزاء على فعله والمراد بالامر الاستحباب الاعتدال ودين على وعطاء وابن سيرين فانهم جاوه على الوجوب اذ علم المولى فيه خير او طلب العبد الكتابة \* ونقل عن عمر رضى الله عنه انه عزمه من عزمات الله اى واجب من واجباته \* الا ترى قوله تعالى \* واتوهم \* اى حطوا عنهم من بدل الكتابة شيأ ما احبتم ربعا فان دونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل في الكلام الانتظام والاتساق وان كان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم \* وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حل اليتاء على الخط من بدل الكتابة كما قلنا وان حل على الاعانة من اموال الزكوة واعطائهم سهمهم الذى جعل الله لهم من بيت المالى بقوله \* فى الرقاب \* واليه ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى \* ومن لم يستطع منكم طولا \* فانه غير مذكور على وفاق العادة عند نابل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرى ان كان مباحا لكانه خير مندوب اليه وانما يتدب اليه بشرط عدم طول الحرى \* وعليه يحمل ايضا قوله تعالى \* فان لم يكونا رجلا من فرجل وامرأتان \* ويقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق

ولكن ادنى درجات الحكم استحباب المأمور به واستحباب الكتاب متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فتستغنى عنه والمراد بالامر الاستحباب الا ترى ان قوله واتوهم من مال الله الذى آتاكم سنة واستحباب

بعدم شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة قوله (وكذلك) اى ومثل قوله تعالى \*فكاتبوهم\*  
 الاية قوله \*فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم\* غير مذكور على وفاق العادة  
 بل هو شرط اريد به حقيقة ماوضع له لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا  
 نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما \* وقصر الاحوال ان يقصر عن بعض او صاف الصلوة  
 كالاداء راكبا بايماء والايجاز في القرائة وتخفيف الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان  
 \* ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى الى قوله تعالى \* فان خفتم \* اى فان كان لكم خوف من  
 عدو او غيره \* فرجالا جمع راجل كقائم وقيام اى على اقدامكم \* اوركبا بايماء \* فاذا  
 امنتهم فاذا زال خوفكم \* فاذا كروا \* اى صلوا كما علمكم من صلوا الامن فعلق بالخوف في هذه  
 الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان للقرآن يفسر  
 بعضه بعضا \* وقال جل ذكره \* فاذا اطمانتم \* اى امنتهم من العدو \* فاقبوا الصلوة اى  
 اقبلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يلبق بحال الحضرة هكذا نقل عن السدى  
 وغيره فعلم بهذا ان سياق الكلام لبيان ما يباح بالخوف من قصر الاحوال \* وقصر الاحوال  
 اى جوازه وسقوط كراهته يتعلق بقيام الخوف عيانا فكان هذا الشرط على حقيقته ايضا  
 \* فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما  
 المتعلق بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حالة الإقامة ايضا ففرقنا ان  
 المتعلق بالخوف قصر الذات ايضا \* قلنا الشرط الاول ليس لتعلق القصر به بل الشرط  
 الثانى هو الذى تعلق القصر به كافي قول الرجل لامرأته اذا دخلت فانت طالق ان قلت زيدا  
 كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه  
 لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا موجب اللغة والقصر المتعلق بالخوف  
 قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضى تعلق القصر بالخوف بعد وجود الضرب لكن  
 ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذى يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقديم السفر بالاجماع  
 وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص \* ولا يقال  
 نحن نعلق قصر الذات بالضرب ونترك مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا  
 لانا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط لتعلق الحكم بالشرط الثانى  
 فكان ما ذهبنا اليه اولى \* ولكن للخصم ان يقول يلزم مما ذهبتم اليه خلوص صيغة الشرط عن معناه  
 ايضا في قوله تعالى \* واذا ضربتم \* كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله تعالى \* وان خفتم \* فلا يجديكم  
 هذا التأويل نفعا لان خلوص الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين \* ولا يفتكم  
 التمسك بالدليل في ذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يقل بجواز خلوه عن معناه بالدليل  
 \* فاما قوله تعالى \* وربابكم اللاتي في حجوركم \* فليزيد كالحجور فيه على سبيل الشرط اى ايسر  
 بشرط صيغة اذ لم يوجد شىء من الفاظ الشرط \* ولادلالة لان قوله تعالى \* وربابكم \* معرف  
 والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كافي قوله هذه المرأة التى اتزوجها طالق \* والدليل على

وكذلك قوله تعالى  
 فليس عليكم جناح ان  
 تقصروا من الصلوة  
 ان خفتم ليس بشرط  
 عادة بل هو شرط  
 اريد به حقيقة ما  
 وضع له لان المراد  
 بالنص قصر الاحوال  
 وهو ان يرمى على  
 السدابة ويخفف  
 القراءة والتسبيح الا  
 ترى الى قوله فان  
 خفتم فرجالا اوركبا  
 فاذا امنتهم فاذا كروا  
 الله كما علمكم وقال  
 تعالى فاذا اطمانتم  
 فاقبوا الصلوة  
 وقصر الاحوال  
 يتعلق بقيام الخوف  
 عيانا لا بنفس السفر  
 فاما قوله تعالى وربابكم  
 اللاتي في حجوركم من  
 نساتكم فليزيد كالحجور  
 شرطا وانما الشرط  
 قوله فان لم تكونوا  
 دخلتم بهن فلا جناح  
 عليكم وهو شرط  
 اسما وحكما

انه غير مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في كسده اعنى قوله تعالى \* فان لم تكونوا دخلتم  
 بهن فلا جناح عليكم \* فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر  
 الاباحة بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن اولم تكن الربائب في مجوركم فلا جناح عليكم لان  
 المتعلق بالشرطين يذني بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول  
 بالنفي دون الجور فائدة لو كان الحجر مذكورا على سبيل الشرط \* قال الشيخ رحمه الله  
 في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر لمراماة حق الصغير لان من عادة الانسان ان يضع الشيء الذي  
 يحرم عليه ولا ينفك اليه قاله تعالى اشار بمراماة من في حجره مع كونه حراما عليه \* وذكر  
 غيره ان الانسان يعض الربيب والريبة طبعاً ويتفر عنهما عادة فكان ذكر الحجر تحريضا  
 له على التزييم وترغيبا الى مخالفة ما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضييع الصغير والصغيرة \* وهو  
 شرط اسما وحكما اى عدم الدخول بالمرأة شرط حقيقى محض لاباحة البنت صيغة لوجود  
 حرف الشرط فيه \* وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة على تحققه ولم يذكر المعنى لانه  
 داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الاتوقف الحكم عليه بخلاف العلة لانها لها التأثير  
 وهو غير الحكم قوله (وكذلك دلالة الشرط) اى كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه  
 لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط \* وذلك اى ثبوت الشرط دلالة  
 وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التى اتزوجها طالق او مثل قوله لانسائه  
 المرأة التى تدخل منكن الدار فهى طالق \* هذا الكلام معنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج  
 ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول او الدخول  
 دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف فى النكرة معتبر لتعرفها به فصلى دلالة على  
 الشرط كما مر بيانه فى باب الفاظ العموم وصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق او قال  
 ان دخلت واحدة منكن الدار فهى طالق \* ولو وقع الوصف فى العين بان اشار الى امرأة  
 وقال هذه المرأة التى اتزوجها او هذه المرأة التى تدخل الدار فكذا لم يصلح دلالة على  
 الشرط لان الوصف فى المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيغلو فى الاجنبية ويتجز  
 فى المنكوحة \* ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط فقال ونص الشرط  
 لجمع الوجهين يعنى لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به فى المعين وغير المعين مثل ان يقول  
 ان تزوجت امرأة فهى كذا او يقول ان تزوجت هذه المرأة فهى كذا يتعلق الطلاق بالشرط فى  
 الوجهين جميعا قوله (واما الشرط الذى هو فى حكم العلة) وهو القسم الثانى من اقسام الشرط فان  
 كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها يصلح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليه  
 الحكم اى صلح علة فى حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير فى الحقيقة \* ومتى  
 عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة  
 \* وذلك اى عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة لاضافة اليها لما قلنا ان الشرط  
 يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده \* دون الوجوب اى الاثبات اذ لا تأثير له

وكذلك دلالة الشرط  
 لا تنفك عن مدلوله  
 وذلك مثل قول  
 الرجل المرأة التى  
 اتزوج طالق ثلاثا  
 هذا الكلام بمعنى  
 الشرط دلالة لوقوع  
 الوصف فى النكرة  
 ولو وقع فى العين لما  
 صلح دلالة ونص  
 الشرط بجميع  
 الوجهين واما الشرط  
 الذى هو فى حكم  
 العلة فان كل شرط  
 لم يعارضه علة صلح  
 ان يكون علة يضاف  
 اليه الحكم ومتى  
 عارضه علة لم يصلح  
 علة وذلك لما قلنا ان  
 الشرط يتعلق به  
 الوجود دون  
 الوجوب فصار شبيها  
 بالعلل والعلل اصول  
 لكنها لما لم يكن عللا  
 بذواتها استقام ان  
 يخلفها الشروط وهذا  
 اصل كبير لعلمائنا  
 رحمهم الله

فيه فصدر الشرط من هذا الوجه شديدا بالعدل \* والعلل اصول بمعنى في اثبات الاحكام  
واضافتها اليها لانها مؤثرة في الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها  
لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ماله شبه العلة \* وكان ينبغي ان لا يخلفها الشرط اصلا اذ لا  
تأثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في العلة العقلية لكن العلة الشرعية لما لم يكن  
ملا بد وانها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط  
في حق اضافة الحكم عند تمدد الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بيناه \* وهذا اصل  
كبير اي اعتبار العلة عند صلاحها لضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير  
لعلما انه فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامرأة قبل الدخول بها  
بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا العبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد آخرون  
بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية \*  
ان الضمان اي ضمان العبد و ضمان ماداه الزوج الى المرأة وهو نصف المهر \* على شهود اليمين  
اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت  
حر وكل واحد منهما صالح لضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن  
شهود الشرط شيئا \* وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل  
وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤل  
اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا او قضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل  
بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة \* وانما وجب  
الضمان فيما اذا شهد شاهد ان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد آخرون انه دخل بها ثم  
رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو  
التكاح لان شاهدي الدخول ابرآ الشهود للتكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض  
ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرأوا شهود التعليق عن الضمان  
لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك التكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فيبقى هذه  
شهادة على شرط محض فلم يضاف الضمان اليهم \* وكذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط عند  
صلاح العلة لضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة  
ايضا \* كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامرأته  
قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في  
ذلك المجلس \* والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبد في المجلس الفلاني انت حر ان شئت  
او قال له اختر عتقك وشهد آخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق \*  
ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق \* فان الضمان اي ضمان نصف المهر في الطلاق و ضمان  
العبد في العتاق \* على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات  
مالية العبد يحصل به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى

فقد قالوا في شهود  
الشرط واليمين اذا  
رجعوا بعد الحكم  
ان الضمان يجب على  
شهود اليمين لانهم  
شهود العلة وكذلك  
العلة والسبب اذا  
اجتمعا سقط حكم  
السبب كشهود  
التخيير والاختيار  
اذا اجتمعوا في  
الطلاق والعتاق  
ثم رجعوا بعد الحكم  
فان الضمان على  
شهود الاختيار لانه  
هو العلة والتخيير  
سبب

العله دون السبب فلا يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط قوله (فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العله) اي العله الصالحة لاضافة الحكم اليها \* صلح الشرط عله للحكم \* لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعله بالآخر \* فكان هذا القسم عله حكما لاضافة الحكم اليه \* لاسما لانه لم يوضع له شرعا \* ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيخ اوردته في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى \* وذلك اي الشرط الذي سلم عن معارضة العله \* و صلح عله \* مثل قول علمائنا الى آخره \* ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابو يوسف الاول وفي قوله الآخر وهو قول محمد رحمه الله لا يضمنان له شيئا \* وهذا بناء على ان قضاء القاضي ينفذ بالحجة بشهادة الزور ينفذ ظاهرا الا باطنا في قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد والشافعي رحمهما الله لان صحة القضاء بالحجة وبالطه في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة \* وعند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول ينفذ ظاهرا وابطنا لان القاضي بني القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب صون قضائه عن البطلان وتحكيجه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتصاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان \* واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحريية عندهما نافذا في الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا محل القيد بالاشهادة فلا يجب الضمان \* وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما \* وقد وجب العتق اي ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين انهما شهدا بالباطن فيضمنان قيمة العبد \* فان قيل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رحمه الله اذا لم يتيقن بطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كما لو ظهر ان الشهود عبيدا وكفار وهننا يتقنا بطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء بالباطن فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان \* قلنا ليس كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط من القاضي بعرف ما لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوقف عليه من كفرهم ورفهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد اذا يعرف ذلك الا بعد الحل واذ حله عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وابطنا كذا في المبسوط \* قوله (وهذان الشاهدان) متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وابطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لعله العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال لهما ضمنا من قبل ان عله العتق لا يصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط عله تخلوه عن معارضة ما يصلح عله \* كما في حفر البثر \* وفي مسئلة رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب كلمة العتق اي اثباتها وهي قوله انت حري يصلح عله لضمان العدوان لانهما ثبتت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط عله اي في حكم العله

فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العله صلح عله لما قلنا وذلك مثل قول علماء ينافي رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهد ان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي ثم حله ووزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول ابي حنيفة لان القضاء بالاعتناق ينفذ عنده ظاهرا وابطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق محل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق لعله العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان عله العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط عله



وفي مسألة رجوع

الفريقين بحجاب كلمة

العق يصح لضمان

العدوان لانها ثبتت

بطريق التعدي فلم

يجعل الشرط علة واذا

رجع شهود الشرط

وحدهم يجب ان

يضمنوا الماقلنا فاما شهود

الاحصان اذار جمعوا

فلا يضمنون بحال

عندنا خلافا لفرجه

الله لان الاحصان

لا يتعلق به وجوب

والا فلا يضمنون

وجود على ما بين ان

شاء الله وعلى هذا

الاصل حفر البئر هو

شرط في الحقيقة لان

الثقل علة السقوط

والمشي سبب محض

لكن الارض كانت

مسكة مانعة عمل الثقل

فيكون حفر البئر

ازالة للمانع وكذلك

شق الزق شرط للسيلان

لان الزق كان مانعا

وكذلك القنديل الثقيل

ثقله علة للسقوط وانما

الحبل مانع فاذا قطع

الحبل فقد زال المانع

فعمل الثقيل عمله ثبتت

انه شرط لكن العلة ليست

ليست بصاحلة

للحكم لان الثقل

لما رضته ما يصلح علة بنفسه \* واذا رجع شهود الشرط وحدثهم وثبتت شهود المؤمنين على  
شهادتهم يجب ان يضمنوا \* لما قلنا ان العلة وهي بين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوها  
عن وصف التعدي اذ شهود المؤمنين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور  
صفة التعدي فيه رجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم \* وانما قلنا يجب لانه  
لم يثبت عنده فيه رواية \* وذكر شمس الأئمة حجة الله ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء  
رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة \* وهكذا ذكر ابو اليسر في اصول الفقه ايضا فقال ولو  
رجع شهود الشرط وحدثهم لا يضمنون هكذا نص في الجامع الكبير \* وذكر في الطريقة البرغرية  
وان رجع شهود الشرط وحدثهم عند زفر يضمنون وعند اصحابنا الثلاثة لا يضمنون نص على هذا  
في كتاب الاكراه \* قلت ووجه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لاجباب الضمان  
فهى صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كافي في باب القفص والاصطبل  
على قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله وكافي في الاسراء الكلب على صيد يملوك حتى قتله او على  
رجل حتى مزق ثيابه \* بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه لاحد فلا  
يصلح لاجباب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط \* ولا يلزم على من اختار هذا الوجه اضافة  
الحكم الى الشرط على قول ابى حنيفة رحمه الله في المسئلة الخلفية المذكورة فان العلة فيها وهي  
بين المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط لانه يقول هما في الصورة  
شاهد الشرط ولكنهما ميثان علة العتق في المعنى لانهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط موجود  
والتعليق بشرط موجود يكون تمييزا حتى يملكه الوكيل بالتمييز فكما انهما شهدا تمييز العتق فضمننا  
لا ثباتهما علة العتق في التحقيق وان شهدا بالشرط صورة \* قال ابو اليسر رحمه الله انهما اثبتا  
وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لان شرط الشيء ما يوجد الوجوده ويكون على  
خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو في معنى العلة كما بينا \* قوله  
(وعلى هذا الاصل) وهو ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة بانفراده صلح علة واضيف الحكم  
اليه حفر البئر فانه شرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البئر والمشي سبب محض لانه  
مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر تحته او نام على سقف فقطع ما حوله  
او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة \*  
لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل الذي هو العلة \* وفي بعض النسخ كانت مسكة  
وهي ما يتسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع واجداد الشرط السقوط كدخول الدار في قوله  
انت طالق ان دخلت الدار \* وكذلك اي وكحفر البئر شق الزق الذي فيه ما يع شرط  
للسيلان لان الزق كان مانعا لمغايه من السيلان فكان شقه ازالة للمانع فكان شرطا ايضا  
\* وكذلك القنديل المعلق ثقله علة للسقوط وقطع الحبل ازالة للمانع ايضا فكان شرطا  
ايضا \* وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط في هذه الصور لكن العلة ليست  
بصاحلة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة

ضمان العدو ان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في قمع باب القفص ليقطع به نسبة الحكم الى غيره \* والمشي مباح بلا شبهة \* يعني كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة و ضمان الجنابة لا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كما انه اتلف نفسه وكذلك نقل القنديل وسيلان المايح امر ان طبيعيين ثابتان بحاق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر ما قررنا \* وقوله اقيم مقام العلة في ضمان النفس يعني فيما اذا تلف في البئر انسان \* والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء آخرو في شق الزرق وقطع الجبل \* وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئر في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لالي الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل \* قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحية اضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان مأذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لالي الحفر حتى كان دمه هدرًا كما اذا كان المشي موصوفًا بالتعدي \* وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئر في ارض غيره بغير اذنه فشيء فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فهنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرًا ولم يجب على الحافر ضمان اصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الاما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرًا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعدي بالحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن \* فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانًا لصلاحية الشرط للعينة \* وذكر في التهذيب ولو حفر بئرًا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرًا فهلك به شيء لملك الدار يجب الضمان على الحافر \* ولو دخله رجل فهلك به نظر

طبع لاتعدي فيه  
والمشي مباح لاشبهه  
فيه فلم يصلح ان يجعل  
علة بواسطة النقل  
واذا لم يعارض الشرط  
ما هو علة والشرط  
شبه بالعلل لما تعلق به  
من الوجود اقيم مقام  
العلة في ضمان النفس  
والاموال جميعا

ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان \* احدهما يجب تعدده بالحفر \*  
والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على  
احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر \* فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والنشى مباح للاحتراز  
عن الخلاف فان عندنا باحة النشى الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق قوله (ولهذا) اى ولان الحفر  
شرط في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث به  
عندنا \* وعند الشافعي رحمه الله تجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل  
كذلك في حكم الكفارة وحرمان الميراث \* ونحن نقول هما جزءا مباشرة قتل محظور  
ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل بانصال الفعل بالمقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل  
به اثر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرة وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون  
الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذا لم يكن مباشرة لا يترتب عليه جزاء المباشرة من  
الكفارة وحرمان الميراث \* واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اى اخراجه  
الى الشارع \* والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اى بعد التقدم الى صاحبه  
في الهدم والاشهاد عليه فن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم وان كانت مثل الحفر  
في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة ولا يحرم بها عن الميراث \*  
على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة \* لامن هذا القسم اى من الشرط الذي له حكم العلة  
لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلة  
\* بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطه حكم العلة \* والاشهاد في الحائط المائل  
ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد  
للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالبيضة بمنزلة  
الشفيع فان المعبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا قوله (وعلى  
هذا الاصل) وهو ان الشرط يقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى العلة  
\* قلنا في الغاصب اذا بنى حنطة غيره في ارض غيره \* الضمير راجع الى الغير الاول اى في ارض  
غير صاحب الحنطة \* ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كالضمير الاول \* ان الزرع للغاصب  
عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع \* وقال الشافعي رحمه الله الزرع للمالك  
الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احديان هبت الريح بالحنطة والفتها في ارض فنبتت كان الخارج  
لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمر الشجرة فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان  
التولد من ذلك الاصل لامن الصنع فان الصنع حر كات لا يتولد منها اجسام وصار كالواصلح  
اشجار رجل وسقاها حتى اثمرت \* ونحن نقول الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وانه امر  
حادث فلا يتخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بعمل الزارع  
\* والاول باطل لان الحنطة لا تكون علة لبقائها كذلك حنطة فكيف تكون علة لهلاكه وصيرورتها  
شيئا آخر \* وقوة الارض والهواء والماء وان صلحت علة لحيوث الزرع لكونها مؤثرة

ولهذا لم يجب على  
حافر البئر كفارة ولم  
يحرم الميراث لانه  
ليس بمباشرة فلا يلزمه  
جزاؤها واما وضع  
الحجر واشراع الجناح  
والحائط المائل بعد  
الاشهاد فن قسم  
الاسباب التي جعلت  
عللا في الحكم على  
ما مر لامن هذا القسم  
وعلى هذا

فيه لكنها بتسخير الله تعالى وتقديره بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الائلاف والحدوث اليها في حق الاحكام الشرعية كلابيضاف النلف الى الثقل في مسألة الحفر \* يبقى عمل الزارع وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها وبين البذر والزارع بعمله يجمع بين هذه الاشياء وقد بينا ان الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر اضافته الى العلة فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا اذا خلا تحت التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه \* واذا ثبتت حقه مضاف الى عمل الزارع كان هو مكتسبا للزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بعمله \* وقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره يوهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون الزرع له لكن اطلاق عبارة المبسوط والاسرار واصل شمس الأئمة حيث قيل فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا ليفصل بين ارض وارض \* الاترى ان للمالك ان يضمه الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مستهلكا لها بالزراعة واذا كان كذلك يملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير \* وقوله مع وجود فعل عن اختيار احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون الزرع لصاحب الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط لكنه لا يصلح للخلافة عن العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة اذا المحال شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج \* فصار الحاصل ان تغير المغصوب في يد الغاصب بفعله موجب للضمان والملك وهما لم يوجد لكن وجد شرط التغير بفعله وهو الالتقاء في الارض فاقم مقامه قوله (واما الشرط الذي له حكم الاسباب) وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة \* فان يعترض اى فهو الشرط الذي يعترض عليه فعل مختار واحتزبه عن الفعل الطبيعي كسيلان المابع وسقوط القندل في مسئلتى شق الزرق وقطع الحبل \* غير منسوب اليه اى الى الشرط فانه لو كان منسوب الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلة كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان فعل الطيران وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة في مسألة السوق منسوب الى السائق وان حصل عن اختيار \* وان يكون اى الشرط سابقا على الفعل المعترض واحتزبه عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية \* وذلك اى الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اى مثل حل قيد العبد في رجل حل قيد عبد حتى ابق فان الحال لا يضمن قيمة العبد لانه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار لانه احتراز عن فتح باب القفص لانه نظرية هذه المسئلة وفيها خلاف بين اصحابنا كما استتف عليه \* وهذا اذا كان العبد اقل فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كافي فتح باب القفص \* فالسبب اى فالسبب الحقيقي مما تقدم

قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والماء والهواء واما الالتقاء فشرط لكن العلة لما كان معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرط فاجعل للشرط حكم العلة واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الابق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة لانه لما سبق الابق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فالسبب مما تقدم

على العلة لان ماهو مفض الى الشئ ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه \* والشرط  
 بما يتأخر اى الشرط الحقيقي المحض بتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على  
 انعقادها علة كافي لتعليق الطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذى يتعقد علة عند وجود  
 الشرط ووجودها تنكلماسابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متأخرا عن وجود  
 صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد فى النكاح فانه متقدم على العلة وهى الايجاب  
 والقبول صورة ومعنى \* لاننا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا  
 تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن  
 معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي \* الا ترى ان العلة لو وجدت بعد  
 وجوده لا يتوقف انعقادها على شئ فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة  
 العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد  
 وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا \* ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا  
 ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون فى معنى العلة ثم ان كان سابقا كان فى معنى السبب وان كان  
 مقارنا ومتأخرا كان شرطا محضا \* ثم هو اى حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب  
 الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان السبب الذى فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة الى  
 السبب وحادثة به كقول الدابة وسوقها وهنما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو  
 حل القيد بل هى حادثة باختيار صحيح فانقطع به نسبه عن الشرط من كل وجه فكان  
 بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط  
 \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض  
 ففعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير  
 فاصباله باستعماله كما اذا استخدمه فخدم ويصير العبد اذا عمل وفق استعماله بمنزلة الآلة  
 التى لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه  
 عند اعترض فعل مختار عليه قوله ( وهذا ) اى حل القيد من هذا الرجل كما رسال الدابة بمن  
 ارسلها فى الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت فى  
 ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجلولان والوقوف قد انقطع حكم ارساله  
 ثم انها انشأت سير باختيارها فكانت كالمنقلة الا ان لا يكون لها طريق غير الذى اخذت فيه  
 فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها فى الطريق الذى يمكنها ان تسير فيه وقد سارت فى ذلك الطريق  
 فكان هو سابقا لها كذا فى المبسوط \* واخترت بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة فى الطريق  
 فاصابت فى وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اشار بها لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارساله  
 الا ان اى لكن المرسل وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة  
 وهو سبب \* فقال المرسل صاحب سبب فى الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد  
 اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله

والشرط بما يتأخر ثم  
 هو سبب محض لانه  
 اعترض عليه ماهو  
 علة قائمة بنفسها غير  
 حادثة بالشرط وكان  
 هذا كمن ارسل دابة  
 فى الطريق فجالت ثم  
 اتلفت شيئا لم يضمنه  
 المرسل الا ان المرسل  
 صاحب سبب فى  
 الاصل وهذا صاحب  
 شرط جعل سببا

وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل مسيبا باعتماد  
تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكان في انقطاع الحكم  
عنهما و اضافته الى ما اعترض من الفعل سواء قوله ( واذا انفلتت الدابة فانفلتت زرعها  
بالنهار كان هدرًا ) بخلاف لان فعل العجماء جبار \* وكذلك بالليل عندنا لان مالك الدابة  
ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل \* ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل \* ولا علة لانه  
لم يباشر الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيئاً \* وقال الشافعي رحمه الله يضمن في الاتلاف بالليل لحديث  
البراء بن عازب رضى الله عنه ان ناقته دخلت زرع انسان فافسده فقضى عليه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم بضمائه وقال حفظ الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا \*  
\* وقلنا هو معارض بقوله عليه السلام \* العجماء جبار وانه ثابت بالاجاع \* ومأول بان صاحبها  
كان يريد اخذها فانفلتت بقصد هابها \* الا ترى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا  
ونحن نسلم ان الحفظ على اصحاب الدواب ليلا حتى لو تركوا اعموا ولكن لانهم يضمنون  
لان فساد الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من  
الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اليه اشير في الاسرار قوله ( فيمن فتح باب  
قفص فطار الطير ) يعني في فور الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح  
بلاخلاف كما سنينه \* وفي ذكر الفاء اشارة اليه \* وكذا في المسئلة الثانية \* لان هذا اى فتح  
باب القفص والاصطبل \* شرط لانه ازالة للمانع من الخروج والطيران جرى مجرى السبب  
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير  
منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذي به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل  
باختيارهما الطيران والخروج \* فبقي الاول وهو فتح الباب سيبا خالصا اى شرط في معنى  
السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق  
في مسئلة حل القيد \* بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم  
يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث  
لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط و اضافته اليه \* حتى اذا  
اسقط نفسه في البئر هدرده وام يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالتقاء في  
البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة  
الحكم عن الشرط واقتصر على العلة \* وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق  
معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكروه والفتح رفع للمانع و ليس بحمل على الخروج  
وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يجعل كانه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على  
الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا \* الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى  
خرج فصاد لم يحل ولم يملك بخلاف الارسال كذا في الاسرار كمن مشى على قنطرة وهى ما  
يبنى على الماء للعبور والجسر عام مبنيا كان او غير مبنى \* وضعت بغير حق بان وضعت في

واذا انتقلت الدابة  
فانفلتت زرعاً بالنهار  
كان هدرًا وكذلك  
بالليل عندنا لان  
صاحب الدابة ليس  
بصاحب شرط ولا  
سبب ولا علة وقال  
ابو حنيفة وابو يوسف  
رحمهما الله فيمن فتح باب  
قفص فطار الطير او  
باب اصطبل فخرجت  
الدابة فضلت انه لا  
يضمن لان هذا شرط  
جرى مجرى السبب  
لما قلنا وقد اعترض  
عليه فعل مختار فبقي  
الاول سيبا خالصا  
فلم يجعل التلف  
مضافا اليه بخلاف  
السقوط في البئر لانه  
لا اختيار له في  
السقوط حتى اذا  
اسقط نفسه فدمه  
هدر كمن مشى على  
قنطرة واهية وضعت  
بغير حق فخسف به  
او على موضع رش  
الماء عليه فزلق  
فقطب هدرده لان  
الالتقاء هو العلة وقد  
صلح لاضافة الحكم

وقال محمد رحمه الله طير ان الطير هدر شرما ﴿ ٢١٥ ﴾ وكذلك فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار

كسبلان ما في الرزق  
فان خرج على فور  
الفتح وجب الضمان  
على صاحب الشرط  
والجواب عنه ان  
فعل البهيمة لا تعتبر  
لا يجاب حكم ما فاما  
لقطعه فم كالكلب  
تميل عن سنن الارسال  
وكالدابة تجول بعد  
الارسال فكذلك  
هذا وهذا قلنا فيمن  
حفر بئرا فوق فيها  
انسان ثم اختلف  
الولى والحافر فقال  
الولى سقط وقال  
الآخر اسقط نفسه  
ان القول قول الحافر  
استحسانا لما قلنا ان  
الحفر شرط جعل  
خلفا عن العلة لتعذر  
نسبة الحكم الى العلة  
فاذا ادعى صاحب  
الشرط ان العلة  
صالحة لاضافة الحكم  
اليها فقد تمسك  
بالاصل وجمد حكما  
ضروريا فجعلنا  
القول قوله بخلاف  
الجراح اذا ادعى  
الموت بسبب آخر  
لم يصدق لانه  
صاحب علة

غيره ملك وفيما لا تصرف لوضعها فيه \* واحترز به عن الموضوع في الملك فانها لا تصلح  
سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتعد فيما احدثه في ملكه والمسبب اذا لم يكن متعديا لا  
يكون ضامنا \* وقوله عالمه متعلق بالمسئلين اى عالما بوجه القنطرة ووضعها بغير حق وعالما  
بالرش في هذا الموضوع فانه ذكر في المبسوط في هذه المسئلة فان شئ على جسمه انسان متعمدا  
لذلك فانحسف به فلا ضمان عليه لان الماشى تعمد المشى عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله  
لا الى تسبب من اتخذ الجسر \* ولو لم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا في التسبب  
ومن ابي يوسف رحمه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عبط به وان احدثه في غيره ملكه  
اذا كان بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس ينتفعون بما احدثه فلا يكون  
متعديا \* ولكننا نقول انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام بمنزلة حفر البئر فانه محتسب ايضا  
في الموضوع الذى يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما يعطب بها \* وقوله  
لان الالتقاء متصل بقوله هدر دمه \* وقال محمد والشافعي رحمه الله اذا كان الطيران والخروج  
في فور الفتح يضمن الفتح لان فعل الدابة والطير هدر شرما فلم يصلح لاضافة الحكم اليه  
فكان مضافا الى الشرط ولان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطي ان عادة والعادة  
اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان  
الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم  
يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطير ان الخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح  
بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد والصياح والصوت سائق فاشبه  
القولود جبرا \* وكما لو اتى حية على انسان فلسعته يجب الضمان وان كانت الحية في السمع مختارة لان  
السمع لها عادة متأكدة فالتمت بالطبيعة وسقط اختيارها \* واذا لم يخرج في فور الفتح  
لا يضمن الفتح لان الدابة اذا لم يخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد  
ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل قيد العبد \* والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* واما  
يذكر وهو ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا  
الاصل من غير ضرورة \* وليس هذا كالسوق لان السوق حل على الذهاب كرها كما بينا  
فيثقل الفعل الى المكروه \* ولا كاللقاء المحبة لانه مباشرة الاتلاف اذا الالتقاء عليه تصرف فيه  
بخلاف مسئلتنا \* ونظير مسئلتنا فتح حجر المحبة حتى لو فتح حجر المحبة فخرجت ولسمت لاضمان  
عليه ايضا \* كالكلب يميل عن سنن الارسال يعنى اذا ارسل كلبه على صيد فال عن سننه ثم اتبعه فاخذه  
لا يحل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل  
\* ونظيره \* من حفر بئرا في الطريق فجاء حربي لا امان له والى فيه غيره لم يضمن الحافر شيئا لان  
فعل الحربي ان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر في نسخ حكم فعل الحافر به  
فكذلك هذا اى فكميل الكلب عن سنن الارسال وجولان الدابة بعد الارسال طيران الطير  
وخروج الدابة بعد الفتح \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس

وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كان عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لاموال الناس واعداد اختيار مالا عقل له حكما فانه جبار لاحكم له وكذلك جعل في مسألة المقدمة لان من طبيعة الدابة انها لا تنبر عن اكل الزرع الا بحفظ فلما كان الحفظ عليه ليجعل ترك الحفظ بمنزلة التسليط والارسال \* قلت فعلى هذا كانت هذه المسئلة من المسائل التي يترجح القياس فيها على الاستحسان قوله ( ولذلك قلنا ) متصل بقوله في اول بيان القسم الثاني ومتى عارضه علة لم يصلح علة اى ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة قلنا كذا \* او هو متصل بقوله لان الالتقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اى ولكون الالتقاء صالحا للعلية قلنا كذا \* القول قول الحافر استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول المولى وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى القاء النفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله \* ولان الظاهر شاهد للمولى اذا الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا في العادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر \* الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولان الظاهر حجة للدفع والولى يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفي التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير عمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في مشاهه فلا يقع فيها الا بالاقاء قصد اذ تقابل الظاهر ان وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلان وجبه بالشك ومجد حكما ضروريا وهو خلفيته الشرط عن العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله \* لانه اى الجرح صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط فكان القول قول الولى لئتمسكه بالاصل قوله ( ولهذا ) اى ولما قلنا ان اعتراض علة صلحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب \* قلنا فبين اشلى كلبا اى اغراه وارسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الارسال فقبل اذا ارسل كلبه ارسالا ولم يكن سائغاله فاصاب في فوره يعنى صيدا مملوكا لم يضمن يعنى سواء كان الكلب معلا او غير معمل الا انه اذا كان معلا حل الكلب والا فلا وكذلك رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره او مزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه \* وليس الذى اشلاه بسابق يعنى انه بمجرد الاشلاء والارسال لا بصير سابقا لينسب الفعل اليه بحكم السوق فبقي الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمل البهيمة بدر حتى لو كان سائغاله بان كان يعد وخلفه ويشليه ضمن ما اتلفه الكلب من النفس والثياب والعصيد المملوك \* بخلاف ما اذا ارسل بازيا على صيد مملوك وساقه فاتلفه البازى حيث لا يضمن لان البازى لا يحتمل السوق فهدر سوقه وبقي الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب فيعتبر سوقه \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه اوجب الضمان في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سائغا له او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق \* وعن الفقيه ابي الليث رحمه الله ان الكلب ان

ولهذا قلنا في الجامع الصغير فبين اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه وليس الذى اشلاه بسائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب في الجملة فبنى على نفي الحرج وقدر الامكان ووجب المصير في ضمان العدوان الى محض القياس



اصاب في فوره شيئاً يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سابقا له لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصابت شيئاً في وجهها يضمن كالمكان سابقا لها فكذلك في الكلب \* ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الشياح عامل بطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حل القيد في العبد فلذلك يشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكان محافظتها سنن الطريق بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق اذا ذهبت على سنن الارسال \* والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه \* وقوله بخلاف ما اذا اشلى اى ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال للمالك ان فعل الكلب مضاف الى المرسل في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو اقبل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل كان منه كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطياد من جملة المكاسب وبابه مفتوح بقوله تعالى \* فاصطادوا وما علمتم من الجوارح \* الاية ولا يمكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب على وجه يقدر على ذبحه بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعلة الى المرسل للضرورة والحاجة وبني الامر فيه على قدر الامكان فتحال باب الكسب فاما في ضمان العدو ان فلا ضرورة لانه شرع جبر افيتمد القوت من جهة من وجب عليه ولم يوجد لتحلل فعل المختار فوجب المصير فيه الى محض القياس اى الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا مسبب ومع الشك في السبب الموجب الضمان بحال \* وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحل ايضا قوله (وهذا) اى ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم عن غيرها \* قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا وضع جرا في الطريق فاحرق شيئاً فهو له ضامن لانه متعدد في احوادث النار في الطريق فان حركته الريح فذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيئاً فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انتسخ بالتحويل من ذلك الموضع الى موضع اخر \* وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن ايضا لانه كان عالما حين القاء ان الريح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينتسخ حكم فعله بذلك بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها \* واذا التقي شيئاً من الهوام في الطريق فهو ضامن لما تلف به مالم يتغير عن حاله لانه متعدد في هذا التسبب واختياره في السمع لا تقطع النسبة لانه طبع له \* ولو تحركت اى الهامة الملقاة وانتقلت من مكانها الى مكان اخر \* ثم لدغته اى لدغت انسانا فهلك لم يضمن الملقى شيئاً لانقطاع نسبته عنه بتحلل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان اخر \* وبعض هذه المسائل اى المسائل المذكورة في هذا القسم مثل مشكلة اشلاء الكلب والقاء النار والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها \* يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها \* فهي ملحقة بذلك الباب وليست من هذا القسم لانها قد اخذت عن معنى الشرط اذا اشلاء واللقاء في الطريق والارسال ليست

ولهذا قلنا فين التي نار افي الطريق فهبت به الريح ثم احترقت لم يضمن واذا التقي شيئاً من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت لم يضمن وبعض هذه المسائل تخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب فهي ملحقة بذلك الباب

للمانع بوجده ولكنها اوردت ههنا على سبيل الاستطراد للمناسبة قوله (واما الذي) اي القسم الذي  
 او الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فكذا\* وهذا يسمى شرطا مجازا الخلف حكمه وهو وجود  
 الحكم عند وجوده عنه الا ان وجود الحكم لما كان يفتقر اليه في الجملة كان شرطا بصورة لا معنى و  
 في اقسام المقدمة معنى الشرط هو وجود مع شيء آخر\* ولهذا في الجملة كان شرطا بصورة لا معنى و  
 معنى وحقيقة قلنا كذا\* والمسئلة على اوجهان دخلتهما في الملك يقع الطلاق بلا شبهة\* وان  
 دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين الى الالجزاء\* وان دخلت الاولى في الملك ثم بانت من زوجها  
 ثم دخلت الاخرى في غير الملك لم يطلق بالاتفاق ايضا\* وان دخلت الاولى في غير الملك ثم  
 تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عندنا\* وقال زفر رجه الله لا تطلق لان حظ الشرطين من  
 الحكم على السواء لانه صيرها شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في  
 الآخر\* ومذهبه انه يجري الشرط ويجري العلق كما قال في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين  
 وان السارق لا يقطع بخصوصه المودع لان الخصومة شرط ظهور السرقة فلا يجري فيها النيابة  
 عنده كما لا يجري في الشهادة التي هي مثبتة للسرقة فلذلك سوى الشرطين\* ووجه قولنا  
 ما ذكر في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء للصحة وجود الشرط  
 ولهذا دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين\* ولم يوجد ههنا اي ليس فيما اذا وجد الشرط  
 الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يجز  
 شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى بقاءها الا ترى ان اليمين تبقى قبل وجود الشرط الاول  
 بدون الملك بان ابانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فتبقى بدونه قبل وجود الشرط الثاني  
 ايضا\* والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما  
 فلو شرط الملك لبقاء اليمين او لصحة عين الشرط وذلك باطل قوله (واما الشرط الذي هو علامة)  
 وهو القسم الخامس من الاقسام المذكورة بالا حصان\* قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة  
 اشياء\* العقل\* والبلوغ\* والحرية\* والنكاح الصحيح\* والدخول بالنكاح\* وكون كل  
 واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان\* والاسلام\* قال الامام شمس الأئمة في المبسوط  
 ان شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله  
 فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط  
 تكميل العقوبة\* وانما قلنا ان الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق علة  
 للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجده الرجيم ومعلوم  
 انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مقص اليه فعرفنا ان الرجيم غير مضاف اليه  
 وجوبه ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني بصير الزنا في تلك الحالة  
 موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا\* فلم يصح  
 علة للوجوب ولا للوجود اي لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة\* ولا الوجود فلا يكون شرطا  
 \* وذلك اي ولعدم تعلق الوجوب والوجود به\* لم يجعل لهذا القسم وهو العلامة حكم العلة

واما الذي هو شرط  
 اسما لا حكما فان كل  
 حكم تعلق بشرطين  
 فان اولهما شرط اسما  
 لا حكما لان حكم  
 الشرط ان يضاف  
 الوجود اليه وذلك  
 مضاف الى آخرهما  
 فلم يكن الاول شرطا  
 لاسما ولهذا قلنا في  
 قال لامرأته ان دخلت  
 هذه الدار وهذه الدار  
 فانت طالق ثم ابانها  
 ثم دخلت احدهما ثم  
 تكلمها ثم دخلت الثانية  
 انها تطلق خلافا لفر  
 رجه الله لان الملك  
 شرط عند وجود  
 الشرط لصحة وجود  
 الجزاء للصحة وجود  
 الشرط ولم يوجد  
 ههنا جزاء فيفتقر الى  
 الملك فلم يجز ان يجعل  
 الملك شرطا للغير  
 الشرط لان عينه  
 لا يفتقر الى الملك ولم  
 يجز شرطه لبقاء اليمين  
 كما قبل الشرط الاول

بحال يعنى سواء كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها اولم تكن \* هذا هو طريقة القاضى  
 الامام ابى زيد فى التقويم واختارها الشيخان وبعض المتأخرين \* فاما اصحابنا المتقدمون وعامة  
 المتأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا لوجوب الرجم لعلامة  
 مستوحين بان شرط الشئ ما يتوقف وجوده عليه والاحصان بهذه المثابة لان وجوب  
 الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل  
 بشرطيه كالطهارة وستر العورة والنية السابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة  
 الصلاة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد فى النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور  
 تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف  
 لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجم \* وقولهم  
 لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت وجوب الرجم بالزنا متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم  
 بدون الاحصان بحال كالسرقه لا توجب القلع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا  
 الاحصان \* وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها  
 علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما يدنا وقد يكون متأخرا  
 عنها كما فى تعليق الطلاق والعناق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود  
 صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعناق المعلق وسائر ما يقبل  
 التعليق بالشرط فالشرط فى هذا القسم يتأخر عن صورة العلة والقسم الاول لا يتأخر لان  
 الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط وهو الانعقاد لما لم يفصل عن  
 الصورة لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة قوله ( ولذلك ) اى ولان الاحصان علامة  
 وليس بشرط \* لا يضمن شهود الاحصان اذ ارجعوا على حال يعنى سواء رجعوا مع شهود  
 الزنا او رجعوا وحدهم \* بخلاف ما تقدم فى مسألة الشرط الخالص وهى ما اذا اجتمع شهود  
 الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم \* فانهم يضمنون على ما اختاره الشيخ  
 لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها المتعلق الوجود به فاما العلامة فليست  
 بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم  
 اليها بوجه \* وعند زفر فرجه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه  
 وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون فى الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن  
 اصله ان السبب اى العلة والشرط سواء فى اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط  
 كما يقف على السبب لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما  
 والاحصان ملحق بالزنا فى اضافة الحد اليه دليل ان الشهادة على الاحصان تقبل من غير دعوى  
 والشهادة على النكاح فى غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليهم لما قبلت كما  
 فى غير هذه الحالة \* وانه لو اقر بالاحصان ثم رجع يصح كالأقر بالزنا ثم رجع يصح \*  
 وان القاضى يسأل شهود الاحصان من الاحصان ماهو وكيف هو كما يسأل عن الزنا \*

فاما الشرط الذى هو  
 علامة فالاحصان  
 فى باب الزنا وانما قلنا  
 انه علامة لان حكم  
 الشرط ان يمنع  
 انعقاد العلة الى ان  
 يوجد الشرط وهذا  
 لا يكون فى الزنا بحال  
 لان الزنا اذا وجد لم  
 يتوقف حكمه على  
 احصان يحدث بعده  
 لكن الاحصان اذا  
 ثبت كان معرفا لحكم  
 الزنا فاما ان يوجد  
 الزنى بصورته  
 فيتوقف انعقاده علة  
 على وجود الاحصان  
 فلا يثبت انه علامة  
 وليس بشرط فلم  
 يصلح علة للوجود  
 ولان وجوب ولذلك  
 يجعل له حكم العلة  
 بحال ولذلك لم يضمن  
 شهود الاحصان اذا  
 رجعوا على حال  
 بخلاف ما تقدم فى  
 مسألة الشرط الخالص

والدليل عليه ان المزكى اذا رجع يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله وان لم يثبت علة القتل ولكنه اثبت شرط قبول الشهادة وهو العدالة ولا فرق بين المزكين وشهود الاحصان لانهم اثبتوا خصالا جيدة في الجاني والمزكون اثبتوا خصالا جيدة في الشاهد ثم شهادة شهود الاحصان اقرب الى محل الحد من التزكية فكانوا اولى بالضمان من المزكين \* والجواب ان الاحصان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه \* ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وهما شهود الزنا شهود العلة وهي صالحه لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط \* على ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال جيدة ويستحيل اضافة العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه \* وانما صح الرجوع عن الاقرار بالاحصان لانه لما صار شرطا للحد صار حق الله تعالى لان شرط الحق وسببه من حقوق صاحب الحق ومن اقر بحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لان الله تعالى لم يكذبه في الانتكار ولم يصدقه في الاقرار بخلاف حقوق العباد لان الخصم صدقه في الاقرار وكذبه في الانتكار فبطل الرجوع بمعارضة التكذيب ولهذا قبلنا الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة في حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى \* واما سؤال القاضى عن الاحصان فلانه كلمة مجملة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيستفسره ليتبين له المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم \* وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علة العلة كما بينا \* وللشافعى رحمه الله في رجوع شهود الاحصان ثلاثة اقوال \* قالوا احدها انه لا ضمان عليهم كما هو مذهبنا وهو الاصح \* والثاني ان الضمان يجب عليهم وان تقالوا اعتمادنا يجب عليهم القود \* والثالث انهم ان شهدوا بالاحصان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا فعليهم الضمان \* قوله (ولهذا قلنا) اى ولان الاحصان ليس بعلة للرجوع ولا بشرط له قلنا ان الاحصان يثبت بمعنى قبل ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال \* وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال لما بينا ان الاحصان على اصله ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه \* وذلك لان المقصود من الاحصان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة حيث تقبل لان تكميل الحد لا يتعلق به في تلك الحالة \* وهو نظير ما لو شهد شاهدان بدموت رجل لاخرانه ابنه وقضى القاضى بذلك واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان ولو شهد بالنسب في حال الحيوة فلما مات واحرز المشهود له الميراث ثم رجعا لا يضمنان لان في المسئلة الاولى شهد بحضرة الميراث فصار كما لو شهد بالميراث وفي الثانية لم يشهد بحضرة الميراث فلا يجعل كأنهما شهدا بالميراث \* وحيثما ذكرنا ان الاحصان

ولهذا قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكور الخالصة للم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها

ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأثورة وبعضها مندوب اليه  
 فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة \* ولا بشرط ايضا لما مر بل هو عبارة عن حال  
 يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم كما بينا \* ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع  
 وجود العلة الصالحة للاضافة اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلة غيرها  
 من الاحوال فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال \* وهذا بخلاف مسألة الشهادة بالبينة لان  
 الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا فاليها كان آخرها يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب  
 بعد الموت كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فمضوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت  
 كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فمضاف الى الزنا بكل حال لا الى  
 الاحصان فيقبل فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال \* ثم اعتبر زفر رحمه الله رد شهادة  
 النساء في الاحصان برد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ في كلامه ذلك بطريق السؤال  
 ليشير الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يعني من اهل الذمة على عبد مسلم الذمى  
 وقد زنا العبد او قذف رجلا بالزنا \* ان مولاة اعتقه يعني قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد  
 والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة  
 لا يقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخره اطلاق هذا الكلام وان كان يشير الى انها  
 لا يقبل في العتق وتكميل الحد جميعا وعليه يدل ما ذكر في الاسرار في حدود حيث قيل فيه في  
 تقرير هذه المسئلة ان الزاني لو كان عبدا مسلما لكافر لم تثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت  
 شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا \* ولكن الامام شمس الأئمة رحمه الله صرح  
 في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم  
 وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال يثبت  
 الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجيم عليه لانه كما لا يدخل لشهادة  
 الكفار في ايجاب الرجيم على المسلم لا يدخل بشهادتهم في اثبات تمكن من اقامة الرجيم على المسلم  
 \* وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والقويم ايضا وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان  
 بالسرقه في حق القطع وثبتت في حق الممال \* ثم توجيه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما  
 حيث قبل الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا للتضمنه تكميل  
 العقوبة فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فعدم القبول لعدم شرطه وهو الدعوى فلا يرد السؤال  
 الا اذا وضعت المسئلة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل \* (قوله فالجواب عن هذا) اي  
 عن السؤال المذكور ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود به دون المشهود  
 عليه فيقبل فيما ليس بعقوبة ولا يقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطه اثر في ايجاد  
 العقوبة لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله عليه وسلم والخليفين من بعده  
 ان لا يقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص \* ولكنها حجة تامة على  
 المسلم والكافر جميعا والمشهود به ههنا هو الاحصان وقد بينا انه لا يتعلق به وجوب الحد

فان قيل اذا شهد كافر  
 ان على عبد مسلم ان  
 مولاة اعتقه وقد زنا  
 العبد او قذف فانكر  
 العبد والمولى ذلك  
 والمولى كافر فان  
 الشهادة لا تقبل وقد  
 شهدوا على المولى  
 وهو كافر ولم يشهدوا  
 على العبد بشئ على  
 ما قلتم انه لا ينسب  
 اليه وجود ولا  
 وجوب فهلا قبلت  
 هذه الشهادة  
 والجواب عنه ان  
 لشهادة النساء مع  
 الرجال خصوصا  
 المشهود به دون  
 المشهود عليه  
 وخصوصا انها  
 لا تصلح لايجاب  
 عقوبة وقد بينا انه  
 لم يتعلق بها وجوب  
 ولا وجود ولكن  
 في هذه الحجة تكثير  
 محل الجنابة

وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لا يجاب الضرر اذا ﴿ ٢٢٢ ﴾ لم يكن حدا وعقوبة ولشهادة الكفار اختصاص

ولا وجوده فلا يكون سببا للمحد ولا شرطه فلم يمنع القبول باعتبار المشهود به \* ولكن في هذه  
الحجة تكثير محل الجنابة وهو النعمة فان الجنابة تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه فقبل  
هذه الشهادة كان محل الجنابة نعمة العقل والاسلام والحرية وبعد ما شهدوا صار محل  
الجنابة النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطريقة الموضوع له \* وفي ذلك اي في تكثير  
محل الجنابة ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجنابة يتغير بهذا التكثير من الجلد  
الى الرجم \* وشهادة هؤلاء اي النساء مع الرجال حجة في اجاب الضرر حد او عقوبة كافي  
اجاب المال وسائر الحقوق \* واذا كان كذلك لم يمنع ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب  
تضمنه اجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر تثبت بمثل هذه الشهادة \* ولشهادة  
الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون  
المسلمين لان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم بقوله عز وعل \* ولان يحمل الله  
للكافرين على المؤمنين سبيلا \* ولكنها اامة في المشهود به حتى ثبت بشهادتهم الحدود وغيرها  
وقد تضمنت في المسئلة المذكورة تكثير محل الجنابة كانت مقتصرة على العقل والدين او عليهما  
وعلى اصابة الحلال وموجبها جلد خمسين في الزنا و جلد اربعين في القذف وبهذه الشهادة  
صارت جنابة على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا و صار موجب الجنابة الرجم او جلد مائة  
في الزنا و جلد ثمانين في القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر تثبت على المسلم بشهادة الكفار  
وشهادتهم فيما يضر به المسلم ليست بحجة اصلا قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان  
المعرف المحض لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة  
اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة تقبل من غير فراش قائم اي  
نكاح ثابت بينهما في الحال ولا كذا وكذا \* ويثبت النسب بشهادتها كما ثبتت بشهادة  
رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء الثلاثة  
موجودا وانكر الزوج الولادة يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب  
المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين  
الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها الاتعيين الولدان النسب انما يثبت  
بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد الثابت نسبة باحدثك  
الاسباب كلاحصان معرفا للزنا الموجب للرجم لا يتعلق به اي بالانفصال وهو الولادة  
\* وجوب النسب اي ثبوته لانه يثبت بالعلوق من مائة ولا وجوده لانه لا يتوقف بعدما  
صح سببه على الولادة فثبت ان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر لنسب  
ثابت قبل الولادة من حين العلوق كافي حال قيام احد الامور الثلاثة واذا لم يكن  
النسب مضافا الى الولادة وجوبها ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في  
هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام احد الامور الثلاثة كلاحصان لما كان معرفا كان

في حق المشهود عليه  
دون المشهود به وقد  
تضمنت شهادتهم  
تكثير محل الجنابة  
وفي ذلك ضرر  
بالمشهود عليه ولا  
يجوز اجاب الضرر  
على المسلم بشهادة  
الكفار ابا وعلى  
هذا الاصل قال ابو  
يوسف ومحمد  
رحهما الله ان شهادة  
القابلة على الولادة  
تقبل من غير فراش  
قائم ولا حبل ظاهر  
ولا اقرار بالحبل لان  
شهادة القابلة حجة في  
تعيين الولد بلا خلاف  
ولم يوجد ههنا الا  
التعيين فاما النسب  
فانما ثبت بالفراش  
فيكون انفصاله معرفا  
لا يتعلق به وجوب  
السبب ولا وجوده  
كافي حال قيام الفراش  
او ظهور الحبل والا  
قرار به وال جواب  
عنه لابي حنيفة  
رحمه الله ان الفراش  
اذا لم يكن قائم

( ثبوته )

ثبوته بشهادة النساء الرجال بعد ثبوت الزنا مثل ثبوته بها قبله على ما بيننا قوله ( والجواب عنه ) اى عن هذا الكلام لابي حنيفة رحمه الله كذا \* ولا حبل ظاهر عطف على الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحذف خبر كان اى اذا لم يكن الفراش قائما ولا حبل ظاهر ثابتا ولا اقرار بالحبل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرف للولد الثابت بالنسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما في حقنا فلا اى لا يكون ثابتا قبل الولادة لانا نبنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فا كان باطنا نجعل في حقنا كالمعدوم بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم مالم يعلم به والنسب قبل الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش والحبل الظاهر والاقرار به فكان بمنزلة المسموم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه فكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كما لو ادعى احد نسبيا على آخر ابتداء بخلاف ما اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحبل سبب لشوب النسب منه فصلاح ان تكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يصر وجود النسب مضافا الى الولادة فلذلك يثبت النسب بشهادة القابلة قوله ( واذا علق بالولادة ) الى آخره \* اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق او عبدى حر وقد اقر الزوج بانها حبلى او بها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او العتاق بمجرد قولها عند ابي حنيفة رحمه الله \* وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهى مما تقف عليها القابلة فلا يقبل فيها بمجرد قولها كما لا يقبل في ثبوت نسب المولود \* ولا بى حنيفة رحمه الله انه علق الجزاء بيروز موجود في باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت طالق \* وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او بالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها او يتيقن بولادتها \* بخلاف النسب لان بمجرد قولها يثبت بمجرد الولادة وليس من ضرورته تعيين هذا الولد لجواز ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت ثم يزيد حمل نسب هذا الولد عليه فلن هذا لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فيتعلق بنفس الولادة اى ولد كان من حى او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها \* فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رحمه الله مالم يشهد بالولادة

ولا حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثانيا في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا يقبى مضافا الى الولادة فشرط لا ثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش الحبل فقد وجد دليل قيام السبب ظاهرا فصالح ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد شهدت امرأتها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما

رجلان اورجل وامرأتان \* وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ماعلق به اى بفعل  
الولادة من الجزاء ، لان ذلك اى معلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها  
لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف اليه الجزاء وجوابه ولا وجودا  
عنده \* وقد ثبتت الولادة بشهادتها يعنى فى حق النسب حتى ثبت نسب المولود من الزوج  
بالاجماع \* فثبت ما كان تعالىه اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المقتضى ثبوته اليه  
كلا حصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تعالىه وهو وجوب الرجم وان لم  
يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا \* الا ترى انه لو قال لجاريتي ان كان بها حمل فهو منى  
فشهدت القابلة على ولادتها صار هي ام ولد له \* وكذلك لو ولدت امرأته ولدا ثم قال  
الزوج ليس هو منى ولا ادري ولدته ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم باللعان بينهما و او  
كان الزوج عبدا او حرا محدودا فى قذف وجب عليه الحد فاذا جعلت شهادة القابلة حجة  
فى حكم اللعان والحد باعتبار ان ثبوتها بشهادتها ليس بطريق القصد بل يثبتان تبعاً فلان  
يجعل حجة فى حق الطلاق والعتاق بهذا الطريق كان اولى \* وكذلك قالوا فى  
الطلاق والعتاق انهما يثبتان بشهادتها تبعاً للولادة قالوا يثبت استهلال الصبي اى حيوته  
بعد الولادة بشهادتها تبعاً للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لان حيوة الولد  
التي بها يستحق الارث لا تكون مضافة اليه وجوابه ولا وجودا عنده لان حيوته سابقة  
على الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معرفاً تقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل فى حق  
الصلوة حتى يصلى على المولود \* ويؤيده ما روى عن علي رضي الله عنه انه اجاز شهادة  
القابلة على الاستهلال قوله ( واخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه ) اى فيما ذكرنا من المستثنين  
بحقيقة القياس \* وفيه اشارة الى ان ما قاله انواع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون  
الطلاق فان ثبت الطلاق بشهادتها على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر \* وبيان  
القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يمنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الى  
وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود المشروط  
متعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلة فكان وجوده من احكامه وكان له شبه بالعلة فكما  
لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علة الابحجة كاملة لا يثبت الشرط الابحجة كاملة  
لتعلق وجوده به \* ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة  
على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هي حجة يكتفى بها فيما  
لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة \* والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه  
ثابت فى موضع الضرورة غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة \* والضرورة ههنا فى ثبوت  
نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد واللعان  
عند النفي لا ولد فثبتت الولادة فى حق هذه الاحكام فاما الطلاق والعتاق والاستهلال

لان ذلك غير مقصود  
بشهادتها وقد ثبتت  
الولادة بشهادتها  
فيثبت ما كان تعالىه  
وكذلك قالوا فى  
استهلال الصبي انه  
تبع للولادة فاخذ ابو  
حنيفة رحمه الله فيه  
بحقيقة القياس ان  
الوجود من احكام  
الشرط فلا يثبت الا  
بكمال الحجة والولادة  
لم يثبت بشهادة القابلة  
مطلقاً فلا ينعى الى  
التواضع كشهادة المرأة  
على ان هذه الامة تثيب  
وقد اشترها رجل  
على انها بكر وانها لا ترد  
على البايع بل يستخلف  
البايع وان كان قبل  
القبض فكذلك  
والله اعلم بالصواب



فليست من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة في اثباتها فلا تثبت بالولادة في حق هذه الاحكام الابحجة تامة كسائر الشروط وهو المراد من قوله فلا يتعدى الى التوابع اى الى التوابع التى ليست من الاحكام المختصة بها \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم شهادة القابلة حجة ضرورية فتقتل في اصل الولادة لافي وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطاً فلم يقع للطلاق \* ولا يلزم علمه النسب لان النسب لا يتعلق بثبوتها بالولادة بل بالفراش القائم وقت العلوق فاذا شهدت القابلة على الولادة ثبتت بشهادتها وظهر ان النسب كان ثابتاً بالفراش فلم يكن للولادة انصافاً بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق \* قال شمس الأئمة رحمه الله استهلاك المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيباً عنا وانما يظهر عند استهلاكه فقصر مضافاً له اليه في حقنا والارث يثبت عليها فلا تثبت بشهادة القابلة كشهادة المرأة على كذا \* اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى المشتري انها ثيب وانكر البايع فالقاضي يريها النساء فان كان هي بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هي ثيب ثبت العيب في حق توجه الخصومة دون الرد الى البايع لان اشياء لم تثبت مطلقاً لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة فيه ولكن اشياء في نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فتثبت بشهادتهن كتحسين الولد في ثيب عيب اشياء من وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة لا لرد على البايع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف يحلف البايع بعد القبض بالله لقد سلمتها بحكم البيع وما بها هذا العيب \* وقبل القبض يحلف بالله ما بها هذا العيب الذى يدعيه المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد البايع \* فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فتجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لها دون غيرها \* ومثله البيع الثابت مقتضى الامر بالاتفاق فانه ثابت في حق صحة الاعتاق دون خيار العيب والرؤية وسائر احكام البيع وقوله وان كان قبل القبض احتراز عما روى عن محمد رحمه الله ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء من غير استحلاف البايع لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولا رضاء والقبض شبه بابتداء العقد لثبوت ملك اليد الذى هو المقصود من التجارات به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع من القبول فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد انقبض لان الحاجة فيه الى نقل الضمان من المشتري الى البايع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة \* ووجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء حجة ضعيفة ضرورية فتجعل حجة في سماع الدعوى ولا ينفصل الحكم بها ما لم يتأيد بمؤيد وهو يكول البايع \* واما قبول على رضى الله عنه شهادة القابلة في الاستهلاك فمحمول على القبول في حق الصلوة وانما قبلت في حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر المرأة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت بشهادة النساء في موضع يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال والله اعلم

## ﴿ باب تقسيم العلامة ﴾

قوله ( فإيكون علما على الوجود ) يعني من غير ان يتعلق به وجود ولا وجود على ما قلنا  
 قبل باب تقسيم السبب \* وقد تسمى العلامة شرطا يعني اذا كان للحكم نوع تعلق به مثل  
 الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما ينال لكن الحكم للم يثبت عند عدمه كان فيه جهة  
 الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا \* فصارت العلامة اي العلامة المحضة نوعا  
 واحدا وهي مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون  
 فيها معنى الشرط بوجه \* ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر  
 فانه معرف محض للزمان الذي يقع فيه الطلاق \* فان قيل قد ذكر في عقد الباب تقسيم العلامة  
 ثم قال هي نوع واحد فواجهه \* قلنا معناه ان العلامة المحضة التي ليس فيها معنى الشرط  
 نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كلاحصان وقد تكون بمعنى العلة  
 كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبة بدواتها شيئا فن حيث انها لا توجب  
 بدواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان ينقسم العلامة بهذا الاعتبار كما انقسم  
 السبب والعلّة والشرط \* والى التقسيم اشار الشيخ بقوله وقد تسمى العلامة شرطا  
 قوله ( وقال الشافعي ) الى آخره \* القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب  
 الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود \* وعند الشافعي رحمه الله نفسه يوجب  
 رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز  
 واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعنده لا تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة  
 بالقذف بقوله عز وجل \* والذين يرمون المحصنات \* الى ان قال \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \*  
 و اشار الى المعنى بقوله \* واولئك هم الفاسقون \* اي لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس  
 القذف لانه كبيرة على ما بين فيوجب نفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر  
 العجز عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جنابة لانه شرط لان صيرورته  
 قذفا وكذبا لا يتوقف على العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضي لا يعرف كونه كذبا  
 لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر كونه كذبا من الاصل عنده وان الشهادة  
 كانت مردودة لانها صارت مردودة بالعجز كمن قال لامرأته ان كان زيد في الدار فانت طالق  
 فخرج زيد في آخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا ان الطلاق وقع حين اوجب لانه وقع  
 عند الخروج فكان الخروج علامة لا شرطا فكذا العجز ههنا \* وقوله فيكون سقوط الشهادة  
 الى آخره جواب عما يقال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط الشهادة ينبغي ان يجعل كذلك  
 في حق الجلد حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز ثبت في حق الحكمين بنظم واحد  
 فقال يمكن جعله علامة في حق سقوط الشهادة \* لانه اي سقوط الشهادة امر حكمي اي  
 شرعي فيمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز في حقه معرفا \* بخلاف الجلد لانه

(باب تقسيم العلامة)

اما العلامة فإيكون

علما على الوجود على ما

قلنا وقد تسمى العلامة

شرطا وذلك مثل

الاحصان في الزنا

على ما قلنا فصارت

العلامة نوعا واحدا

وقد قال الشافعي في

مسئله القذف ان

العجز عن اقامة

البينة على زنا

المقذوف علامة

لجنابته لا لشرط بل هو

معرف فيكون سقوط

الشهادة سابقا عليه

لانه امر حكمي

بخلاف الجلد لانه

فعل

فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فكان العجز فيه شرطا لان اقامة الجلد يصير مضافة اليه وجود اعنده \* وذلك اى كون العجز معرفا باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لان العقل والدين يمنعانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كذبه من الاصل كان العجز معرفا فاذا قضى القاضي بشهادته ثم تحقق العجز انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينقض قضاؤه كالموقوفى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر \* ولا معنى لقول من يقول انه متردد بين الجنائية والحسبة لانا لانسلم التردد في نفس الجنائية بل التردد في علم القاضي ويحصل له العلم بالجنائية من الاصل \* على انه لا عبرة بمثل هذا التردد فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل انه لو جاء بالبينة بعدها تقبل مع ذلك يصير فاسقا مردود الشهادة قوله (والجواب عنه) اى عن كلام الشافعي رحمه الله هو ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة وهى قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء \* فعل كذا اى ليس كإزعم الخصم ان احدهما امر حكيمى والآخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب الامام باقامته على القاذف \* وهو اى الفعل الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لاسقوط الشهادة بل السقوط حكم الابطال لا ان يكون حكما للقذف \* الا ترى الى قوله تعالى \* ولا تقبلوا عطايا من احدكم على معطوفا على قوله عز اسمه فاجلدوهم يعنى انه تعالى خاطب الائمة بقوله \* فاجلدوهم وعطف عليه قوله جل ذكره \* ولا تقبلوا محاط بهم ايضا فكان كل واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون امرا حكيميا لا يجوز ان يفوض اليهم \* واذا كان كذلك اى اذا كان كل واحد منهما فعلا لم يصلح العجز ان يجعل معرفا للجنائية السابقة \* كالم يجعل كذلك اى لم يجعل معرفا في حق الجلد بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وذكر الامام البرغرى في طريقته ان قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \* شرط وقوله \* ثم لم يأتوا بربعة شهداء \* معطوف عليه فيكون شرطا لان المعطوف على الشرط شرط كافي قول الرجل لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلم زيد افهى طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق مثل الدخول وقد تعلق بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل واحد منهما متعلقا بهما فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالرجم وحده لتأديه الى الغاء الشرط الثانى في حقه وهو فاسد \* واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا ان العجز شرط وليس بعلامة محضة انا نحتاج في العمل بالتعريف اى جعله معرفا الى ان ثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق كما قال الشافعي رحمه الله \* وليس كذلك اى ليس القذف بنفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جنائية وبين ان يكون حسبة فانه لو اقام اربعة من الشهود على زنا القذوف يقبل ويتيقن انه محتسب بذلك القذف في اقامة حد الشرع عليه بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه ووجد

وذلك ان القذف  
كبيرة وهتك لعرض  
المسلم والاصل في  
المسلم العفة فصار  
كبيرة بنفسه بناء على  
هذا الاصل والعجز  
معرفة والجواب  
عنه ان الثابت  
بالكتاب في جزاء  
هذه الجملة فعل كذا  
وهو الجلد وابطال  
الشهادة الا ترى الى  
قوله عز وجل  
ولا تقبلوا عطايا على  
قوله فاجلدوهم و  
اذا كان كذلك لم  
يصلح ان يجعل معرفا  
كالم يجعل كذلك في  
حق الجلد

اربعة من الشهود ولو كان القذف كبيرة بنفسه لا يمكن من اثباته بالبينة ولم يكن مسموعا اصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاخفاء فاذا احتمل القذف ان يكون حسبة قبل تحقق العجز باقامة البينة عليه كيف يصح القول بكونه كبيرة مع هذا الاحتمال وبعد تحقق العجز بصير القذف جنابة مقتصرة على الحال لانه ظهر كونه جنابة من الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادية فعجز عن اقامتهما لموتهم او لغيبتهم او لامتناعهم من الاداء فيصير مردودا للشهادة مقتصرا على الحال لكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل شهادته ولا تسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضى هو المأمور بابطال شهادته تيمنا للحد والبطالان حكم الابطال فلا يثبت قبله \* واما قوله العفة اصل فعم اي نحن نسلم ان العفة اصل \* ولكنه اي هذا الاصل لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المذوف حتى لا يثبت زناه بقذفه ولا يصلح سببا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المذوف لانه كما استحق على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد شهادتهم ايضا لانه قد فقه في الحقيقة فاذا لا يمكن اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف موضوع الشرع قوله ( لكن الاطلاق ) متصل بقوله فكيف يكون كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة قائما حتى قبلت البينة عليه حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحدورد الشهادة اصلا فقال نعم الان الاطلاق اي تجوز القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان عن ضغينة لا تحل وان كان صادقا \* وذلك اي القذف حسبة لا تحل الا بشهود حضور اي في البلد حتى لو كان له شهود غيب لا تحل له الاقدام عليه ولا يمهله القاضى الى احضارهم وجب تأخيرهم اي تأخير القذف يعنى تأخير حكمه وهو الحدورد الشهادة \* الى ما يتمكن به اي الى زمان يتمكن القاذف به من احضار الشهود بمجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة \* وذلك اي التأخير للتمكن من اقامة الشهود الى آخر المجلس في ظاهر الرواية \* او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى في رواية عن ابى يوسف رحمه الله فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى ان له بينة اجل ما بينه وبين قيام القاضى من مجلسه من غير ان يطلق عنه وعن ابى يوسف رحمه الله انه قال يمهل الى المجلس الثانى ليحضر شهوده لان القذف موجب للحد بشرط العجز وهو لا يتحقق الا بالامهال الا ترى ان المدعى عليه اذا ادعى دفعا او طعنا في الشهور يمهل الى المجلس الثانى لياتى به فهذا مثله \* وجه ظاهر الرواية ان سبب وجود الحد ظهر عند القاضى فلا يجوز له ان يؤخر الاقامة لما فيه من الضرر بالمذوف بتأخير دفع العار عند ولكن الى آخر المجلس لا يكون تأخيرا فلا يضر بذلك القدر الا ترى ان له ان يؤخر الى ان يحضر الجلال فهذا يجوز ناله ان يمهله الى آخر المجلس من غير ان يطلق عنه \* ثم لم يؤخر حكمه قد ظهر اي لا يجوز بعد الامهال الى آخر المجلس او الى المجلس الثانى تأخير حكمه قد ظهر \* وكانه جواب عما يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقدر على اقامة البينة بعد كفاي

واصل ذلك انا نحتاج في العمل بالتعريف الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة اصل فعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدأ لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل الا بشهود حضور وجب تأخيرهم الى ما يتمكن به من احضار الشهود وذلك الى آخر المجلس او الى ما يراه الامام ثم لم يؤخر حكمه قد ظهر لما يحتمل الوجود

قوله ان لم ات النصره فكذا لا يتحقق العدم الا في آخر العمر لاحتمال وجود الايمان في كل ساعة واذ لم يتحقق العجز لا يثبت الحكم المتعلق به فقال لا يجوز تأخير حكم قد ظهر وهو الحد ورد الشهادة يتحقق العجز في الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود لان الشرط هو العجز الخالي كافي الكفارات لا العجز في جميع العمر اذ لو شرط العجز في العمر لم يبق لا يجاب الحد ورد الشهادة فائدة اذ لا يمكن اقامتهما على القاذف بعدموته قوله ( فاذا اقيم عليه ) اى على القاذف الحد يعنى لما ظهر عجزه و اقيم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء بيينة بعد اقامة الحد ورد الشهادة يشهدون على زنا المقذوف يقبل ويقام حد الزنا على المقذوف ان لم يتقدم العهد وبصير القاذف مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة كان بحسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام البينة فقد تبين ان العجز لم يكن متحققا وانه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط \* وان كان تقدم العهد لم تقم الحد على الشهود عليه لان التقدم مانع من القبول في حق الحد \* وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تأثير التقدم فيه بالمانع فكان بمنزلة مالو شهد رجل وامرأتان بسرقة تقبل في حق المال ولا تقبل في حق الحد \* كذلك ذكره في المنتقى اى مثل ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي الجواب في المنتقى غير فصل تقدم العهد فانه لم يذكره اى الفصل الاول المذكور فيه دون الثانى هذا هو الذى يفهم من ظاهر هذا الكلام \* والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ان التقدم مذكور في المنتقى ايضا فانه قال وان تقدم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه اورد ذلك في المنتقى رواية عن ابى يوسف او محمد هذا قول احدهما وقول الاخر لا تقبل الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المقذوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة قوله ( ويتصل بهذه الجملة ) اى ببيان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة

﴿ باب بيان العقل ﴾

لان هذه الاحكام لا تثبت في حق عديم العقل فلا بد من بيانه \* او يتصل بجميع ماذ كرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان خطابات الشارع وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من الاوازم ( قوله اختلف الناس ) اى اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفر ان نعمائه والعبث والسفه والظلم \* على القطع والبتات

فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء بيينة يشهدون على الزنا قبلناها واقتناعا على المشهود عليه حد الزنا وابطلنا على القاذف رد الشهادة وان كان تقدم العهد لم تقم الحد على الشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك كذلك ذكره في المنتقى غير فصل التقدم ويتصل بهذه الجملة ﴿ باب بيان العقل ﴾ وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس في العقل اهو من العلة الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة

فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجرى فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجرى فيها التبديل فكان في الايجاب والتحریم فوق العلل الشرعية \* والمراد من الايجاب والتحریم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحریم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يعرفان الا ب ورود السمع وليس في العقل امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم بالزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بربه والاعتراف بخالقه وازافته وجوده وبقائه الى ايجادها وبقائه ومن الحرمة ان ثبت نوع ترجيح لمنع عن الاستغناء عن مالكة واعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا يحكم العقل ان الترك والياتين في هذه الامور بمنزلة واحدة بل نعقل ضرورة ان الياتين بما يقتضيه العقل بوجوب نوع مدحه والامتناع عنه بوجوب نوع لا يمين ذلك يعني يعرف بالعقل نوع ترجيح جانب الوجود او العدم ولا يعرف ان الجزء هو الجنة والنار او غيرهما وكذا الشكر اظهار النعمة من المنم ومتى عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفر ان على معنى ان عقله يمنعه ان يدعى ذلك لغير الله تعالى \* فلم يجوزوا ان يثبت دليل الشرع ما لا تدركه العقول او تفهمه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية وجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومضافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدى اليه العقل فلا يجوز ان يرد و ثبوتها النص \* وانكروا ان يكون المشابهة بالاحظ للراخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المشابهة امرا باعتماد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز \* وانكروا ان تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته ولان اضافتها الى ارادته ومشيئته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك \* وجعلوا الخطاب اى التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعى فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان \* ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اى الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم يتبناه الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل \* وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا بمعنى لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع \* حتى ابطالوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان

لما استقمه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت دليل الشرع ما لا يدركه العقول او تفهمه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وعقل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

صبي غير عاقل فلا يعتبر كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر بقولهم فيمن لم يبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر والايان انه من اهل النار \* تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى \* وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا \* نفي العذاب قبل البعثة ولما اتى العذاب عنهم اتقى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة \* وبقوله تعالى \* لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم \* وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين \* الم يا تكلم رسل منكم \* فيقولون بلى فتلزمهم الحجة فالزمهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها \* وبقوله تعالى \* ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم \* اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك \* وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحفظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله عن اسر الهوى وتبنيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولي \* وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لايه \* اني اريك وقومك في ضلال مبين \* وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الي ولولم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلال بالنجوم ففرق به من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عز ذكروه \* وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه \* وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان ماقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بامطلق الترك \* وبان الله قال سز بهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق \* ولم يقل نسعهم ونوحى اليهم \* وقال \* اولم يتفكروا في انفسهم \* اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض \* وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلاتبصرون \* في شواهد لها كثيرة \* فثبت ان وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وان العذر ينقطع بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع به العذر وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم ادل على الحدث من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى \* ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله ( والقول الصحيح هو قولنا ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني \* فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر \* ومن

حتى ابطلوا ايمان  
الصبي وقالت  
الاشعرية فيمن لم يبلغه  
الدعوة فغفل عن  
الاعتقاد حتى هلك  
انه معذور قالوا ولو  
اعتقد الشرك ولم  
يلغنه الدعوة انه  
معذور ايضا وهذا  
الفصل اعني ان يجعل  
شركه معذورا تجاوز  
عن الحد كما تجاوزت  
المعتزلة عن الحد في  
الطرف الآخر  
والقول الصحيح في  
الباب هو قولنا ان  
العقل معتبر لاثبات  
الاهلية

الزم الاستدلال بلاوحى وام يعذر به غلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا \* بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية \* وهو من اعراض النعم لان الانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهى آلة لمعرفة الصانع التى هى اعظم النعم واعلاها ومعرفة مصالح الدين والدنيا \* خلق متفاوتا في اصل القسمة هذا نفي لقول المعتزلة ان العقل في اصل الخلقة ليس متفاوت في البشر كالحوانية وبنوا ذلك على قولهم بوجوب الاصلح وذلك منهم انكار المشاهدة والعيان فانزى تفاوت حدة الازهان وجودة القرايح في الصبيان في اول نشوهم وكذا في البالغين من غير جهديسقى منهم ولا تجر به ولا تعلم فانكار ذلك كان كإنكار تفاوت الخلق في الحسن والقبح والقوة والضعف والشجاعة والجنون \* قد مر تفسيره قبل هذا يعنى في باب بيان شرائط الراوى \* انه اى العقل نور في بدن الادمى \* وقيل محله منه الرأس \* وقيل محله القلب \* يضىء به اى بذلك النور الطريق الذى مبدأه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس \* والضمير راجع الى حيث وقدمر بيانه فيما تقدم \* وهذا انما يتأتى في المحسوسات فاما فيما لا يحسن اصلا فاما بتبدأ طريق العلم به من حيث يوجد كالعالم مثلا فانه ليس بمحسوس \* ولما احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس \* وفي اللامسى هو جوهر يدركه الغايات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة \* وقيل هو جوهر طهر بماء القدوس وروح برواح الانس وادودع في قوالب بشرية واصداف انسانية كما اضاء استنار مناهج اليقين واذا انظلم خفي مدارج الدين \* وقيل هو قوة في الطبيعة تنزل في القلب منزلة البصر في العين \* ثم هو اى العقل عاجز بنفسه لانه الآلة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح ان يكون موجبا بنفسه شيئا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها \* ولكن اذا وضح به الطريق اى طريق الادراك للعاقل \* كان الدرك اى ادراك المطلوب للقلب يفهمه وهو القوة المودعة في المضغة التى في الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البعض \* والدرك بفتح الراء اسم من الادراك قال تعالى \* لا تخاف دركا ولا تخشى \* وقال عليه السلام اللهم اعنى على درك الحاجة اى ادراكها \* كشمس الملكوت الظاهرة اذا بزغت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء \* يشاهها اى بنورها والضمير للشمس من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء وتكون هى مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غايب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك اولا يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل \* والملكوت الملك \* والتاء زائدة للباغمة كالرغبوت والرهبوت والجبروت \* وسعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها كالقضبان \* والشهاب بكسر الشين شعلة نار ساطعة \* وذكر في الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل انه لمعرفة المعقولات كالسمع

وهو من الخز النعم خلق متفاوتا في اصل القسمة وقدمر تفسيره قبل هذا انه نور في بدن الادمى مثل الشمس في ملكوت الارض تضىء به الطريق الذى مبدأه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه واذا وضح لنا الطريق كان الدرك للقلب يفهمه كشمس الملكوت الظاهر اذا بزغت وبد اشعاعها ووضح الطريق كان العين مدركة بشاهها وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة ولذلك فننا في الصبي العاقل لانه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهى تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تن من زوجها



آلة المعرفة المسموعات وبه يعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الافعال وحرمة بعضها والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان العبد موجب لافعاله \* وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما ان الرسول معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادي والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل \* وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة يعني ان العقل وان كان آلة لمعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا \* اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح لا يجاب شي \* بنفسه \* واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الاجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل \* واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله جل جلاله فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضايق الحقايق مستخرج بفسكره وقرينته الخفيات الدقائق \* لما حرم العناية والتوفيق \* لم يهتد الى سواء الطريق \* ولم يعرف سبيل الرشده بعقله \* فهلك في غباوته وجهله \* وبعدهما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه \* لاتبقي الا بفضله وانعامه \* وتقريره له على الدين القويم \* وتديته اياه على الصراط المستقيم \* فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد \* وسلك طريق السداد \* ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد \* ورد امره من الصلاح الى الفساد \* وقابل الحق بالعدا بعد الانتقاد \* فصار من اخوان الشياطين \* بعد ما كان من ابناء الدين \* واهل الصدق واليقين \* نعوذ بالله من الزيغ والطفيان \* ودرك الشقاء والخذلان \* بعد نيل سعادة الهدى والايان \* انه الكريم المنان ثبت انه لا كفاية بالعقل بحال \* ولا معونة الا من عند الكريم المتعال قوله (ولذلك) اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال \* فلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف الايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص \* حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ \* ولم تصف اي لم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم يقدر على الوصف \* ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه \* ولو عقلت وهي مراهقة اي صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله استحسانا فبين وبطل مهرها قبل الدخول ولم تصح عند ابي يوسف رحمه الله فلاتين \* فعمل به اي بما ذكرنا من المسئلة الاولى انه اي الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة الاولى بعدم الوصف كما بعد البلوغ \* وكذلك اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شي \* كان معذورا على خلاف ما قاله الفريق الاول \* ولو وصف الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار على خلاف ما قاله الفريق الثاني \* فكان هذا قولنا متوسطين الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في

ولو بلغت كذلك  
لبانت من زوجها ولو  
عقلت وهي مراهقة  
فوصفت الكفر  
كانت مرتدة وبانت  
من زوجها ذلك  
في الجامع الكبير فعمل  
انه غير مكلف وكذلك  
يقول في الذي لم يبلغه  
الدعوة انه غير مكلف  
بمجرد العقل وانه اذا  
لم يصف ايمانا وكفرا  
لم يعتقد على شي \*  
كان معذورا واذا  
وصف الكفر وعقده  
او عقد ولم يصفه لم  
يكن معذورا وكان  
من اهل النار مخلدا  
على نحو ما وصفنا  
في الصبي

الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتداف كذلك هذا \* وهذا هو اختيار الشيخ والقاضي الامام ابن زيد في التقويم \* وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحاكم الشهيد في المتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرايع فمذور حتى تقوم عليه الحجة \* وروى عنه انه قال لو لم يعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقولهم \* قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفته الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجبت على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب \* وحل هؤلاء قوله عليه السلام \* رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم \* الحديث على الشرايع \* قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه كالمخاطب \* والصحيح ما اختار الشيخ رحمه الله في الكتاب لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط الخطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه لان الخطاب قبل البلوغ الى المخاطب لا يؤثر في الايجاب كما لا يؤثر في حق الصبي قبل البلوغ فلا يحكم بكفره لجهله بالله وغفلته عن الاستدلال بالآيات \* الا ترى ان الجهل قد اخلق بالصبي في اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال \* وهذا بخلاف ما اذا اعتقد الكفر حيث لا يكون معذورا لانا انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فاما اعتقاده فلا يكون الا بضر استدلال ووجه فلم يعذر فيما احدث من اعتقاده الابحجة كما في حق الصبي كذا في التقويم قوله ( ومعنى قولنا ) كذا يعني ان من لم يبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بان بلغ على شاق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة واهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تبنيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد \* الا ترى انه لا يرى بناء الاوقد عرفه بانيسا ولا صورة الا وقد عرفه مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته مصورا حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في جهله بخالفها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة \* وعلى هذا الوجه يحتمل ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار

ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة والاهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة

الخلق اى لا عذر له بعد الامهال لا ابتداء العقل \* وكان من حق الكلام ان يقال ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك الزمان التأمل والتجربة فاذا امانه الله بكذا الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه \* على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعنى اقامة الامهال وادراك الزمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشدمع ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشدا بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذا بلوغ يتحقق في العلام بعد اثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لسته اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لسته اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعا اصلا فقد تناهى هو في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حالة فيقام هذه المدة مقام الرشدا والشرط رشدا نكرة وقد وجد اما تحقيا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة والخبج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف الخجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله ( وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع ) اى ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذى لم تبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكأنه رد لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استعمل يهمل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدى في زمان قليل الى ما لا يهتدى اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله جل جلاله اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاتبه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضوع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تنمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال \* ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذى يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التأمل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضرورى ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فمن جعل العقل من تنمة \* فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يتمتع الشرع اى ورود الشريعة بخلافه او يتمتع شرع الحكم بخلافه او يتمتع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اى ليس له دليل قطعي من شرعى او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي \* سوى امور ظاهرة نسلها له ولا يلزم

على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خسا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فن جعل العقل حجة موجبة يتمتع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة نسلها له

من تسليهما كون العقل موجبا بنفسه وبيانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء  
 كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلما ان الشرع لا يرد بتحسين  
 ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه العقل حتى لم يجوز وروى نسخ الايمان ولا ورود شرعية  
 الكفر فلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه  
 به \* ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه  
 ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عجز بنفسه بل الموجب هو الله  
 تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل  
 بنفسه لا يكون موجبا ثبت ان ما ذكره الخصم لا يصلح دليلا على ماداه \* وما ذكرنا ان  
 الشرع لم يرد بما لا يدركه العقول ظاهر الفساد لان الله تعالى شرع من المقدرات ما لا يدركه  
 العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحوها قوله (ومن الغاء)  
 اى العقل من كل وجه وهم الاشعرية \* فلا دليل له ايضا اى ليس له دليل قاطع وهو مذهب  
 الشافعى رحمه الله فان مذهبه كذهب ابي الحسن الاشعرى في مثل هذه المسائل \* ودليل على ان  
 ذلك مذهبه ما قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دمائهم فجعل  
 كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان \* واصحابنا قالوا الايضمنون لان قتلهم وان  
 كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لاننا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل  
 غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل  
 نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا \* ولما كان لقائل ان يقول ان جعلت دمايتهم  
 هدرا باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغي ان يوجب الضمان يقتل من كان منهم معذورا  
 مثل الصبيان والمجانين والذين لم يستوفوا مدة التأمل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم ايضا  
 اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم من جلة من يعذر على ما فسرنا بان كان صبيا او ممن  
 لم يستوف مدة التأمل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرفه ان العصمة المقومة  
 لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرا ايضا \* الا ترى ان  
 قتل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى \* قوله  
 (وذلك) متصل بقوله فلا دليل له ايضا وقوله فليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفريقين  
 لان القائل بكونه يلغى لا يجدى في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاء انما يغيه  
 بطريق الاجتهاد والمقول لانه لما لم يجد نصا لابطاله من الرجوع الى المقول بان يقول قد  
 وجدنا من العقلاء من الحق بعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب  
 عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع \* وحينئذ كان  
 متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كأنه يقول العقل حجة وليس  
 بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة \* ويجوز بقبحها ايضا  
 عطف على قوله انه لا يجدى وهو الاظهر اى لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان

ومن الغاء من كل  
 وجه فلا دليل له  
 ايضا وهو قول  
 الشافعى رحمه الله  
 فانه قال في قوم لم  
 يبلغهم الدعوة اذا  
 قتلوا ضمنوا فجعل  
 كفرهم عفوا ومن  
 كان فيهم من جلة من  
 تعذر على ما فسرنا لم  
 يستوجب عصمة  
 بدون دار الاسلام  
 وذلك لانه لا يجدى في  
 الشرع ان العقل غير  
 معتبر لاهليته فانما  
 يلغيه بطريق دلالة  
 الاجتهاد والمقول  
 فيناقض مذهبه وان  
 العقل لا ينفك عن  
 الهوى فلا يصلح  
 حجة بنفسه بحال

والعقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبه بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من شاء الله من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعمل مغلوب بالمنايع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبه بغيرها واذا كان كذلك لابد من تأييده بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك زمان التأمل والتجربة لتمام الحجة ( فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كاتلونا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم \* قلنا تلك نصوص بمأولة بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بهالتأويل الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كأنها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل واجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول \* ولا على انه يلغى ايضا كإذهب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع معزلة فلذلك قال الشيخ لا دليل لهم \* وقوله وانما وجب نسبة الاحكام الى العلل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل العقل بنفسه حجة وتقريره ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان ايجابه كان غيبا عنهم فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للخرج عنهم او الوقوف على الايجاب متمذرا فكانت علل الشرع في الظاهر امارات على الايجاب في الحقيقة كما قرع سمك غير مرة فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام نفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى العسر والخرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل لانها وضعت للتيسير فلا يجوز والله اعلم \* في هذا اي في الاهلية على تأويل المذكور

﴿ باب بيان الاهلية ﴾

اهلية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية لو جوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله \* وجعلها الانسان \* اما اهلية الوجوب فيقسم فروعها بحسب انقسام الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة رأى الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام \* واصلمها واحد وهو الصلاح للحكم اي لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء \* والههدة استحقاق حقوق تلتزم بالمقد \* وقيل هي نفس العقد لان العقد والعهد سواء \* والعهدة التبعة ايضا غير ان في حقوق العباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتلاء ليطهر المطيع من العاصي كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله \* اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب \* ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال \* ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة قوله ( وان آدمي يولد ) دليل على قيام الذمة للانسان \*

الفقهاء رجهم الله

لوجوب اى اللوجوب له وعليه \* باجاء الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرآء  
 الولي وبتزويجه اياه ويحب عليه الثمن والمهر بعقد الولي \* وهذا رد لما ذكر بعض من لم يشم راحة  
 الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات  
 التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها \* بل الشرع ممكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال  
 فهذا هو المعقول عرفا وشرعا \* فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع قال  
 القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد في اللغة فالله تعالى لما خلق الانسان محل  
 امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار بهما اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة  
 والحرية والمالكية بان جل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها امانة ماشاء كما اذا  
 طاهدا الكفار واعطيتهم الذمة ثبتت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والادى لا يتخلق  
 الاوله هذا العهد والذمة فلا يتخلق الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يتخلق الا  
 وهو حر مالك لحقوقه وانما ثبتت له هذه الكرامات بناء على الذمة ووجه حقوق الله عز وجل  
 قوله ( بناء على العهد الماضي ) يعني انما ثبتت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير  
 الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب  
 يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله \* واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم  
 ذريتهم \* الآية \* روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله  
 عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل  
 ذرية ذرأها فنزها بين يديه ثم كلمهم قبلا اى عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى  
 شهدنا تلاها الى قوله المبطلون \* وروى حديث اخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن  
 مسعود وابي ابن كعب والحسن والكلبي وابن جريح ومعمرو السدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية  
 وعطاء بن السائب وابو قلابه وغيرهم \* قال ابو العالية جمعهم جميعا فجمعهم ازواجهم صورهم ثم  
 استنطقهم واخذ عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم  
 السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم آدم ان تقولوا يوم القيامة ما لم تعملوا  
 اعلموا انه لا اله غيرى فلا تشركوا لى شيئا وانى سارسل اليكم رسلا يذكركم عهدى وانزل  
 عليكم كتبى قالوا شهدناك الهنا لا اله غيرك فاقرؤا يومئذ بالطاعة \* وفي رواية مقاتل  
 ان الله تعالى مسح صفحة ظهر آدم البنى اى امر ملكا بذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة  
 الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال  
 يا آدم هؤلاء ذريتك آخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بى شيئا وعلى رزقهم فقال  
 نعم يارب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة القداح ثم اعادهم جميعا في صلب  
 آدم فاهل القبور محبوبون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء  
 قال الله تعالى فيمن نقض العهد الاول \* وما وجدنا الا اكثرهم من عهد \* والى هذا القول ذهب عامة  
 المفسرين واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعنى العهد الذى اخذ عليهم

بناء على العهد الماضي  
 قال الله تعالى واذا اخذ  
 ربك من بنى آدم من  
 ظهورهم ذريتهم الآية

يوم الميثاق \* فان قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بنى آدم فان قوله تعالى \* من ظهورهم \* يدل من بنى آدم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم فلو وجه التوفيق \* قلنا وجه التوفيق ما قاله الكتاني ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتولدون الى يوم القيامة فكان ذلك اخذا من ظهوره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالفخ في الصور وحيوة الكل بالفخ الثانية \* فان قيل فلو وجه الزام الحجية بهذه الآية ونحن لانذكر هذا الميثاق وان تفكرنا جهدا في ذلك \* قلنا انسا الله تعالى ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولوتدكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينسى يزول به الحجية ويثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصيه الله ونسوه \* واخبرانه سينبئنا بها \* ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرا هذا المنسى بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع \* وذكرا في الكشف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا \* واشهادهم على انفسهم وقوله \* الست بربكم قالوا بلى شهدنا \* من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووجدانيته وشهدت به وعلقولهم بصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقرروهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله ورسوله وفي كلام العرب \* والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصددنا ثابتا بالسنة دون الآية قوله (وقال تعالى وكل انسان الزمان طاره في عنقه) اى الزمان ما طار له من عمله من قولهم طار سهمه بكذا يعنى عمله لازم له لزوم الفلانة \* او هو رد لتطيرهم بالسائح والبارح من الطير وقوله في عنقه عبارة عن اللزوم يقال لمن التزم شيئا يقلده طوق الحمامة ويقول الرجل لآخر جعلت هذا الامر في عنقك اذا التزمه اياه \* او هو عبارة عن الشخص كالرقبة \* والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال تعالى \* لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة \* اى عهدا وقال عليه السلام \* وان ارادوك من ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اى عهده \* واتما يراد به اى بالذمة في الشرع على تأويل المذكور او العهد \* نفس ورقبة لها ذمة وعهد اى عهد سابق كما بينا يعنى المراد بالوجوب في الذمة في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل ثبت فيه العهد الماضي وهو النفس او الرقبة الا انه سمي محل التزام السنة بها وقوله حتى انولى الصبي متعلق بقوله يولد وله ذمة صالحة للوجوب \* لزمه الثمن لانه اهل للملك واهل للحكم الوجوب وهو المطالبة بواسطة الولي لانه واجب مالي فيجرى فيه النيابة \* وقبل الانفصال عن الام هو جزؤ من وجه يعنى حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها برجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه بعتهما يعنى ويرق باسرها قافها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان متفردا

وقال تعالى وكل انسان الزمان طاره في عنقه والذمة العهد واتما يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد حتى انولى الصبي اذا اشترى للصبي كما ولد لزمه الثمن وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق

بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا رأسه لم يكن جزء الام مطلقا \* فلم يكن له ذمة مطلقه اى كاملة حتى صلح لان يجبله الحق من العتق والارث والوصية والنسب \* ولم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ونحوهما واذا انفصل عن الام بالولادة نظهرت ذمته مطلقه لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اى صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه \* وكان ينبغي ان تجب عليه الحقوق بجبلتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكال ذمة \* غير ان الوجوب اى لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه \* فيجوز ان يبطل الوجوب اى لا يثبت في حقه اصلا \* لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء \* وغرضه وهو الابتلاء \* لعدم محله كبيع الخروا عتاق الائمة \* فيصير هذا القسم يعنى للاجازان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم وهو الوجوب او اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام لا باعتبار ذاته فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا \* ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى آخر الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلة والاسباب والشروط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العدم من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بدمن تفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق العباد فما كان منها غرا ما كضمان الاتلافات و عوضا كتمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن عاقلا حتى لو اتلف مال انسان او اشترى له الولي شيئا او استأجره له يجب عليه الضمان والتمن والاجرة \* لان حكمه الضمير راجع الى ما للوجوب اى حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل اذا المقصود دفع الخسران بما يكون خيرا له او حصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه بان تحقق الاتلاف او وجد المبيع بشرائطه \* المال الواجب صلة هو الذى لا يستفاد به عوض \* اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعراض \* اجمعوا على ان نفقة المرأة لا تجب عوضا حقيقة لان المعاوضة انما تثبت فيما يدخل تحت العقد بالتسمية بطريق الاصله بدليل ان المعاوضة بالمبيع انما تثبت بين المبيع والتمن ولا تثبت بين حقوق العقد وثمراته ولا بين او صاف المبيع والتمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا \* ولان المرأة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحققت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيف ما فاتت كافي الاجارة متى لم تسلم المؤجر ما يوجه منع سقط الاجر \* ولكنها عند الشافعي تجب صلة مستحقة بالعقد ثمرة من ثمراته ثم لمزها الاحتباس

ولم يجب عليه واذا انفصل فظهرت ذمته مطلقه كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز ان تبطل لعدم حكمه وغرضه فكما بعدم الوجوب لعدم محله فكذلك يجوز ان يبطل لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد فما كان منها غرا ما و عوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بانؤن وهى نفقة الزوجات والقربات لزمه ايضا



الزوجات فلها شبه بالاعواض واما الاخرى ﴿ ٢٤١ ﴾ فؤنة اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله

مثل تحمّل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابل بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على ما امر لانه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجال ان الوجوب لازم متى صح بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل وجوبه وان صح سببه القول ومحل له لان الوجوب كما يعدم مرة لعدم سببه لعدم محله فيعدم ايضا لعدم حكمه وقدم تقسيم هذه الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق

جزاء على النفقة \* وعندنا يجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضى فن حيث انها لم تجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء اشبه الاعواض فبالعنى الاول ينبغي ان لا تجب ديننا بحال بمضى المدة وبالعنى الثانى يجب ان لا تسقط بمضى المدة فجعل لها منزلة بين الامرين فقيل تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتصير ديننا بالالتزام كالاغواض كذا فى الاسرار فهذا معنى قوله لها شبه بالاعواض \* واما الاخرى وهى نفقة الاقارب \* فؤنة اليسار اى هى مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا تجب الاعلى الفنى والصبي من اهل وجوب المؤن عليه فيجب عليه هذه المؤنة عند حصول الغناء كما تجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولى فيه كادائه ففرغنا ان الوجوب غير حال عن حكمة \* مثل تحمّل العقل اى الدية \* لانه اى تحمّل العقل او وجوبه \* ولذلك اى ولانه وجب مقابلا بالكف \* اختص به اى تحمّل العقل ووجوبه رجال العشائر الذين من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه \* وما كان عقوبة اى من حقوق العباد كالقصاص \* او جزاء كحرمان الميراث \* لم يجب على الصبي \* على ما امر اى فى باب معرفة العلل \* لانه اى الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل قوله ( وكذلك ) اى ومثل القول فى حقوق العباداته متى كان اهلا لحكم الوجوب فى شئ كان اهلا لوجوبه القول فى حقوق الله تعالى \* على الاجال اى على الجملة \* وان صح سببه بان تحقق دلوك الشمس وشهود الشهر \* ومحلّه وهو الذمة \* وقد مر تقسيم هذه الجملة وهى حقوق الله تعالى فى ذلك الباب ايضا \* شرع فى تفصيل ما اجل فقال فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجودا فى حقه فاما كان القول بالوجوب فى حقه بدون اهلية الاداء الانظير القول بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب كفى حق البهائم فلا يجوز \* وكذلك اى ومثل الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج \* او بالمال كالزكاة \* لان الاداء اى الفعل هو المقصود يعنى فى حق من علم الله تعالى منه انه ياتم اما فى حق من علم انه لا ياتم فالمقصود الابتلاء والزمام الجملة \* والصغر ينافيه اى الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما ثبت ليظهر المطيع من العاصى ومع الصبا لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازى على فعله ولا جزاء مع الجبر لانه لا فعل للمعبر حقيقة فلا يستحق الجزاء وقوله وما يتأدى بالنائب جواب عما قال الشافعى ان الزكاة تجب على الصبي فى ماله لان الزكاة يتأدى بالنائب وهو الوكيل كما يتأدى حقوق العبادته فيتأدى بالولى ايضا الا ترى انه يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكاة فقال وما يتأدى بالنائب اى يمثل هذا الذئب وهو الولى لا يصلح طاعة لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار اشبهتوها على الصبي شرعا شاء او ابى والزكاة طاعة محضة فلا يتأدى بمثل هذه النيابة

لانه بصير اعطاء بطريق الكره \* بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة اختيار حيث ثبتت بانابته  
 فينتقل فعل النائب الى الموكل بالامر فتصلح لاداء العبادات فلو وجب معنى ما يتأدى بالنائب  
 على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر لصار المال هو المقصود في هذه العبادات  
 كما في حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء \* وذلك اى كون المال مقصودا  
 باطل في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له  
 القربة اغنى الاغنياء ومالك ما في السموات والارض ومنزه عن نقبصة الحاجة فلا يجوز  
 ان يصير المال في القربة مقصودا \* فان قيل \* ماذا كرتتم مردود بما روى عمرو بن شعيب  
 عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* انفقوا في اموال اليتامى خيرا كيلاتاً كلها  
 الصدقة \* وفي رواية كيلاتاً كلها الزكوة \* وفي رواية \* من ولى مال اليتيم فليؤد زكوة \*  
 قلنا \* هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس رضى الله  
 عنهما لازكوة في مال الصبي \* وقال ابن مسعود رضى الله عنه بعد الوصف عليه السنين  
 لم يجبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد \* وعن عمر وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم  
 انهم اوجبوا ولم تجر الحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك الحاجة به ولو احتجوا  
 به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روى عن الحسن  
 البصرى انه حكى اجماع السلف في ان لازكوة على الصبي قوله ( وما يشوبه ) اى يخلطه  
 معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمهما الله لما قلنا آتفا انه ليس  
 باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولى وقد ترجح معنى العبادات فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة  
 المعدوم اجتزاء اى اكتفاء \* وذلك اى الاحتيار القاصر وقدمر بيان هذه المسئلة \* ولزمه  
 ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج \* واما قيده لان معنى العبادات خالط العشر حتى  
 لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة بخالط الخراج حتى لا يتبدأ على المسلم  
 ولكنهما في الاصل من مؤن الارض كما مر بيانه \* معنى العبادات والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين  
 والمقصود منهما المال واداء الولى في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبهما \* لما ذكرنا  
 اى في نفقة الازواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن \* وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى  
 لم يجب على الصبي كالحود كالايجاب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص \* لعدم  
 حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة قوله ( ولهذا ) اى ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب  
 وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله  
 تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذا المطلوب من المعاملات  
 مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود  
 من العقوبات المشروعة في الدنيا الاتزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من  
 الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وجزء من المؤمن \* فكان اهلا  
 للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل وليه

وذلك فعل يحصل  
 عن اختيار على سبيل  
 التعظيم تحقيقا للابتلاء  
 والصغر ينافيه وما  
 يتأدى بالنائب لا يصلح  
 طاعة لانها نيابة جبر  
 لا اختيار فلو وجب  
 مع ذلك لصار المال  
 مقصودا وذلك باطل  
 في جنس القرب  
 فلذلك لم يلزمه  
 الزكوة والصلاة  
 والحج والصوم وما  
 يشوبه معنى المؤنة  
 مثل صدقة الفطر لم  
 يلزمه عند محمد رحمه  
 الله لما قلنا ولزمه عند  
 ابي حنيفة وابي يوسف  
 رحمهما الله اجتزاء  
 بالاهلية القاصرة  
 والاختيار القاصر

كما يجب عليه هذه الاشياء \* وللم يكن اهلا للثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من  
 الشرائع \* لاختلاف ان الخطاب بالشرائع التي هي لطامات يتناول الكفار في حكم المؤاخذه  
 في الاخرة على معنى انهم يؤخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد الزوم والاداء  
 وانهم ينكرون الزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار  
 بالتوحيد لا يكون مع انكار شئ من الشرائع فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل  
 الكفر \* فلما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب  
 يتناول وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث \* وقال مامة  
 مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باءا مما يحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضي الامام ابو زيد  
 والشيمان وهو المختار \* وقائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها في حال الكفر  
 لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاتئة بالاجماع \* وانما  
 تظهر في حق احكام الاخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة  
 على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات  
 كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن مسألة اهل الجنة اياهم \* ما سلككم  
 في سقر \* قالوا لك من المصلين \* الايات فظاهر هذا النص يقتضى انهم يعاقبون في الاخرة على  
 الامتناع من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها \* ويقول تعالى \* وويل للشركين  
 الذين لا يؤتون الزكوة \* اخبر بالويل لهم بعدم ايتاء الزكوة فدل على وجوبها عليهم \* وبان  
 سبب الوجوب مقرر وصلاحيه الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو  
 التمكن منه غير معدوم في حقهم ليتمكن من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث  
 يخاطبان باءا الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد  
 كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا لتخفيف لانه جنابة \* الا ترى ان زوال التمكن  
 بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر  
 الذي هو رأس الجنائيات اولى \* وانما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت  
 الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى \* ان يتنوها يغفر لهم ما قد سلف \*  
 وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لانها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد المنسقط  
 فيعاقب على تركها في الاخرة \* وليس حكم الوجوب وقائده الاداء لا غير فان الايمان واجب  
 على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى  
 منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما  
 وجبا لقائدة توجه العذاب في الاخرة فكذا ههنا \* ووجه القول المختار ماروى ان النبي  
 صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له \* ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم  
 اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات في كل يوم و ليلة \* الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب

وذلك بواسطة الولي  
 ولزمه ما كان مؤثمة  
 في الاصل وهو  
 العشر والخراج لما  
 ذكرنا وما كان عقوبة  
 لم يجب اصلا لعدم  
 حكمه ولهذا كان  
 الكافر اهلا لاحكام  
 لا يراد بها وجه الله  
 تعالى لانه اهل لادائها  
 فكان اهلا للوجوب  
 له وعليه ولما لم يكن  
 اهلا للثواب الاخرة  
 لم يكن اهلا لوجوب  
 شئ من الشرائع  
 التي هي طاعات الله  
 عز وجل عليه

اداء الشرع يترتب على الاجابة الى مادعو اليه من اصل الدين \* وما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله عز وجل واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء بدون اهليته لا يثبت الوجوب \* وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه \* وذكر في الميزان ان ايجاب الشرايع على الكافر تكليف مالم يس في الوسع لانها ما ان يجب لتؤدي في حالة الكفر او لتؤدي بعد الاسلام لا وجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام وتكليف مالم يس في الوسع غير جائز سمعا وعقلا \* وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع الى آخرة جواب عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للمخاطب بالشرايع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط تقديم الايمان فجعل الايمان تابعا اقتضاء تصحيحا لتكليفه بالشرايع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كأنه امر بالايمان اولاً ثم باداء الشرايع ثانياً فقال انما يثبت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتعبية لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضى لانه ثبت لتصحيحه وليس الايمان كذلك لانه رأس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرط الوجوب للشرايع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى لعبد اعق عن نفسك عبدا وقال له تزوج اربعا من النساء لا يصح الامر بالاعتاق وتزوج الاربع ولا تثبت حرية بطريق الاقتضاء تصحيحا للامر لان حرية اصل الاهلية الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يثبت مقتضى ما هو تبع لها فكذلك ههنا \* ولان الشيء انما يثبت مقتضى لشيء اذا تقرر مقتضى كالباع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان ههنا لا يبق وجوب الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به \* وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنعمة \* في حقهم \* باخراجهم من اهلية ثواب العباد \* وذلك لان الامر لاداء العباد للمؤدي المأمور بالامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف \* وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع المأمور فعصى ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا تقصير في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب باهم تغليظا عليهم والحقا لهم بالبهاثم لتخفيفا \* ولان الخطاب باداء العبادات ليس المرء بادائها في فكأن نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه فوبقها ومشتري نفسه فمعتقها يعني بالاثمار بالوامر والقول بان الكافر ليس باهل للسعي في فكأن رقبته مالم يؤمن لا يكون تخفيفا عليه \* وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان لتوصل المكاتب الى فكأن رقبته لا يكون اسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق تخفيفا عليه فان ما يبق فيه من ذل الرق فوق ضرر

وكان الخطاب بها  
موضوعا عنه عندنا  
ولزمه الايمان بالله  
تعالى لما كان اهلا  
لادائه ووجوب  
حكمه ولم يجعل  
مخاطبا بالشرايع  
بشرط تقديم الايمان  
لانه رأس اسباب  
اهلية احكام نعيم  
الآخرة فلم يصلح ان  
يجعل شرطا مقتضيا

المطالبة بالاداء ومثاله من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب له واذا ايس من شفاؤه فترك مطالبة بشرب الدواء لا يكون تخفيفا منه عليه بل يكون اخبارا بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يدوق من كأس الحمام فكذلك قولنا ان الكفار لا يخاطبون باداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما اضرروا عليه من الشرك \* وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقبول منهم اذا اجابوا فان ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا \* واما تعلقهم بالنصوص فقير صحيح لان المراد من المسلمين المعتدون لها اى لم يكن من المعتقدين فرضيته الصلوات وحققتها على الوجه الذى جاء به الرسول كافي قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة \* اى قبلوها واعتقدوا وحققتها بدليل ان تخلية السبيل كانت واجبة قبل الاداء \* او المراد لم نك من المؤمنين لان الصلوة هى العلامة اللازمة للايمان كافي قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اى المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يؤتون الزكوة \* لا يقرون بفرضيتها كما قال الزجاج اولا لا يكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن \* واما قولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة فقير صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لالائم فلم يجز التصحيح لمكان الاثم بالترك كذا فى التقويم واصول شمس الائمة والميزان قوله (وقال بعض مشايخنا) اراد به القاضى الامام ابا زيد ومن سلك طريقه فانهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم بسقوطها عنه بعد وجوب بعذر الصبا لدفع الحرج \* وذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاعلى القدرة وقد تحققت فى حق الصبي لتحققها فى حق البالغ لان الصبي والبالغ فى حق الذمة والسبب سواء وانما يفرقان فى وجوب الاداء فيثبت الوجود باعتبار السبب والمحل \* وهذا لان الحقوق الشرعية التى تلزم الادمى بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختيار لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة التمييز فى وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب \* الا ترى ان النائم والمغمى عليه او المجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا بوجوب السبب والذمة مع عدم التميز والقدرة على الاداء فى الحال فكذا الصبي لانها يسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج \* ولا يقال الوجوب يثبت الاداء لانفسه فلا يجوز الايجاب على من لا يقدر على الاداء \* لاننا نقول الوجوب الاداء لاحال الوجوب بل يجوز بعده بزمان اما اداء او قضاء فصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء او القضاء فى الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمنع الوجوب بعدم ثمرته كالبوايع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه \* قال الشيخ الامام الزاهد المصنف رحمه الله وقد كنا على هذا القول زمانا ولكننا تركناه بهذا القول الذى اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ماهو

وقد قال بعض مشايخنا  
رحمهم الله بوجوب  
كل الاحكام والعبادات  
على الصبي لقيام  
الذمة وصحة الاسباب  
ثم السقوط بعذر  
الحرج قال الشيخ  
الامام رضى الله عنه  
وقد كنا عليه مدة  
لكنا تركناه بهذا  
القول الذى اخترناه  
وهذا اسلم الطريقين  
صورة ومعنى  
وتقليدا ووجه

حكم الوجوب مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لا يجاب الشرع عن الفأدة في الدنيا والاخرة لان فأة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة والجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليولوكم ايكم احسن عملا \* وكذا المجازاة في الاخرة تبني عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون \* فثبت ان الوجوب بدون حكمة غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا \* وهذا اي القول المختار اسم الطريقين عن الفساد \* صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا سلم عن الفساد \* ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء او قضاء حال عن الفأة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي \* وتقليدا اي للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا \* ووجه اي استدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم \* يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به قوله (ولذلك) اي ولما بينا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه \* قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضى ماضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء في الحال او في الثاني لما لحقه من الحرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال وبعد البلوغ كان منتقلا ابتداء لا مؤديا للواجب \* وبقوله فيما مضى اشار الى انه يؤدي ما سبق من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ \* وهذا بخلاف الجنون اذا افاق في بعض الشهر حيث يقضى ما مضى لان الوجوب متقرر في حقه لاحتمال الاداء باقضاء الجنون في كل ساعة وعدم الحرج في النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر فعذر دائم لا يحتمل الاقضاء الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعاً فلا يثبت الوجوب وكذلك اي وكما بينا حكم الصبي على الاصل المذكور بنينا حكم الحايض عليه ايضا فقلنا ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذا التجاسة لا تؤثر في المنع من اداء الصوم حقيقة وحكما لان فهر النفس يحصل مع هذه الصفة ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منهها من الاداء في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لان قضاء الحرج كما في الخلف على مس السماء والامر بالوضوء عند عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب للعجز الخالي على ما مر \* وكذلك اي مثل قولنا في الصبي والحايض قولنا في الجنون يعني كما بينا حكمها على الاصل المذكور بنينا حكم الجنون عليه ايضا فقلنا اذا امتد الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج بان استغرق الشهر في الصوم او زاد على يوم ليلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء في الحال والقضاء في ثاني الحال بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك \* وهو معنى

ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضى ماضى وكذلك نقول في الحايض ان الصوم يلزمها الاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لا يعدم في ذلك بقى الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قولنا في الجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا في الصلوات والصيام معا

قوله هذا اي سقوط الوجوب عند الامتداد في الصلوات والصيام معا \* واذا لم يمتد بان لم يستغرق الشهر في الصوم \* لزمه اصله اي اصل الصوم يعني ثبت في حقه نفس الوجوب لاحتمال حكمه وهو القضاء لانقضاء الحرج عنه فيه \* وكذا الحكم في الصلوات اذا لم يمتد الجنون الى يوم وليلة لانقضاء الحرج عنه في ايجاب قضاها ولكنه خص الصوم بالذكر لانه وضع مسألة بلوغ الصبي في الصوم فذكر في مقابلتها هذه المسئلة قوله ( واذا عقل الصبي واحتمل الاداء ) اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب اداؤه \* حتى صح الاداء يعني عن الفرض لما تبين \* وذلك اي ثبوت نفس وجوبه عليه اذا عقل لما عرف في باب بيان اسباب الشرايع وغيره ان نفس الوجوب يثبت بطريق الجبر باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء والقضاء \* او عن حكمة اي فائدة \* يعني اصل الوجوب في الذمة لا يثبت بالامر ليعتلق صحته بكون المأمور من اهل الفهم بل الوجوب متعلق بالاسباب والامر بعد ذلك لان اداء الوجوب في الذمة بسببه ووجوب الايمان متعلق بحدوث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصائم يمكن منافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب اذا تضمن فائدة لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعياء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل \* واذا كان الوجوب حاصل اداء بشرط وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة \* واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تحديده الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لانها مترددة بين فرض ونفل فيقع نفلا \* ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه لما قلنا الا يرى ان امرأته لو اسلمت او ابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع عنه فثبت ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا ايضا فيقع اداؤه فرضا لاحالة والصلوة يحتمل السقوط باعداد كثيرة فنسقط بالصبا ايضا واسقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية \* وهذا هو مختار الشيخ واستاد الامام شمس الأئمة الحلواني والقاضي الامام رحمه الله وجماعة سواهم \* وقال الامام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل مالم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادعى يكون المؤدى فرضا لان وجود الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الاداء انما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى

واذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون اداؤه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله تعالى باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى تبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء يثبتني على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطاب ولا تكليف

اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادى فرضان ماهو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله (والاغناء) للميناف حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء من غير حرج في الثاني ولا اعتبار لامتناده في الصوم لندرتة لميناف نفس وجوب الصوم وانما قلنا انه غير مناف للاداء لانه اذا جن او اغنى عليه بعد ما نوى الصوم وام يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض فعلم انه غير مناف لادائه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتدبان زاد على يوم و ليلة تعذر الاداء في الحال وتغير القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اى وجوب المذكور وهو الصلوة او وجوب هذا الواجب والنوم للميناف حكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه بلا حرج في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الحقوق كلها تخرج مستقيمة على الطريق المختار والله اعلم

### (باب اهلية الاداء)

قوله واما اهلية الاداء عطف على قوله واما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية هناك على نوعين ثم فصل كل نوع فقال واما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء فكذا فكلما اما هذه للتفصيل قاصر كامل اى نوع قاصر ونوع كامل واما القاصر اى النوع القاصر فثبت بكذا \* لاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه كل واحدة من القدرتين شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة كما في المعتوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام \* فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع \* والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ قدرته اصل الزام ما لا قدرته له عليه منتف شرعا وعقلا وبعده وجود اصل العقل اصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يخرج للفهم بادنى عقله ويشغل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منى ايضا بقوله تعالى \* وما جعل عليكم في الدين من حرج \* فلم يخاطب شرعا لاول امره حكما ولا اول ما يعقل ويقدر درجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتمس عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال تفاوت في جنس البشر على وجه يعذر الوقوف عليه ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكليف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام

والاغناء للميناف حكم وجوب الصوم لميناف وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه والنوم للميناف منافيا لحكم وجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا

(باب اهلية الاداء) واما اهلية الاداء فنوعان قاصرو كامل اما القاصر فثبت بقدرته البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المشهورة فيما يأتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال قاصر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال في الاحكام الشرع



اعتدال العقل حقيقة تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء القصاص بعد هذا الحد ما قضى الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معدودا وعدمه \* وايد هذا كله قوله عليه السلام \* رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفبق والنائم حتى يستيقظ \* والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهى اعتدال الخلال بالبلوغ عن عقل قوله (والاحكام فى هذا الباب) اى باب اهلية الاداء ويعنى به الاهلية الفاصرة منقسمة على ما مر اى فى اهلية الوجوب بانها منقسمة فى اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكذا فى اهلية الاداء \* فاما حقوق الله تعالى فتلاثة اقسام \* منها وفى بعض النسخ فقه اى من المذكور ما هو حسن لا يحتل غيره اى لا يحتل ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه \* ولا عهدة اى لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه وانما قاله رالمذهب الخصم كاسياتى بيانه وهو الايمان فوجب القول بصحته من الصبي وقال الشافعى رجه الله لا يصح ايمانه فى احكام الدنيا حتى يرث اياه الكافر بعد الاسلام ولا تين منه امراته المشتركة لانه مولى عليه فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولىا عليه من جهة غير حال مجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولىا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا الشئ انما يجعل تبعا لغيره فى حكم اذا لم يكن اصلا بنفسه فى ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا فى حكم واحد وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول ان الاسلام منفعة محضة فيصح من الصبي لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو داير بين الضرر والنفع حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ونحل له المسئلة فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه فاما فى احكام الآخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته فى حق احكام الآخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفة وايس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الآخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعان الاهوال صح اسلامه فى احكام الآخرة ولا يصح فى احكام الدنيا حتى يجزى عليه احكام الكفار فلا يصلح عليه ويدفن فى مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر فى احكام الآخرة مؤمن فى احكام الدنيا ولهذا كان يجزى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كالمحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه محقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار بمن هو عاقل يميز وكلا من فى صنى عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحته رسالة الرسول عليه السلم ويلزم الخصم بالحجج على وجه لا يبق فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام فى الصبي

والاحكام فى هذا  
الباب منقسمة على  
ما مر فاما حقوق الله  
تعالى فثمة ما هو حسن  
لا يحتل غيره ولا عهدة  
فيه بوجه وهو الايمان  
بالله تعالى فوجب  
القول بصحته من  
الصبي لما ثبت اهلية  
ادائه ووجد منه  
بحقيقته لان الشئ اذا  
وجد بحقيقته لم ينعدم  
الابحجر من الشرع  
وذلك فى الايمان باطل  
لما قلنا انه حسن لا  
يحتل غيره ولا عهدة  
فيه الا فى لزوم ادائه  
وذلك يحتل الوضع  
فوضع عنه فاما الاداء  
فخال عن العهدة لان  
حرمان الارث يضاف  
الى الكفر الباقي

العقل كما بينا \* وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى \* وآتينا الحكم صبيا \* والمراد النبوة والله اعلم فيتين به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى \* وبعد وجود السبب ووجود الركن من الاهل لو امتنع انما يمنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الحجر عن الايمان كفر اذا لايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولا عهدة اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستلزامه العهدة فقال لا عهدة اى لا ضرر ولا تبعه في الايمان الا في لزوم ادائه \* وذلك اى لزوم الاداء يحتمل الوضع اى الاسقاط لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاكراه والنوم والاعفاء \* فوضع عنه اى اسقط لزوم الاداء عن الصبي بعذر الصبا ايضا \* فلما الاداء اى نفس الاداء من غير لزوم فحال عن العهدة اى الضرر بل هو نفع محض كما بينا فوجب القول بصحته من الصبي \* ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع محض في حق احكام الآخرة ولكنى لا اسلم انه نفع محض في احكام الدنيا لتضمنه فساد النكاح وحرمان الارث اشار في الجواب الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث الى آخره يعنى ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريبه الكافر مضاف الى كفر الباقي على الكفر يعنى الذى مات على الكفر لالى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع ككفر الكافر منهما لاسلام المسلم \* وكذلك اى وكالحرمان للفرقة الواقعة بينهما في اضافتها الى كفر الباقي على الكفر لالى اسلام من اسلم لما مر بيانه في باب الترجيح \* واذا كان كذلك كان الاسلام نفعاً محضاً فيكون مشروعاً في حقه \* ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلان من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان بدون منحصابه ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشئ يستفاد من حكمه الاصلى وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا بما هو من ثمراته \* الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلى للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعاً في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة وهذا يتحقق الارث والهبة من غير عتق فلا يمنع الارث بهذه الوساطة \* وكذا الوكيل بشراء عبداً مطلق بملك شراباً الامر يعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمراً به والعق يثبت بناء عليه فكذلك فيما نحن فيه \* والدليل عليه ان هذه الاحكام التى هي من ثمرات الاسلام تلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعاً لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريبه الذى يعتق عليه منه

وكذلك الفرقة وان ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته وانما تعرف صحة الشئ من حكمه الذى وضع له وهو سعادة الآخرة لان ثمراته الا انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعاً لغيره ولم يعد عهدة

او كانت له امرأة مشركة ثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام  
 عهدا في ضرر في حقه لما قلنا ان المنظر اليه الحكم الاصلى دون ما هو من الثمرات فكذا اذا سلم  
 بنفسه \* على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث  
 من اقاربه المسلمين ويقرر ملك نكاحه اذا كانت امرأته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر  
 تساقط وبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح \* واما قوله انه مولى  
 عليه في الاسلام فليس بصحيح لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره  
 والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده \* والدليل  
 عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب  
 ولا ولاية للام مع الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن ثبت فيه حكم الاسلام تبعا  
 على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليان نفسه اذا كان التصرف نفعا محضا  
 كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية ثابتة للولى عليه نظرا له  
 فلا توجب حجرا ما هو نظره محض بل ثبت الامر ان جميعا ينتفع بطريقتين \* واما قوله انه  
 لا يصلح تبعا وتبوعا في حالة واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بموجودة لانه  
 في حال كونه اصلا بنفسه ليس يتبع لغيره وفي حال كونه تبعا لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز  
 ان يجتمع في الشيء دليلان يقتضى احدهما كونه اصلا والآخر كونه تبعا كالجنين يتبع الام  
 في العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه وكالثجير يتبع الارض في البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه  
 ايضا ولكن لا يصير اصلا وتبعا في حالة واحدة فكذلك الصبي لقصان عقله يبقى تبعا لغير  
 ولو جود اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه والله اعلم بقوله (ومنه) اى من هذا القسم او من  
 المذكور وهو حقوق الله تعالى \* ما هو قبجح لا يحتمل غيره اى غير كونه قبجحا على مقابلة القسم  
 الاول وهو الجهل بالصانع \* والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة الزنا وشرب  
 الخمر \* وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عندنا بحسب حنيفة ومحمد رجهما الله في احكام  
 الدنيا والآخرة استحسانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل  
 ذلك عفوا بعذر الصباقتين منه امرأته المسلمة ويحرم هو الميراث من المسلمين \* وعندنا يوسف  
 والشافعي رجهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس \* فاما في احكام الآخرة فهي  
 صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الأئمة رحمه الله في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ  
 المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الآخرة ايضا \* والاول هو الصحيح لان  
 دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص \*  
 وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده  
 وطلاق امرأته وهبة ماله الا يرى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فالتحصن  
 ضررا ويجبر عنه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه \* والدليل عليه انه  
 لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحته ردت له لوجب قتله بعد البلوغ \* وجه

ومنه ما هو قبجح  
 لا يحتمل غيره وهو  
 الجهل بالصانع  
 والكفر به الا يرى  
 انه لا يرد عليه بالديه  
 فكيف يرد عليه بالله  
 تعالى وكذلك  
 الجهل بغير الله تعالى  
 لا يعد منه علما فكيف  
 الجهل بالله تعالى واذا  
 كان كذلك لم يصلح  
 ان يجعل ردة عفوا  
 بل كان صحيفا  
 في احكام الآخرة  
 ما يلزمه من احكام  
 الدنيا بالردة فانما  
 يلزمه حكما لصحته  
 لا قصدا اليه فلم  
 يصلح العفو عن مثله  
 كما اذا ثبت تبعا

الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لالكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر في حقه لانها لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص واذ كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبا \* قال الشيخ ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام بما يوجد العبد عن اختيار منه وذلك متصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الوجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وقوله الا يرى الى آخره متعلق بما سبق وبمحذوف والتقدير ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا كالقسم الاول الا ترى انه لا يرد علمه بالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبها وهو ضرر التأديب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد علمه بالله الذي خلقه ورزقه بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان آداب الشرع انفع له من آداب الابوين \* وكذلك اى وكلا لا يرد علمه بالدين ولا يعد جهلا بالجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عار فالشىء جهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه اقبح من الجهل بغيره واذ كان كذلك اى كان الامر كما بينا ان الجهل بالله تعالى لا يعد علما لم يصلح ان يجعل ارتداده عفوا اذ لو عفي لصار الجهل به علما اذ لا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به \* بل بمن صحبنا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصرح حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقاد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كالتوكل في صلواته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه متمم لم تبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر ما ينافيها \* وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحته اى لصحة ارتداده \* لا قصد اليه الضمير ارجع الى ما يعنى لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام قصد اليها \* فلم يصلح العفو عن مثله الضمير للارتداد اى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذى لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدادا لحق ابا والجد ولزومه هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها \* واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فسنينيه عن قريب (قوله) ومن ذلك اى وبما ذكرنا من حقوق الله تعالى ما هو متردد بين هذين القسمين اى بين ما هو حسن لا يحتمل غيره وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره بل يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة ليست بمشروعة في الاوقات المكروهة وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع في غير وقته \* فقلنا فيها اى في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة \* بصحة الاداء من الصبي

عن مثله كما اذا ثبت  
تعاو من ذلك ما هو  
بين هذين القسمين  
فقلنا فيه بصحة الاداء  
من غير ههنا

حتى قلنا بسقوط  
الوجوب في الكل  
لان اللزوم لا يخلو عن  
العهد وقد شرعت  
بدون ذلك الوصف  
وقلنا بصحتها تطوعا بلا  
لزوم مضى ولا  
وجوب قضاء لانها  
قد شرعت كذلك  
الايرى ان البالغ اذا  
شرع فيها على ظن انها  
عليه وليست عليه ان  
اللزوم يبطل عنه  
وكذلك اذا شرع في  
الاحرام على هذا  
الوجه ثم احصر فلا  
قضاء عليه ققلنا في  
الصبي اذا احرم  
صح منه بلا عهدة  
حتى اذا ارتكب  
محظورا لم يلزمه  
وقلنا في الصبي اذا  
ارتد ان لا يقتل وان  
صحت رده عند ابي  
حنيفة ومحمد رجهما  
الله لان القتل يجب  
بالمحاربة لانه من الردة  
ولم يوجد فاشبه ردة  
المرأة فاما ما كان من  
غير حقوق الله تعالى  
فثلاثة اقسام ايضا  
ما هو نفع محض وما  
هو ضرر محض وما  
هو دأثر بينهما

العاقل باعتبار الاهلية القاصرة \* من غير عهدة لزوم مضى وضمان \* حتى قلنا بسقوط  
الوجوب اي نفس الوجوب ووجوب الاداء عن الصبي في الكل ما ليا كان او بدينا \*  
لان اللزوم لا يخلو عن الزام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو  
اللزوم كافي المظنون وقلنا بصحتها اي بصحة اداء ما كان بدينامنه بطريق التطوع لان ذلك  
نفع محض لانه يعتاد اداها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنقل بجنس  
هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين \* بل لزوم مضى  
اي اذا شرع فيها \* ولا وجوب قضاء اي اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق وقد  
شرعت في الجملة في حق البالغ \* كذلك اي كما شرعت في حق الصبي بل لزوم مضى  
ووجوب قضاء \* الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها اي في هذه الحقوق او العبادات على  
ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا  
افسد لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى فاما ما كان ماليا منها فلا يصح منه  
ادائه لان فيه اضرار به في العاجل باعتبار ماله فبئني ذلك على الاهلية الكاملة لا على  
اقاصرة \* وكذلك اي وكالشرع في هذه الحقوق يعني به الشرع في الصلوة  
والصوم اذا شرع البالغ في الاحرام على هذا الوجه اي على ظن انه عليه وقد تبين  
بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة اللزوم حتى اذا احصر قحلال لا يجب عليه  
القضاء فكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه  
يقع عبادة نافلة ولكن بل لزوم عهدة حتى اذا ارتكب محظورا احرامه لم يلزمه جزاؤه  
لان في الزامه ايجاب ضرر وعهدة وذلك يبتني على اهلية الكاملة قوله ( وقلنا في الصبي )  
الى اخره جواب سؤال يرد على ابي حنيفة ومحمد رجهما الله في مسألة ردة الصبي فانهما  
حكما بصحة ارتداده في حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحته في وجوب  
القتل فقال انما لا يقبل وان صحت رده عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة  
ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء وكذا في حق اصحاب  
الاعذار كالزمنى والعميان في رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها  
كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها \* ولان ما واجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبتني  
على الاهلية الكاملة لا على القاصرة \* ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع  
انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف  
لان الضرب عند اساءة الادب تأديب للريضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء  
على الفعل الماضي \* وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير  
معصوم محل التملك كالصبي ودزارى اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة  
التي هي كرامة تكون بطريق الجزاء فينبغي ان لا يزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة  
زوال الصحة بالمرض والحياة بالموت والغنى بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق

المعقوبة اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله \* وكان ينبغي ان يقتل اذ بلغ مرتدا كما هو جواب القياس بوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ \* الا ان في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله ( اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرة ) لان تحكيجه يمكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي تحكيجه نظره ونحن امرنا بالنظر في حقهم \* لما قلنا يعني صحة النوافل باعتبار ما ذكرنا ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض والنوافل نفع محض \* وفي ذلك اى في جواز اداء النوافل منه \* واضربوهم عليها اى على ترك الصلوة والامتناع عن اداها \* وقوله وانما هذا الى الضرب المذكور في الحديث كذا جواب عما يقال كيف يصح ضرب الصبي والامر به على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد كرت ان ماهو عقوبة ساقط عنه فقال هذا الى الضرب المذكور في الحديث ضرب تأديب وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة في المستقبل لا عقوبة على ترك الصلوة في الماضي والضرب للتأديب من انفع المنافع في حق الصبي كما قيل ( شعر ) ادب بئيك اذا ما استوجبا ادبا \* فالضرب انفع احيانا من الضرب \* فكذلك اى فكاداء النوافل في الصحة ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها وذلك اى قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه جرحه عافيه ضررا وتوهم ضرره وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه قوله ( وكذلك ) اى ومثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور اذا آجر الصبي الى آخره لا يجوز للصبي المحجور ولا للعبد المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الولي ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر \* فان عمل الصبي او العبد في القياس لاجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر \* وفي الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي او العبد لا يكون محجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لذفع الضرر فقبيلا ضرر فيه بوجه لاجر \* فان عطب العبد في العمل كان المستأجر ضامنا لقيمه لانه غاصب له حين استعماله بغير اذن مولاه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم

( الاجر )

اما النفع المحض فيصح منه مباشرة لان الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة كافية لجواز الاداء الا يرى ان مباشرة النوافل منه صحت لما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بانقوا سبعا واضربوهم عليها اذ بلغوا عسرا وانما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة فكذلك ماهو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا آجر الصبي المحجور نفسه ومضى على العمل وجب الاجر للحجر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الصبي الخ

وكذلك العبد اذا قاتل  
 بغير اذن المولى  
 والصبي بغير اذن  
 الولى استوجب  
 الرضخ استحسانا  
 ويحتمل ان يكون هذا  
 قول محمد رحمه الله  
 فانه لم يذكر الا في السير  
 الكبير ووجب القول  
 بصحة عبارة الصبي  
 في بيع مال غيره وطلاق  
 غيره او عتاق غيره  
 اذا كان وكيل لان  
 الآدمي يكرم لصحة  
 العبارة وعلم بيان قال  
 الله تعالى علمه البيان  
 فكان القول بصحته من  
 اعظم المنافع الخالصة  
 وفي ذلك يوصل الى  
 درك المضار والمنافع  
 واهتداء في التجارة  
 بالتجربة قال الله تعالى  
 وابتلوا اليتامى واما  
 ما كان ضررا محضا  
 فليس بمشروع في  
 حقه فطلت مباشرة  
 وذلك مثل الطلاق  
 والعتاق والهبة  
 والقرض والصدقة  
 ولم يملك ذلك عليه  
 غيره

الاجر \* بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما قام من العمل  
 لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر \* فهذا معنى قوله ووجب اى الاجر \* للعبد  
 اى لمولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر قوله (وكذلك) اى وكالصبي او العبد  
 اذا اجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لاشئ له  
 في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلاله عبدا ذن المولى او الولى فيكون حاله  
 كحال الحر في المستأمن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والافلا \* وفي الاستحسان يرضخ له  
 لانه غير محجور عن الاكتساب وعمما يتحصن منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال  
 بهذه الصفة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى او الولى دلالة قوله (ويحتمل ان يكون  
 هذا) اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد خاصة لان عنده امان الصبي المحجور والعبد المحجور  
 اى ايمانها صحيح وذلك لا يصح الا بمن له ولاية واذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما  
 مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال \* والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا  
 في السير الكبير واكثر تفرعاته مبنى على اصله كتفرعات الزيادات \* فاما عند ابى حنيفة  
 وابى يوسف رحمه الله فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد المحجور والصبي  
 المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال  
 بدون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل \* والاصح ان هذا جواب  
 الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلبت نفعاً بعد الفراغ فلا معنى  
 لمنع من الاستحقاق \* قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتعليم البيان لان الانسان يتميز  
 عن سائر الحيوان بالبيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير \* وفي الحديث المرء  
 باصغريه بقلبه ولسانه \* وقال الشاعر \* لسان الفتى نصف ونصف فؤاده \* فلم يتبق الا  
 صورة اللحم والدم \* فكان القول بصحة اى بصحة كلامه اذا لم يتضمن ضررا من اعظم  
 المنافع الخالصة اى عن الضرر \* وفي ذلك اى في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات  
 توصل الى درك المنافع من الارباح \* والمضار من الذبن والخمران \* واهتداء في التجارة  
 بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر ونقصان \* واليه اشير في قوله تعالى \* وابتلوا اليتامى \* اى  
 اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم ومعرفتهم بالتصرف قبل البلوغ \* حتى اذا تبينتم منهم  
 رشدا اى هداية \* دفعتم اليهم اموالهم من غير تأخير عن حد البلوغ فلم ان اهتداءه في  
 التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاهتداء \* ولكن لا يلزمه  
 بهذه التصرفات عهده اذا لم يكن مأذونا لما سبقه \* ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء  
 شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان  
 الشهادة اثبات الولاية على الغير في الازام بغير رضا وبدون الاهلية الكاملة لانه ثبت هذه  
 الولاية قوله (فاما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه) لان الصبي بظنة المرحلة

والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار \* وذلك  
 اي ما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق ونحوهما فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك  
 النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه  
 ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولاية  
 هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه \* وكان المراد من  
 عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق  
 الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رجه الله قال في اصول الفقه زعم بعض  
 مشايخنا رجهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون  
 محللا للطلاق \* قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك النكاح اذا لاضرر في اثبات اصل  
 الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع  
 الضرر كان صحيحا \* قال وبهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه  
 كان خاليا عن حكمة وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمة غير معتبر شرعا كبيع  
 الحر وطلاق البهيمة \* لانا لانسلم خلوه عن حكمة اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى  
 اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابي فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة  
 ومحمد رجهما الله \* واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا في قول محمد رجه الله  
 \* واذا وجدته امراته مجبوبا فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ \*  
 واذا كانت الاب او الوصي يصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة  
 صار الصبي معتق نصيبه حتى يضمن قيمة نصب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا  
 بالاعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة في جملة معتق الحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فرئنا  
 ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يعمل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية  
 القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما ضرر محض قوله (ما خلا القرض)  
 اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت  
 مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعاً محضاً وذلك لان القرض قطع الملك عن العين  
 بيد في ذمة المفلس اذا استقرض في العادات بمن هو فقير غير ملي ولهذا حل محل الصدقة  
 وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع  
 العتق ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوب اليه لان الدين الذي على  
 المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب ملياً على خلاف  
 العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأون عن التوى باعتبار الملاء وباعتبار علم  
 القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينه فكان مصوناً عن التلف  
 فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف باسباب غير محصورة \* فصار القرض ملحقاً  
 بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيله بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض

( نظراً )

ما خلا القرض فانه  
 ملك القاضي عليه  
 لان صيانة الحقوق  
 لما كانت بولاية القضاء  
 انقلب القرض بحال  
 القضاء نفعاً محضاً  
 لا يشوبه مضرة لان  
 العين غير مأون  
 العطب والدين مأون  
 العطب الا من قبل  
 التوى وقد وقع الا  
 من عنه بولاية القضاء  
 فصار ملحقاً بهذا  
 الشرط بالمنافع  
 الخاصة واماماً يتردد  
 بين النفع والضرر  
 مثل البيع والاجارة  
 والنكاح وما شبه  
 ذلك فانه لا يملكه  
 بنفسه لما فيه من  
 الاحتمال وملكه  
 برأى الولي لانه اهل  
 لحكمه بمباشرة الولي  
 وقد صار اهلاً يتصور  
 منه المباشر فاذا صار  
 اهلاً للحكم كان اهلاً  
 للسبب لا محالة وفي  
 القول بصحة مباشرة  
 برأى الولي اصابه  
 مثل ما يصاب بمباشرة  
 الولي لا محالة مع  
 فضل نفع البيان  
 وتوسيع طريق  
 الاصابة وذلك



نظرا من القاضى فملكه على الصبي \* وضررا من الوصى لترجح جهة التبرع في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى \* فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضى خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يهلك عليه والوصى او اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابى حنيفة وقال محمد رحمه الله لا بأس به اذا كان مليئا قادر على الوفاء \* وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه قوله (واما ما يتردد بين النفع والضرر) يعنى يَحْتَمَلُ ان يقع نفعا ويَحْتَمَلُ ان يكون ضررا مثل البيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا \* وكذا الاجارة والتكاح فان كل واحد منهما ان كان باقلا من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المستأجر والمتزوج وان كان باكثر من اجر المثل او مهر المثل كان ضررا \* وما شبه ذلك مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالعصب والاستهلاك \* والرهن فانه اى الصبي لا يملكه اى ما ذكرنا من التصرفات او ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه \* لما فيه اى في كل واحد منها او فيما هو متردد من احتمال الضرر \* فيملكه برأى الولى اى باجارته واذنه \* لان الصبي اهل لحكمه بمباشرة الولى حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لالولى وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره \* واذا صار اهلا للحكم كان اهلا لسببه لاحتماله لان الاسباب انما يعتبر لاحكامها لاندواتها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأى الولى لتحقق هذا القسم بما يتحقق نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة \* وفي القول بصحة مباشرة الصبي برأى الولى اصابه مثل ما يصاب بمباشرة الولى من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولى \* وتوسع طريق الاصابة اى اتسع له طريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرة وبمباشرة وليه وذلك النفع له من ان يسد عليه احد الباقيين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى الى رأيه بطريقتين \* احدهما وهو مختار ابى حنيفة رحمه الله ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق الصبي بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ فقد يعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولى \* والثاني وهو مختار ابى يوسف ومحمد رحمه الله ان نفوذ تصرفه لما كان باعتبار رأى الولى فان انضمام رأيه الى رأى الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رأيه العام برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولى له \* ومعنى عموم رأى الولى وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رأيه مختصا بتصرفه

وذلك بطريق ان  
احتمال الضرر في  
التصرف يزول برأى  
الولى حتى يجعل الصبي  
كالبالغ وذلك في قول  
ابى حنيفة رحمه الله  
الابرى انه صحح بيعه  
بغبن فاحش من  
الاجانب والولى لا  
يملكه وذلك باعتبار  
ان نقصان رأيه جبر  
برأى الولى فصار  
كالبالغ وعند ابى  
يوسف ومحمد رحمه  
الله بطريق ان رأى  
الولى شرط للجواز  
وعموم رأيه لخصوصه  
فجعل كان الولى باشر  
بنفسه ولذلك قالوا  
يملكه بالغبن الفاحش  
مع الاجانب ومع  
الولى

برأى نفسه واذا تصرف الصبي برأيه كان رأيه عامالتعديبه عنه الى غيره وانضمام رأى الصبي الى رأيه كذا قيل \* ويحتمل ان يكون المراد من عموم رأيه انه لما اذن للصبي في التجارة اذنا عامادخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رأيه ووجد رأيه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رأيه خاصا \* والفقهاء فيه ان العبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالأب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالعبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالعبن الفاحش لانه ائتلاف كالهبة \* بوضحه ان هذا التصرف لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي واذنه لتوفير المنفعة لالاضرار به فخاله فيما يلحق الضرر به من التصرفات بعد الاذن كحاله قبله \* وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالعبن الفاحش تجارة \* وبإدلة مال بمال وهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن \* بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة \* وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصح لا يبدوان لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالعبن الفاحش من صنع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجازين لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا والعبن اليسير سواء \* وبان كان يعتبر في حق المريض من الثلث لعدم الرضاء من غرمانه وورثته لا يدل على انه لا ينفذ من المأذون كالعبن اليسير \* وعن ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي بعبن فاحش رواه اثنان \* وفي رواية اجازة لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأى وليه الى رأيه فلم يكن فرقا بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لان يكون نائبا عن وليه \* وفي رواية اخرى رده اى التصرف بعبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك اى بيان الشبهة ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل العقل والرأى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان رأيه خلا ولا يجبر ذلك برأى الولي فنثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذنه ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بعبن فاحش لا يبيعه الصبي منه بعبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظر الى الاصل \* قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه لما تحقق في تصرف الصبي شبهة الوكالة اعتبرناها في حق الولي لان الوكالة عقد خاص فيعتبر في محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك في حق سائر الناس لان مبنى الملك على العموم فاعتبرناه في محل العموم قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي \* قلنا في المحجور اى الصبي المحجور اذا توكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة غيره لم تلزمه العهدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن والخصومة

ومن ابي حنيفة رحمه الله في التصرف مع الولي رواه اثنان في العبن الفاحش في رواية اجازة لما قلنا وفي رواية ابطله بشرط النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه الا يرى ان له اصل الرأى دون وصفه فثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزم العهدة وبإذن الولي يلزمه

في العيب ونحوها لان في الزاها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة \* وباذن الولي  
تلزمه لان قصور رأيه اندفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة \* وفي بعض النسخ وباذن  
المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان حكم  
الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى باعتبار كمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا  
للضرر عن المولى وباذن المولى تلزمه لالتزام المولى بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على  
الاصل المذكور لا يصح الابان بفسر الاصل بمعنى آخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن  
تمحل فتكون النسخة الاولى اظهر قوله (من وصايا البر) ليس بقيد فان وصيته باطلة  
عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصايا في الردون غير هاتين هذه  
الصورة ليكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا \* واختلف العلماء في وصية الصبي فاهل  
المدينة يجوزون من وصاياهم وافق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية تنفع  
محص لان يحصل له الثواب بها في الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان او ان  
نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعاً  
محضاً \* والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي  
البالغ فكذا في الوصية \* بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لانه يتضرر بزوال  
ملكه عنه في حال حاجته \* وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له  
بغيره وهو الولي فلا يكون فيه وليا بنفسه \* كيف وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام  
يافع وهو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ \* وسئل شرح عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب  
الوصية فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي \* وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ  
او بعده لانما ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً في الاصل  
فتعتبر بازائه بطريق التبرع في حال الحياة فلا تصح وما فيهما من النفع حصل باتفاق الحال وهو  
انها حالة الموت فيزول عنه الملك لولم يوص وما ينقلب نفعاً باتفاق الحل لا يعتبر كما لو باع  
شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول  
ملكه بغير بدل ولكن النفع في اصله لما تضمن ضرراً لم يصح وكالو باع شيئاً من ماله باضعاف  
قيمه لم يجز وان انقلب نفعاً باتفاق الحال وكالو طلق امرأته المعسرة الشوها، ليتزوج اختها  
المعسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعاً محضاً في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار  
\* وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجاً فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس \* ولئن  
سلمنا ان في ابصائه نفعاً من حيث الظاهر وهو حصول الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى  
منه لان الارث شرع نفعاً للمورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغنائه عنه يكون اولى عنده  
من النقل الى الاجانب \* وهو افضل شرعاً لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه  
اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه \* لان تدع ورثك اغنياء خير من ان تدعهم  
عالة يتكففون الناس اى خير لك من ان تتركهم فقراء يسألون الناس اكفهم \* وانه بالاتقال الى

واما اذا وصى الصبي  
بشيء من وصايا البر  
بطلت وصيته عندنا  
وان كان فيما نفع  
ظاهر لان الارث شرع  
نفعاً للمورث الا يرى  
انه شرع في حق  
الصبي وفي الانتقال  
الى الابصاء ترك  
الافضل لاجتاحة

الايصاء ترك هذا الافضل وهو ضرر لاحالة فلا يكون مشروعا في حقه \* الا انه اى  
 الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في  
 حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان بشرع في حقه المضار  
 الا ترى انه شرع في حق البالغ الطلاق ولم بشرع في حق الصغير اقصو اهليته  
 فكذلك هذا اى فكالطلاق الايصاء يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي \* وتأويل  
 حديث عمر رضي الله عنه ان الغلام ما كان بالغوا ولكنه كان قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يا فعا  
 بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح والشعبي ليس بحجة لانهما من التابعين دون  
 الصحابة قوله ( ولذلك ) اى ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي نفسه قلنا كذا  
 اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد فعند الشافعي رحمه الله حق الحضنة للام الى سبع  
 سنين ثم يخير الولدين الابوين فاليها اختاره يكون عنده سواء كان الولد ذكر او انثى لا روى  
 عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين \* وعن عمارة  
 الجرمي قال خيرني علي رضي الله عنه بين عمي وامي وكنت ابن سبع سنين او ثمانى سنين \* ولان  
 المقام مع الذى اختاره الصبي نفع محض له لان احدهما يكون اشفق عليه وارقق به وانه يختار  
 المقام معه فيكون منفعة محضة في حقه وهو ليس بمولى عليه في هذا الباب فيكون وليا بنفسه  
 \* وعندنا ان كان الولد ذكر فحق الحضنة للام الى ان يستغنى عنها بان يأكل وحده ويشرب  
 وحده ويلبس وحده ويستنجى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق به الى ان تحيض  
 ثم تدفع الى الاب ولا يخير بوجه ولا تعتبر عبارته فيه شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع  
 والضرر بل جانب الضرر فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من  
 يدعه يلعب ولا يؤاخذ بالآداب ويترك خلع العذار لقله نظره في عواقب الامور وانه يتضرر  
 بذلك \* ولا يقال انما يتحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره \* لاننا نقول اختياره علة العلة  
 فصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى ككفي شراء القريب \* والولى في موضع النزاع  
 ليس بولى جواب عما يقال قد يدفع الضرر باذن الولي فينبغي ان يصح اختياره اذا رضى الولي  
 بذلك ككفي البيع فقال لا يعتبر اختياره \* في هذا الموضع لان هذا الموضع نزاعه الام وانه في هذا  
 الاختيار عامل لنفسه فلا يصلح املا للصبي وناظر الله فلا يكون وليا في هذه الحالة \* وقد يجوز ان  
 لا يعتبر قول الصبي في ذلك ولا قول ابيه كما اذا كان في رهن المشركين عند المسلمين صديان فاسلوا  
 ثم ضوا بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لان اعتبار رضاهم في ذلك ولا رضاه  
 آباءهم ولا يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه ثم لا تعتبر عبارته فيه ولا عبارة  
 وليه لانه يبتنى على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذى يتمحض ضررا فان قيل اذا اقر الصبي  
 العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتمحض ضررا  
 في حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالملوكية \* قلنا ثبت الرق ههنا ليس بعبارته  
 ولكن بدعوى ذى اليد انه عبدى لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يتقرر بده عليه

الا انه مشروع في  
 حق البالغ كما شرع له  
 الطلاق في النكاح  
 ولم بشرع في حق  
 الصغير فكذلك هذا  
 ولذلك قلنا لا يجوز  
 ان يخير الصبي بين  
 الابوين بعد الفرقة  
 لانه من جنس ما يتردد  
 بين الضرر والنفع  
 والغالب من حاله  
 الميل الى الهوى  
 والشهوة والولى في  
 موضع النزاع ليس  
 بولى فبطل اختياره

وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه الجملة ﴿ ٢٦١ ﴾ خلافاً متناقضاً لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة

عليه ولم يعتمد بخلافه  
لانه قد قال بصحة كثير  
من عباراته في اختيار  
احد الابوين وفي  
الايباء وفي العبادات  
وقال بلزوم الاحرام  
من غير نفع وابطل  
الايمان وهو نفع  
محض وليس له في  
شيء من ذلك الاشياء  
موضوعاً وهو ان  
من كان مولياً عليه  
لم يصلح ولياً لان  
احدهما سمة العجز  
والباقي آية القدرة  
وهما متضادان فاجرى  
هذا الاصل في الفروع  
فطرده لاقفه معقول  
فقال يصح اختيار  
احد الابوين ولا يصح  
اختيار الولى عليه  
وكذلك قبول الهبة  
في قول صحيح منه  
دون الولى وفي قول  
عكسه لاقفه فيه  
لانه بين الامر على  
دليل الصحة والعدم  
من الصبي وعندنا  
لما كان قاصراً الاهلية  
صلح مولياً عليه ولما  
كان صاحب اصل  
الاهلية صلح ولياً

وعند عدم هذه المعارضة يقرر يده عليه فيكون القول قوله في رقبته بمنزلة الصبي الذي لا يعقل  
اذا كان في يده فقال هو عبدي \* اولان الحربة اثماً ثبت له اذا ادعى الحربة ولا يمكن ان يجعل  
باقراره بالرق مدعي الحربة بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة ردته من حيث انه مع جهله بالله  
تعالى لا يمكن ان يجعل عالماً به حتى يكون محكوماً باسلامه كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله  
والجواب عاروي من الخبر ان النبي عليه السلام دعا لذلك الغلام فقال اللهم سده فبركة  
دعائه عليه السلام اختار ما هو الانفع له ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط قوله (وقد  
خالفنا الشافعي في هذه الجملة) اي جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافاً متناقضاً ثم بين التناقض بقوله  
لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايباء كما بينا \* وفي العبادات  
حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة العبارة فان التحريم تنعقد بالعبارة  
والقراءة والاذكار في الصلوة عبارات ايضاً وهي صحيحة من الصبي كما تصح من البالغ \*  
وقال بلزوم الاحرام من غير نفع يعني اذا احرم الصبي يلزمه المضي عنده وليس في القول  
باللزوم له نفع \* وكذا لو ارتكب محذور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع  
بل هو ضرر محض \* وابطل الايمان اي ابطال عبارته في الايمان حتى لو سمع منه الاقرار  
عن معرفة وطوع لا يحكم باسلامه عنده مع انه نفع محض ككريميانه وهذا تناقض حيث  
صح عبارته في تلك المسائل لمعنى النفع ولم يصحها في الايمان الذي هو اظهر نفعاً في الدنيا  
والآخرة من الوصية واختيار احد الابوين \* وليس له فقه اي انه لم ينظر في كل مسألة الى  
المعنى الفقهي المودع فيها واتماله حرف واحد وضعه بنفسه يطرده في المسائل وهو ان ما يمكن  
حصوله له من المنافع مباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له بمباشرة وليه  
يعتبر عبارته فيه لان من كان مولياً عليه في شيء لم يصلح ولياً فيه لان احدهما وهو كونه مولياً  
عليه سمة العجز اي علامته والثاني وهو كونه ولياً بنفسه آية القدرة \* وهما اي كونه عاجزاً  
وكونه قادراً في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع مولياً عليه في شيء دل على  
سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما  
صار مولياً عليه وان كان فيه نفع وكذا فيما لم يصر مولياً عليه اذا كان فيه ضرر \* فقال يصح  
اختياره احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل له بمباشرة الولى فتعتبر عبارته  
فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولى عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره \* وكذلك اي  
وكاختيار احد الابوين قبول الهبة في قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك  
مباشرةً واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولى عليه \* وفي قول لا يصح منه ويصح من الولى كالبيع  
\* ولاقفه فيه اي فيما ذكرنا من الجواب في هذه المسائل لانه اي الشافعي رحمه الله لم بين الامر  
على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل تبيين صحته من الصبي او عدم صحته منه بل  
بنى الامر على شيء خارج عن الفقه \* وعندنا لما كان الصبي قاصراً الاهلية صلح مولياً عليه  
باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح ولياً بنفسه

ولامنافاة في الجمع بينهما لان امتي جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اي فيما جعلناه وليا موليا عليه  
 \* واذا جعلناه . وليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فان امتي جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله  
 \* مسلما تبعا لحدوا اذا جعلناه . مسلما تبعا لحدابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه وهو كالعبد يكون تبعا  
 لمولاه في السفر والاقامة في حالة ويكون اصلا بنفسه في حالة وهي ما اذا خلى بينه وبين ذلك \* وانما  
 هذا اي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه \* عبارة عن الاحتمال اي المراد منه انه يحتمل ان يوجد  
 هذا التصرف بمباشرة فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي عليه فيكون موليا عليه  
 لان يوجد التصرف بالطريقتين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد  
 \* ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه فانهما يتنافيان وجودا على  
 معنى انه لو وقع بالارسال لا يقع بالتعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود فيحتمل الوقوع بكل  
 واحد من الطريقتين \* وهو راجع اي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف \* راجع  
 الى توسع طريق النيل اي نيل الحكم والنفع الذي في ذلك التصرف فانه متى صح قبوله الهبة  
 بنفسه و صح قبول وليه له ايضا كان حصول نفع الهبة له بطريقتين ولولم يجمع بينهما كان  
 طريقه واحدا ولا شك ان حصوله بطريقتين انفع له من حصوله بطريق واحد \* وذلك اي  
 توسع طريق الاصابة او نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه \*  
 لان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو  
 حصول النفع \* فوجب احتمال هذا التردد في السبب او وجب تحمل التردد الذي في السبب  
 فانه يحتمل ان يكون بمباشرة نفسه ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما \* سلامة  
 الحكم على الكمال اي ليحصل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد \* وانما الامور بعواقبها  
 اي المعبر عواقب الامور لا ابتدائها وعاقبة ما ذهبت اليه تحصيل المنافع للصبي من غير تردد  
 بتوسيع طريقه وان كان في ابتدائه تردد فيجب اعتباره والله اعلم

ومتى جعلناه موليا  
 عليه لم نجعله وليا فيه  
 وانما هذا عبارة عن  
 الاحتمال وهو راجع  
 الى توسع طريق النيل  
 والاصابة وذلك هو  
 المقصود لان المقصود  
 من الاسباب احكامها  
 فوجب احتمال هذا  
 التردد في السبب  
 لسلامة الحكم على  
 الكمال وانما الامور  
 بعواقبها والله اعلم  
 بالصواب

( باب الامور العترضة على الاهلية )

( باب الامور  
 العترضة على  
 الاهلية )

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور  
 تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها \* فبعضها يزيل اهلية الوجوب كاللوث \*  
 وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغناء \* وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع  
 بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها ان شاء الله عز وجل \*  
 والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر  
 يصد عنه المضى على ما كان فيه من حد ضرب \* ومنه سميت العارضة معارضة لان كل واحد  
 من الدليلين يقابل الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم \* ويسمى السحاب عارضا لمنع اثر  
 الشمس وشاعها \* وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام  
 التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحو  
 هما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام \* وانما لم يذكر الحمل

العوارض نوعان  
 سماوي ومكتسب

والارضاع والشيوخه القريبة الى الفناء من العوارض وان تغير به بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرها كذا قيل واورد عليه الجنون والاعماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد \* واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر \* سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء \* ومكتسب وهو ما كان لا اختيار للعبد فيه مدخل \* وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب \* وذكر الصغر من العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحواء صلى الله عليه وورضى عنها فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على اولادهما \* ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة \* وجعل الجهل من العوارض المكتسبة مع انه اصلي لا اختيار له فيه قال الله تعالى \* والله اخر جكم من بطون امهاتكم لانعلمون شيئا باعتبار ان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه \* وهذا كالكافر يجعل قادر اعلى اداء العبادات عند اصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام فكان تركه الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء العبادات مع القدرة على اداها فلذلك جاز ان يعذب على تركها وهذا بخلاف الرق فانه لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزئة بل هي تثبت جبرا كذا الزنا والقذف والسرقه وبعدهما ثبت لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية \* ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما ثابتان في اول احوال آدمي \* وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليتمكنه الحق الصغر به قوله ( اما الجنون ) فكذا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وفعاله \* فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر \* ومحله الدماغ \* والمعنى الموجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا \* والاسباب المهيجه له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل كعين الاكه ولسان الاخرس وهذا النوع مما لا يرجح زواله ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او يوسه متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى لذلك من الادوية \* وفي النوعين يتيقن

اما السماوي فهو  
الصغر والجنون  
والعتة والنسيان  
والنوم والاعماء  
والمرض والرق  
والحيض والنفاس  
والموت واما  
المكتسب فانه نومان  
منه ومن غيره اما  
الذي منه فالجهل  
والسكر والهزل  
والسفه والخطاء  
والسفر واما الذي  
من غيره فالاعراض  
فيه الجاهل ليس فيه  
الجاهل الجنون فانه  
في القياس منقطع  
للعبادات كما لانه هما  
في القدرة فينعدم به  
الاداء فينعدم  
الوجوب لانعدامه  
لكنهم استحسنوا فيه  
اذا زال قبل الامتداد  
فجعلوه عفوا والحقوه  
والنوم والاعماء

بزوال العقل لفساد اصلي او عارضى في محله كابتيقن بزوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها باصل الخلقه او بعارض امر اصابها \* واما استيلاء الشيطان عليه فيخيله الخيالات الفاسدة ويفزعه في جميع اوقاته فيطير قلبه ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقه وبقائه على الاعتدال \* ويسمى هذا الجنون ممسوسا لتحبط الشيطان اياه وموسوسا لالتفائه الوسوسة في قلبه وتعالج هذا النوع بالتعاون والرقى \* وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل \* فالقسم الاول وهو ما كان لقصان جبل عليه غير زائل عادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكمة فهو بمعزل عما اختلف فيه العلماء \* فاما ما حصل منه بزوال الاعتدال او بمس الشيطان فهو عارض على الاصل \* ثم القياس في الجنون ان يكون مسقطا للعبادات كلها اى مانعا لوجوبها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعى رحمهما الله حتى قالوا لو افاق الجنون في بعض شهره رمضان لم يجب عليه قضاء ماضى كالصبي اذا بلغ او الكافر اذا اسلم في خلال الشهر \* وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء ما فاته من الصلوات عندهما وذلك لان الجنون ينافى القدرة لانها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون يزيل العقل فلا يتصور فهم الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الاداء لا تتحقق بدون العلم لان العلم اخص او صاف القدرة فتفوت القدرة بفوته وتفوت القدرة يفوت الاداء واذافات الاداء عدم الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون الاداء \* وحاصله ان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء \* والدليل عليه ان الصبي احسن حالا من الجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله عديم العقل في بعض احواله الى الاصابة عادة والجنون عديم العقل لالى الاصابة عادة واذ كان الصغير يمنع الوجوب حتى لم يلزم الصبي قضاء ماضى من الشهر اذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به اولى \* وهذا بخلاف الغمى عليه حيث يجب عليه قضاء ماضى من الصوم عند الافاقة وقضاء الصلوات اذا كان الاغماء اقل من يوم وليلة لان اهلية قائمة لقيام العقل اذا الاغماء ينافى العقل بل هو معجز عن استعمال آله القدرة كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان مكن عجز عن استعمال السيف ام يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الاغماء \* لكنهم يعنى علماء الثلاثة استحسنوا فيه اى في الجنون اذا زال قبل الامتداد \* فعملوه عفو اى ساقط كان لم يكن والحقوه بالنوم والاعتماد \* يانه ان الجنون من العوارض كالاعتماد والنوم وقد اُلحق النوم والاعتماد بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الخرج على المكلف بعد زوالها وجعل كانهما لم يوجد اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففادت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد \* وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحبض والنفاس في حق الصوم \* هذا في حق ايجاب القضاء فلما في حق لحوق المأثم فلا مرئى على الحقيقة لورود النص النبي \* وان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها والا ما آتيا \* الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم ينتبه الا بعد غروب الشمس واغشى

وذلك لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء عليهم السلم عصموا عنه ولكنه اذا امتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا غير اصلي ليلحق بالعوارض فلما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقه يتفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالارض وذلك في الجنون الاصلى اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان



عليه او جن ولم يفتق الى ذلك الوقت حكم بجواز الصوم مع انه عبادة خاصة والامساك ركن وهو فضل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سبب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان في حق الاداء الذي هو المقصود في حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك \* بوضعه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرزه حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعياء ونحن في حق الوجوب الحاقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة \* ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم في بعض الشهر حيث لا يلزمه قضاء ماضى في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر ان كونها عارضة في حق التصرفات خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله فان تصرفاته تنمقد على التوقف حتى لو اسلم يظهر انها انقعدت على الصحة وجعلت كان الردة لم تكن ففيمالحق فيه لان تلحق بالعدم عند زوالها حتى وجب عليه القضاء كان اولى \* لانا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الاصلى في حق العبادات نصا حتى اوجبت ابطال ماضى من الاعمال في حالة الاسلام واحقت تلك الاعمال بالموجودة منها في حالة الكفر بقوله تعالى \* ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله \* وقد عرف الحكم في الكفر الاصلى انه لا يوجب قضاء ماضى نصا فكذا هذا \* ولان اهلية الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن ايجاب القضاء بدون الوجوب قوله ( وذلك ) اى كون الجنون مسقطا للعبادات في القياس قل او كثر وغير مسقط لها في الاستحسان اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لما بينا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل فزواله يكون منافيا لها كان القياس فيه ما قلنا انه يسقط العبادات قل او كثر ثم استوضح كونه منافيا للاهلية بقوله الاترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لانه يوجب بطلان الاهلية والتحاق الشخص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام ولهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا \* لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا اى لم يكن عدم اعتباره والحاقة بالعدم وايجاب العبادة معه موقفا في الحرج \* على ما قلنا يعنى قوله في باب اهلية الوجوب واذا لم يمتد في شهر رمضان الى اخره \* وقد اختلفوا فيه اى في الجنون الذى جعل عفوا اذا زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله \* هذا اى الحاقه بالنوم والاعياء وايجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعنى من كل وجه بان حدث بعد البلوغ \* ليلحق بالعوارض اى يمكن الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الامتداد \* فلما اذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في خلال الشهر \* صار في معنى الصبي اذا بلغ اى صار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ماضى وقوله فاذا زال مع جوابه جوابا اما \* وقال محمد رحمه الله هما سواء اى الجنون الاصلى والعارضى سواء في ان غير الممتد من كل واحد

منهما ملحق بالعدم \* وقوله واعتبر حاله بيان المساواة اى اعتبر محمد رحمه الله حال الجنون  
الاصلى وهى امتداده وعدم امتداده و فرق بين الامرين \* فيما يزول اى فى الشئ الذى  
يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة \* ويلحق اى محمد الجنون الاصلى  
باصلى الجنون وهو كونه عارضا يعنى الاصل فى الجنون ان يكون عارضا نظرا الى ان الاصل  
فى الجيلة سلامتها عن الافات فكان كون الجنون اصليا امرا عارضا فيه فيلحق محمد رحمه الله  
هذا العارض باصل \* ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذى الحق ابو يوسف هذا الجنون  
به فقال \* وهو اى الجنون فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات  
وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلى متمد مسقط للعبادات جميعا او الضمير  
لجنون الاصلى اى الجنون الاصلى فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد موجب للمرجوع وبين  
قصير لا يوجب كالعارضى \* فيلحق محمد هذا الاصل اى كون الجنون اصليا \* فى الحكم  
الذى لم يستوعبه هذا الجنون بالعارض اى جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم  
يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر اصله وهو كونه عارضا ففرق بين المتمد منه وغيره \* ويلحق  
هذا الاصل اى الجنون الاصلى بالجنون العارض فى الحكم الذى لم يستوعبه \* وذلك اى  
الحاقه الاصل بالعارض او الحاقه الجنون الاصلى بالجنون العارضى انما يتحقق فى زوال  
الجنون الاصلى قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه بزوال الجنون العارضى قبل الانسلاخ  
ويوجب قضاء ماضى من الشهر بزواله ولا يوجب ابو يوسف رحمه الله \* وكذا الحكم فى الصلوة  
بان بلغ مجنوناً ثم زال الجنون قبل مضى يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ماضى عند من جعل  
الجنون الاصلى كالعارضى ولا يلزمه قضاءها عند من فرق بينهما كذا فى بعض الفوائد \*  
وذكر الاختلاف فى المبسوط وفتاوى قاضى خان وعامة الكتب على عكس ما ذكره هنا  
فقال وان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنوناً ثم افاق فى بعض الشهر فالحفوظ عن محمد رحمه الله  
انه ليس عليه قضاء ماضى لان ابتداء الخطاب توجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي يلع  
\* وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله انه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكنى استحسن  
فاوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الاصلى لا يفارق الجنون العارضى فى شئ  
من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله واختلف فيه المتأخرون على قياس  
مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى \* وذكر الشيخ ابو العين رحمه الله فى طريقته  
ما يوافقه فقال فى ظاهر الرواية لا فرق بين الجنون الاصلى والعارضى \* وروى ابن سماعة  
عن محمد رحمه الله انه جعل الذى يلع مجنوناً بمنزلة الصبي والكافر ولم يرد عن ابي حنيفة  
رحمه الله فى هذا شئ منهم من جعل ما روى عن محمد تفسيراً لما لبهم فى ظاهر الرواية \* ومنهم  
من يجعل هذا قول محمد رحمه الله خاصة \* وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ  
حصل فى وقت نقصان الدماغ لافته فيه مانعته عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه  
من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فلزمه الحقوق مقتصرة على

وحد الامتداد  
يختلف باختلاف  
الطاعات فاما فى  
الصلوة فبان يزيد  
على يوم وليلة باعتبار  
الصلوة عند محمد  
رحمه الله ليصير ستا  
فيدخل فى حد التكرار  
واقام ابو حنيفة و ابو  
يوسف رجهما الله  
الوقت فيه مقام  
الصلوة تيسيرا فيعتبر  
الزيادة بالساعات

الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة مازضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق \* ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الحلقة لانقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله ( وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات) لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فاما في الصلوات فكذا \* اعلم ان الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لانه لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لا يمكنه اداء العبادة مع هذا الوصف واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيخرج في اداها لكثرتها \* ثم لما لم تكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت جنس الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار \* ثم اختلف اصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق به \* واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمة الله الوقت فيه اى في دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة يعنى انهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه ابو جعفر رحمه الله \* وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر \* فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصرف فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة \* و عندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام الواجب الذي هو مسببه لتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة \* وقد روى ان ابن عمر رضی الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى والجنون فوق الاغناء في هذا الحكم فيلحق به دلالة \* والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية \* وذكر في الكامل نقلا عن الامام شمس الأئمة الحلواني رحمه الله انه لو كان مقيما في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء \* وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا \* ولو افاق في آخر يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء \* وان افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم القضاء لان الصوم لا يفتق

وفي الصوم بان  
يستغرق شهر رمضان  
ولم يعتبر التكرار  
لان ذلك لا يثبت  
الاجمол

فيه \* ثم لم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلاة لوجهين \* احدهما انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار تأكيذا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصر الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لان المؤكد فيه يزداد على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة اخرى مالم يمض احد عشر شهرا فبزداد ما شرع تابعاً على ما شرع بطريق الاصل وهو فاسد \* ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عدداً من الاصل \* لانها لم تشرع شرطاً لاستباحة الصلاة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد تقضا لان المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجوز ان يكون مثله \* والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم واليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان ككفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذا استيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالتكرار بتكرار وقته وتأكيد الكثرة به فلاحاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الصلوة قوله (وفي الزكوة) اي الامتداد في حق الزكوة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة والروى عن ابي يوسف رحمهم الله في الامالى \* قال صدر الاسلام وهذا هو الاصح لان الزكوات تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية \* وروى هشام عن ابي يوسف رحمهما الله ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدرها باكثر الحول عملاً بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها \* فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكور بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله \* وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما اذا بلغ الصبي بجنونا وهو مالك لنصاب فزاد جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجبت عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف رحمه الله بل يستأنف الحول من وقت الافادة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده \* واوكان الجنون عارضياً فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عند الكل \* ولو زال الجنون بعد مضي احد

وبالزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله واقام ابو يوسف رحمه الله اكثر الحول مقام كنه فامتد عملاً بالتيسير والتخفيف فزال قبل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الاختلاف بيننا من قبل ان الجنون لا ينافى اهلية الوجوب لانه لا ينافى الذمة ولا ينافى حكم السوجب وهو الثواب في الآخرة اذا احتمل الاداء الا يرى ان الجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا ان يعدم الاداء فيصير الوجوب عدماً بناء عليه

عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان الجنون اصليا او عارضا لوجود الزوال  
 قبل الامتداد ولساواة الاصل العارضى عنده وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب بوجود  
 الزوال بعد الامتداد قوله ( وقد بينا ) يعنى فى اخر باب دفع العلل الطردية وباب بيان  
 الاهلية ان الجنون لا ينافى اهلية الوجوب لانها تثبت بالذمة والصلاحية لحكم الوجوب اى  
 فائده المقصودة منه وهو استحقاق ثواب الاخرة وباحتمال الاداء والجنون لا ينافى الذمة  
 لانها ثابتة لكل مولود من البشر على ما مر بيانه ولا ينافى حكم الواجب ايضا لانه لا ينافى  
 الاسلام اذ الجنون يبقى مسلما بعد جنونه فلا ينافى استحقاق ثواب الاخرة ولا ينافى  
 احتمال الاداء ايضا لان الاداء مرجوعه بالافاقه فى الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم  
 بالافاقه خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كفى الاغناء فثبت انه لا ينافى اهلية الوجوب \*  
 بينه ان الاداء متصور عنه فانه لو نوى الصوم ليلثام اصبح مجنونا يصح منه صوم ذلك  
 اليوم لان الركن بعد النية ترك المفطرات وانه تصور منه كما تصور من العاقل والترك  
 من حيث هو ترك لا يفتقر الى القصد والتمييز واذا تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب  
 لان من كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب \* الا ترى متعلق بقوله لا ينافى الذمة اى ان  
 الجنون يرتب عليك وثبوت الارث من باب الولاية لان الوراثة خلافة والوارث يخلف  
 المورث ملكا تصرفا حتى ان ما يقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث \*  
 ولا يلزم عليه وراثه الصبي وان لم يكن من اهل الولاية لانه عدم فى حق الصبي اهلية  
 مباشرة التصرف ولم ينعدم اهلية الملك والوراثة خلافة الملك والولى يقوم مقامه فى  
 التصرف وكذا الملك والولاية لانه استيلاء على المحل شرما والولاية لا تثبت بدون الذمة \*  
 الا ان ينعدم متعلق بقوله لا ينافى اهلية الوجوب اى الا ان ينعدم الاداء تحقيا وتقديرا  
 بان لم يجر فحينئذ يصير الوجوب معدوما اى لا يثبت اصل بناء على عدم الاداء  
 لهذا اى ولعدم منافاته اهلية الوجوب قلنا ان الجنون يؤخذ بضمان الافعال فى الاموال  
 على الكمال حتى او اتلف مال انسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لان الجنون  
 اهل لحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا فى باب الاهلية ان المال هو المقصود فى  
 حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل باداء النائب فكان الجنون من اهل وجوبه  
 كالصبي \* واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الافعال فى النفس فانه لو جنى جنابة  
 موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذى هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب  
 الدية على العاقلة كفى الخطأ قوله ( واذ اثبتت الاهلية للمجنون كان هذا العارض ) وهو  
 الجنون من اسباب الحجر يعنى ان الجنون ليس بعديم الاهلية بحيث لا يعتبر افعاله واقواله  
 جميعا كالبهايم بل له اصل الاهلية حيث يثبت له الارث والملك واعتبر من افعاله ما لا يتوقف صحته  
 على العقل ولكن لمافات عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من اسباب الحجر عليه فيما يتوقف  
 صحته على العقل نظراله كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظر الضعيف والمولى \* والحجر

ولهذا قلنا ان الجنون  
 مؤخذ بضمان  
 الافعال فى الاموال  
 على الكمال لانه اهل  
 لحكمه على ما قلنا فاذا  
 ثبتت الاهلية كان  
 العارض من اسباب  
 الحجر والحجر عن  
 الاقوال صحيح ففسدت  
 عباراته وقلنا لالم  
 يصح ايمانه لعدم  
 ركنه وهو العقد  
 والاداء ايضا

عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيحوزان بسقط اعتبارها شرعا بعراض بخلاف الافعال فانها متواجدها حسلا مردلها فلا يتصور الحجر عنها شرعا ففسدت عباراته حتى لم تصح اقراره و عقوده وغيرهما يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فبدونهما لا يمكن اعتباره وقلنا لم يصح ايمان المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فاقرب بوحداية الله تعالى وصحة الرسالة لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادران عن عقل \* بخلاف الصبي حيث صح ايمانه لوجود ركنه على مامر \* فلم يكن حجرا الى لم يكن القول بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان \* وهذا جواب عما يقال ما ذكرتم حجرا عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده حقيقة ليس الا بطريق الحجر وقد انكرتم الحجر عن الايمان في مسألة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن لا يعد حجرا \* وكذا الحكم في سائر عباراته ايضا فانها ليست بمعتبرة اصلا لقوات العقل حتى لم تنفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر في اخر اجها من الاعتبار من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيحوزان تعتبر ولكنهما لم تعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة \* ولكن الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه اى لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه بطريق التبعية حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كما شرع في حق الصبي \* كذلك اى كما بينا ذكر محمد رجه الله في الجامع الكبير وسنينه \* ولم يصح التكليف بوجه اى لم يصح تكليف المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالغ او لم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذى هو آلة القدرة وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيما يرجع الى حقوقهم بالطريق المذكور في الكتاب \* وبيانه مجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية فاسلمت المرأة فالقياس ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان يعرض على الاب \* وجه القياس ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك باسلامه فوجب تأخيره الى حال عقله كما في الصغير \* وجه الاستحسان ان الجنون ليس له غاية معلومة فالتأخير الى حال العقل يعد ابطلا لحقهما مع ان فيه فسادا لان المجنون قادر على الوطى \* فصار التأخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعذر الامساك بالاصل وهو اسلامه بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا وفيه صيانة الحقين بقدر الامكان فصار اولى من ابطال احدهما \* فان اسلم الاب بقيا على النكاح والاي فرق بينهما وهذا بخلاف الصغير اذا اسلمت امرأته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان لا يصغر غاية فصار انتظار عقله تأخيرا بما معا للحقين ولم يكن ابطلا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل اليه اشير في شرح الجامع للمصنف \* قال شمس الأئمة رجهما الله ليس المراد من عرض الاسلام على والده ان يعرض بطريق الازام ولكن على سبيل الشفقة المعلومة من الاباء على الاولاد عادة فلعل ذلك بحمله على ان يسلم الا ترى انه لو لم يكن له والدان جعل القاضي له خصما وافرقت

فلم يكن حجرا لان عدم الحكم بعدم لركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذلك قال في الجامع فلم يصح التكليف بوجه الا في حقوق العباد فان امرأة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم بقدر الامكان وما كان ضررا لا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان قبحا لا يحتمل العقوبات في حقه حتى يصير مرتد تبعا لابويه

بينهما فهذا دليل على ان الآباء سقط اعتبارهم ههنا لتعذر وان ما ذكر محمد من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الاب والام في ذلك سواء قوله ( وما كان ضررا يحتمل السقوط ) مثل الصلوة والزكوة والصوم وسائر العبادات فان الزامها نوع ضرر في حقه وانها تسقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات \* فقير مشروع في حق الجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان تسقط بعذر الجنون المزبل للعقل كان اولي \* وكذا الطلاق والعناق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كالانشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة \* وما كان قبيحا لا يحتمل العقوم مثل الكفر ثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الاترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصله لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصله فلولم يحكم برده لوجب ان يعفوردنهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة \* وانما ثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا وحقابه بدار الحرب \* فان لحقا بدار الحرب وتركا في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذا الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كالحلف عن الابوين \* ولو ادرك اقل مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا وحقابه بدار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعمه بحال \* وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو اقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر سببه وهو الاعتقاد والاقرار فلم يندم ذلك بالاسباب التي اعترضت في حق مسلما اليه اشير في فكاح الجامع قوله ( واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون ) فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه بوجه \* لانه اى الصغير والضمير راجع الى مدلول الصغر \* عديم التمييز والعقل كالمجنون \* والتمييز معنى يم جميع الحيوانات به تعرف ما تحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بها بقاءها ربه الله في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين \* واما اذا عقل اى ترقى الصبي عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شئ من آثار العقل \* فقد اصاب ضربا اى نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك \* لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لقاء الصبا وعدم بلوغ العقل فاية الاعتدال \* فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل

واما الصغير في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فقد سقط بعذر الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لانقلاب الايري انه اذا آمن في صغره لزمه احكام تثبت بناء على صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض

النسخ في انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان تسقط بهذا العذر الذي هو رأس الاذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب \* ولكن لا يسقط ما لا يحتمل السقوط \* قلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم \* نزهه عن التغير والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدموام الالهية لكن العبد بما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالصلوة المشروعة في الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة فاذا الاجابة واجبة على العبد بشرط الطاقة فيعذر بزوال الطاقة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته \* حتى اذا اداء الصبي كان فرضا لانفلا لانه ليس بمنوع الى فرض ونفل \* الا ترى ان الصبي اذا آمن في صغره لزمه احكام بنيت على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطرة عليه \* وهي احكام جعلت تبعا للايمان الفرض ففرغنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا \* وقوله الايمان الفرض تأكيدي لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بمنوع الى فرض ونفل كقلنا \* وكذلك اي وكما نلزمه هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه نفلا اجزا عن الايمان الفرض لان النفل ادنى حالا من الفرض لفوات وصف الفرضية عنه فلا يجزى عن الفرض كالموصلي صبي في اول الوقت ثم يبلغ في آخره لا ينوب المؤدى عن الفرض \* ولا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نفل وينوب عن الوضوء الفرض في الوقت لان الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنفل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه رأس الطامات واصل العبادات فلا يمكن ان يتأدى الفرض منه بغيره كذا في بعض الفوائد قوله (ووضع) اي اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه \* ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار فصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع \* وكذا اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ويرخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمأنينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الاكره يجوز ان يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا كذا قيل \* وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد فيذبحى ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال \* وسياق كلام الشيخ هو قوله ووجهه الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة بدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان اجابه عليه لا يخاو عن عهدة اي تبعة وهي لزوم عذاب الآخرة على تقدير الترك كما في حق البالغ \* وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وضع عنه التكليف والزمام الاداء ان الزمام اداء الايمان بالنظر في الآيات ووصف الله تعالى كاهو باسمائه وصفاته ساقط عنه وهو ما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغناء وكذا اذا وصف باللسان مرة لا يلزمه بعد يصح القول بالسقوط عن الصبي

وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزمام الاداء ووجه الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لعهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق يناق الاهلية الارث وكذلك الكفر لانه يناق اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او عدم اهليته لا يعد جزاء والعهدة نومان خالصة لانلزم الصبي بحال ومشروبة يتوقف لزومها على رأى الولي ولما كان الصبي عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار



قوله (وجلة الامر) اى الامر الكلى فى باب الصفر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي  
العهد اى يسقط عنه عهد ما يحتمل العفو \* والمراد بالعهد ههنا لزوم ما يوجب التبعة  
والمواخذة \* ويصح منه وله اى من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله  
\* ما للعهد اى لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض \* لان  
الصبا من اسباب المرجحة طبعاً فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار \* وشرا ما قوله  
عليه السلام \* من ابرح صغیرنا ولم يوقر کبرنا فليس منا \* فجعل سبباً للعفو عن كل عهد  
يحتمل العفو اى جعل الصبا سبباً لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه  
\* واحتترز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب  
لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمنع في حق البالغ بعذر  
\* ولذلك اى ولكون الصبا سبباً للعفو عن كل عهد تحتمل العفو لا يحرم الصبي الميراث  
بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمداً او خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل  
السقوط بالعفو وبعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات ختف انفه  
\* ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى  
الجنابة في فعله بخلاف الذبقة فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه اذ الصبا لا يبنى  
عصمة المحل \* ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه  
بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعايد بالله او استرق لا يستحق الارث عن قريبه  
لان الرق ينافى اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافى  
الملك لما سنبينه \* ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبى عن الاجنبى حقيقة لان  
الرقيق للمالك يكتن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل \* ولانه الحق بالاموال  
والمال ليس باهل للارث \* وكذلك الكفر اى وكالرق الكفر فى انه ينافى الارث لان الكفر  
ينافى اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل \* ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً \*  
والارث مبنى على الولاية الاترى الى قوله جز وجل اخباراً عن ذكره عليه السلام \* ذهب  
لى من لدنك وليايرثنى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية كذا ذكر الشيخ رحمه الله  
فى شرح التقويم \* وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما فى الكفر \*  
او عدم اهليته اى اهلية المستحق كما فى الرق لا بعد جزاء اى عقوبة فلا يمنع بسبب الصبا \*  
الاترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتق لعدم ملك الرقبة لا بعد ذلك عقوبة  
فكذلك هذا \* ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر فى عامة  
الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقربة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت  
الولاية من شروط الاهلية كالحرية \* الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره  
عن اهلية الارث مطلقاً فانه يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق  
فانه لا يرث من احد اصلاً فلم يكن اهلاً للميراث بوجه جعل الكفر مزبلاً لسبب والرق

.زيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال باليتيم مع الولاية سببا في انقضاء الولاية بذات السببية  
 قوله (واما العتة بعد البلوغ) فكذا العتة آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلطا  
 الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان  
 الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة آخر احوال الصبا في وجود اصل  
 العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر في الاحكام الحق العتة  
 باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها  
 الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وعتاق  
 عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي \* لكنه اي العتة \* يمنع العهدة اي  
 ما يوجب الزام شئ \* وضرة كالصبا فلا يطلب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بقدر الثمن  
 وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأته نفسه ولا  
 اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يبعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل  
 ذلك من العهدة والمضار \* وما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب  
 ضمان ما يستهلك المعتوه والصبي من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما \*  
 فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بههدة اي ليس من العهدة المنفية  
 عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتل العقو في الشرع وضمن المتلف لا تحتل العقو شرعا  
 لانه حق العبد \* ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب  
 الاستعمال وهو المراد بها هنا وضمن المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة \*  
 لكنه اي الضمان شرع جبر الماستهلك من محل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك  
 صيبا معذورا \* او معتوها اي بالغها معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه  
 لتعلق بقاءه وقوام مصالحه به وبالصبا والعتة لا يزول حاجته اليه عنه فبقي معصوما فيجب  
 الضمان على المستهلك ولا يمنع بمذمور الصبا والعتة \* بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق  
 الابتلاء \* وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة \* وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها  
 لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا  
 لتلك الحقوق في حقهما قوله (ويوضع عنه) اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي  
 فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كافي حق الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين  
 وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العتة حكم الصبا الا في حق العبادات  
 فانما لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبالانه وقت  
 سقوط الخطاب \* وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان  
 العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا  
 بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذا المعتوه لا يقف على عواقب الامور  
 كصبي ظهر فيه قليل عقل \* وتحقيقه ان نقصان العقل لما آثر في سقوط الخطاب عن

واما العتة بعد البلوغ  
 فنقل الصبي مع العقل  
 في كل الاحكام حتى  
 انه لا يمنع صحة القول  
 والفعل لكنه يمنع  
 العهدة واما ضمان ما  
 يستهلك من المال  
 فليس بههدة لكنه  
 شرع جبرا وكونه  
 صيبا معذورا او  
 معتوها لا ينافي عصمة  
 المحل ويوضع الخطاب  
 عنه كما وضع عن  
 الصبي ويولى عليه  
 ولا يلى على غيره وانما  
 يفسرق الجنون  
 والصغر في ان هذا  
 المعارض غير محدود  
 فقبل اذا سلمت امرأته  
 عرض على ابيه  
 الاسلام او امه ولا  
 يؤخر والصبي محدود  
 فوجب تأخيره

الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنوناً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احوال الصبا تحقيقاً للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احوال الصبا تحقيقاً للفضل وهو نفي الخرج عنه نظراً ومرجة عليه \* ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرجة لانه دليل العجز \* ولا يلى هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره \* ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون وبين اخر احواله والعتة ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لافرق بين الجنون والصغر والمراد به اول احوال الصبا الذي لا عقل فيه للصبي الا في ان هذا العارض اي الجنون غير محدود واذ ليس لزواله وقت معين ينظر له \* فقيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطالا لحق المرأة والصغر محدود فوجب تأخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية اسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركها عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تقويته وليس في ترك الفرقة الا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في او انه معهود على ذلك اجري الله العادة فكان اسأخير اولي \* فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والافرق بينهما \* وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فاهو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه \* ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله ( واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني ) في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود العقل كاسلام الصبي العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر التقوميم \* بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح ادم العقل لم يقد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان \* فان قيل قد وضع محمد رحمه الله العرض على ولي المعتوه في الجامع فقال معتوه نصراني زوجته ابوه النصراني امرأة نصرانية فاسلمت المرأة يعرض على ابيه الاسلام الى اخره \* قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئلة ونظائرهما يدل عليه \* وقد يطلق المعتوه على المجنون لان عتته يشابه الجنون \* وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازاً عن المجنون فان الصبي العاقل والمجنون

واما الصبي العاقل  
والمعتوه العاقل لا  
يفترقان

وان استويا في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي على نفسه دون  
 وليه وفي المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه  
 والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه  
 وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب  
 على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب  
 على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل (قوله واما النسيان فكذا) قيل النسيان معنى يعترى  
 الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى  
 ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاغناء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلم  
 ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا باقية واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النسيان والمغنى  
 عليه فانهما خرجا بالنوم والاغناء من ان يكونا عالين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغناء  
 \* وبقوله لا باقية عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرا لامور  
 كثيرة ولكنه باقية وقيل هو آفة تعترض للمختلة مازة من انطباع ما يرد من الذكر فيها  
 \* وقيل هو امر يدهى لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع  
 والعطش \* ثم انه لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي العقل ولا حكم الفعل ولا القول كذا في مختصر  
 النجوم \* ولكنه يحتل ان يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد الى  
 فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون زيد فصار في حكم  
 العجز فلا جرم يمكن ان يجعل عذرا في بعض حقوق الله عز وجل \* قال ابو اليسر النسيان  
 سبب للعجز لان الناسي يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق  
 كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية ويجاب  
 الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليشنع الوجوب به اذا الانسان لا ينسى عبادات  
 متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار في حكم النوم ولهذا قرن النبي صلى الله عليه وسلم  
 بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث \* وفي حقوق  
 العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو ائلفت مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق  
 العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا ابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليطهر  
 طاعته له بل حقه في نفسه وانها محترمة فيستحق حقوقا تعلق بها قوامها كرامة من الله تعالى  
 وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع وجوبها \* وحقوق الله تعالى ابتلاء لانه جل جلاله  
 غنى عن العالمين وله ان يتلى عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناء  
 عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى \* ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله غنى عن العالمين \* قوله  
 (لكن النسيان) استدرك من قوله وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا يعنى انه لا يجعل عذرا في حقوق  
 العباد بوجه \* لكنه اذا كان غالبا يصلح عذرا في حقوق الله تعالى \* وقوله يلزم الطاعة صفة  
 لغالبا \* وقوله جعل من اسباب العفو خير لكن اى اذا كان النسيان غالبا في عبادة بحيث يلزمها

واما النسيان فلا  
 ينافي الوجوب في  
 حق الله تعالى ولكنه  
 يحتل ان يجعل عذرا  
 ولكن حقوق العباد  
 محترمة لحقهم وحاجتهم  
 لا ابتلاء وحقوق الله  
 تعالى ابتلاء لكن  
 النسيان اذا كان غالبا  
 يلزم الطاعة اما  
 بطريق الدعوة مثل  
 النسيان في الصوم  
 واما باعتبار حال  
 البشرية مثل التسمية في  
 الذبيحة جعل من  
 اسباب العفو في حق  
 الله تعالى لانه من جهة  
 صاحب الحق  
 اعترض فجعل سببا  
 للعفو في حقه بخلاف  
 حقوق العباد لان  
 النسيان ليس بعذر  
 من جهتهم والنسيان  
 ضربان ضرب اصلي  
 وضرب يقع فيه المرأ  
 بالتقصير وهذا يصلح  
 للعتاب

واراد باللازم ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اى دعوة الطبع الى ما يوجب  
النسيان مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم  
اوجب ذلك النسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لفعلها عن غيره عادة  
واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اى مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب  
خوفا وهيبه لنفور الطبع عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس  
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غلبة  
النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة بدليل ان سلام الناسى في صلوة  
غالب وليس بهذين الطريقين جعل اى النسيان الموصوف من اسباب العفو في حق الله تعالى  
فجعل كان المفترم يوجد في الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت في كل الذبيحة وانما جعلت  
التسمية على الذبيحة من حقوق الله عز وجل لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها  
الحرمة وهما من حقوق الله عز وجل لانه من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله  
تعالى وانقطاع اختيار العبد منه بالكلية ثم قسم النسيان ليميز بين ما يصلح عذرا او ما يصلح فقال  
والنسيان ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شئ من اسباب  
التذكرو هذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرأفيه بالتقصير بان لم يباشر  
سبب التذكرو مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اى لا يصلح عذرا بالتقصير ولعدم غلبة  
وجوده \* قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن غفلة فاما اذا كان  
عن غفلة فلا يكون عذرا كما في حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكره  
بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن  
بعدهما حفظه مع قدرته على التذكرو بالتكرار \* ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في مسافر نسي  
الماء في رحله وتيمم وصلى انه يعيد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء  
عادة بمنزلة قرينة عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله ( والنسيان  
في غير الصوم) والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه  
ناسيا لاحرامه واعتكافه \* ومثل تكلم المصلي في صلوته في اى ركن كان ناسيا لصلوته \*  
ومثل تسليمه في غير القعدة ناسيا \* او تسليمه على الغير في اى حال كان حتى فسد الحج  
والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان  
المنصوص عليه في غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود هيئة مذكرة  
لهؤلاء تمنعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه  
بالمنصوص عليه \* حتى ان سلام الناسى لما كان غالبا بان سلم في القعدة الاولى ظان انها القعدة  
الاخيرة \* عد عذرا حتى لا تفسد صلوته به لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره  
انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فلذلك يجعل عذرا قوله (واما النوم) فكذا  
النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن

والنسيان في غير  
الصوم لم يجعل عذرا  
وكذلك في غير الذبيحة  
لانه ليس مثل  
المنصوص عليه في  
غلبة الوجود فبطلت  
التعدية حتى ان سلام  
الناسى لما كان غالبا  
عد عذرا

العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه \* فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وهو معنى قوله فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اي يعجز عن الادراك الحسية بعدم قدرته على استعمال الحواس \* والاحوال ايضا فعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالنوم عن تحصيل القدرة التي يحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الالات السليمة لانه لا اختيار له في تلك الحالة \* وفي عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله فيعجز عن كذا ليس بتحديد النوم اذا لاغى ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم \* فلو جب تأخير الخطاب للاداء اللام متعلقة بالخطاب يعني حكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه \* وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويتكرر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة \* واذا كان اي النوم \* كذلك اي كما بينا انه غير ممتد وغير مستلزم للحرج \* لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية لاهلية وجود العبادات بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل بهما \* قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا \* ثم اوضح الشيخ ما ذكره ايراد قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فان قوله فليصلها اذا ذكره دليل على ان الوجوب ثابت في حق النائم والناسي \* قال الامام البرغري في هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تأخر وجوب ادائها بعذر النوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلوة ولو لم تكن واجبة حالة النوم لما كان نائما عن الصلوة قوله ( وينا في الاختيار اصلا ) لان الاختيار بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز فلذلك بطلت عبارات النائم فيما يبنى على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر \* فان قيل لا يشترط الاختيار في الطلاق والعتاق بدليل وقوعهما في حالة الخطأ والاكره والهزل وقد قال عليه السلام ثلث جدهن جدوهن جدوهن جد الحديث فينبغي ان يقع في حالة النوم ايضا \* قلنا لا بد فيهما من الاختيار لان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط فيهما الرضاء بالحكم وفي الهزل والخطأ والاكره اصل الاختيار موجود وان عدم الرضاء فيها بالحكم فلا تمنع وقوعهما فاما النوم فيعدم اصل الاختيار واليه اشارة بقوله اصلا فيمنع صيرورة العبارة كلاما قوله ( والمصلى اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرائته ) وقيل انها تعند من الفرض لصدورها لاعتبار \* واما القعدة الاخيرة فلانص فيها عن محمد \* وقيل انها تعند من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلا يعمه النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم \* وذكر في النية اذا نام في القعدة كلها ثم انبه فعليه ان يعقد قدر

فاما النوم فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال فلو جب تأخر الخطاب للاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك فلا يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينا في الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام وغير ذلك والمصلى اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرائته

الشاهد أن لم يفعل فسدت صلواته \* وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان  
 الشرع جعل النائم كالمسقط في حق الصلوة كذا في الذخيرة \* واذ انكلم النائم في صلواته لم  
 تفسد صلواته لانه ليس بكلام لصدوره بمن لا يميزه وهو مختار المصنف \* وذكر في المعنى  
 وتناوى قاضي خان والخلاصة ان المصلي اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلواته من غير  
 ذكر خلاف \* وفي النوازل اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلواته هو المختار واذ فقهه  
 النائم في صلواته لارواية في هذه المسئلة عن محمد ابيضا فقال الحاكم ابو محمد الكفيني تفسد صلواته  
 ويكون حدثا لانه قديت بالنص ان الفقهية في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد  
 وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتمل يجب الغسل كالمسقط  
 بشهوة في اليقظة وتفسد صلواته لان النائم في الصلوة كالمسقط وبهذا اخذ جماعة المتأخرين  
 احتياطا كذا في المعنى \* وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة زحهما الله اثما تكون حدثا ولا  
 تفسد صلواته حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلواته بعد الانبعاث لان فساد الصلوة بالفقهية  
 باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار  
 فلا يمنع بالنوم وكان الفقهية في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة \*  
 وقبل تفسد صلواته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد  
 الصلوة باعتبار معنى الكلام في الفقهية والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كقولنا واما  
 كونها حدثا فباعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم الا ترى ان فقهية الصبي في الصلوة لا يكون  
 حدثا لزوال معنى الجنابة عن نعله \* ومختار المصنف رحمه الله انه اي فعل الفقهية من النائم  
 لا يكون حدثا ولا يفسد الصلوة لما ذكر في الكتاب قوله ( واما الاغناء ) فكذا \* الاغناء فتور  
 يزيل القوى ويعجزه ذوال عقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين  
 رحمه الله \* وقال غيره هو افة توجب انحلال القوة الحيوانية بغتة \* وانه لا يخل بالاهلية  
 كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه كمن عجز عن  
 استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كإبولى على الصبي  
 والمجنون وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل يعصم عنه  
 كما عصم عن الجنون قال الله تعالى \* ما انت بنعمة ربك بمجنون \* وهو اي الاغناء اشد من النوم  
 يعني في كونه عارضا وفي فوت الاختيار والقوة \* لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا  
 يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يحتل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه  
 باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل في القوة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها  
 ويمكن ازالته بالتنبيه \* وهذا اي الاغناء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة  
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية \* وهو بنا في القوة اصلا لما قلنا انه مرض مزيل للقوى  
 ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها وهذا يزول

واذا تكلم النائم في  
 صلواته لم تفسد  
 صلواته واذ فقهه  
 النائم في صلواته فقد  
 قيل تفسد صلواته  
 ويكون حدثا وقبل  
 تفسد صلواته  
 ولا يكون حدثا  
 وقبل يكون حدثا  
 ولا تفسد صلواته  
 والصحيح انه لا يكون  
 حدثا لان الفقهية  
 جعلت حدثا لقبها  
 في موضع المناجات  
 وسقط ذلك بالنوم  
 ولا يفسد ايضا لان  
 النوم يبطل حكم  
 الكلام

واما الاغماء فانه ضرب مرض وفوت قوة حتى كان النبي ﴿ ٢٨٠ ﴾ صلى الله عليه وسلم غير معصوم عنه والاعغاء في

بالتنبية \* الاترى توضيح لكونه اشد من النوم يعنى ظهر اثر شدته في الحكم حيث صار الاعغاء حدثا في كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما اورا كما وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا \* ثم ذكر فرقا آخرين الاعغاء والنوم فقال والنوم لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلماذا كان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرطاف \* وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع والساجد والقائم في الصلوة ليس يحدث \* وبعدم اتعمد لان المصلي اذا نام مضطجعا متممدا انتقض وضوئه وبطلت صلواته بلا خلاف \* فاما اذا نكس في الصلوة من غير تمم قال فانما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم يفسد صلواته لانه حدث سماوى فله ان يتوضأ ويبنى وقال بعضهم لا تفسد صلواته ولا ينتقض طهارته كالونام في السجود كذا في فتاوى قاضى خان \* ثم بين وجهين في الاعغاء كل واحد منهما يمنع البناء فقال والاعغاء من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ماورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء \* وهو اى الاعغاء فوق الحدث في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال محل للعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد فلم يلحق الاعغاء بالحدث لهذين الوجهين كما لو تلحق الجنازة به \* ومنع البناء على كل حال مضطجعا كان الغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاعغاء او كثيرا \* ويختلفان اى النوم والاعغاء فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الخبر فيصلح الاعغاء عذرا مسقطا في البعض ولا يصلح النوم عذرا مسقطا بحال \* لان الاعغاء مرض ينافى القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال للعجز \* وقد يحتمل الامتداد يعنى في حق بعض الواجبات \* على وجه توجب الحرج اى يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار \* فيسقط به اى بالحرج او بالامتداد اداء الواجب عنه اصلا يعنى يسقط عنه حقيقة الاداء للعجز وخلفه وهو القضاء للحرج \* واذا بطل الاداء اى سقط وجوب الاداء اصلا \* بطل الوجوب اى نفس الوجوب \* لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلا يسقط لم تبق الوجوب لعدم الفائدة \* وهذا اى سقوط الاداء بالاعغاء عند امتداده استحسان \* وكان القياس ان لا يسقط بالاعغاء شئ \* وان طال كاذه الى بشر بن غياث المرسي لانه مرض لا يؤثر في العقل ولكنه يوجب خلا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم \* والفرق ما ذكرنا ان الاعغاء قديقصر وقديطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء \* وامتداد الاعغاء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عندنا في حنيفة و ابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد رحمهم الله على ما فسره

فوت الاختيار وفي فوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة العبادات وهو اسند منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافى القوة اصلا الا يرى ان التام اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لاجل حال والاعغاء بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة وكان النوم المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاعغاء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق الحدث فلم يكن يلحق به ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا لان الاعغاء مرض ينافى القدرة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الاداء واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما قلنا وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به شئ من الواجبات مثل النوم امتداده في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة على ما فسره ( في )



في الجنون \* وقال الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء \* وفرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء \* ولكننا استحسنا لحديث علي رضي الله عنه فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن \* وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات \* وعبدالله بن عمر رضي الله عنهما اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فمر فان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط \* وذكر في بعض المواضع ان القضاء يجب على المغمى عليه بالا اجاع اذا لم يزد الاغماء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا فيحمل على ان له فيه قوانين وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه وقتنا ان الاغماء عذر في تأخير الصوم الى زواله لافي اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالخرج ولاتزول الاهلية به لما بينا ولا يتحقق الحرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره \* وفي ذلك اي في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كما بينا \* فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اي لم يوجب امتداده في الصوم حرجا قوله (اما الرق) فكذا \* الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب \* وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكيمى يتهاى الشخص به لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما تملك الصيد وسائر المباحات \* واحترز بالحكمى عن الحسى فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خلا في سلامة البنية ظاهر او باطنا لكنه وان قوى ما جزعما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها \* ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحمتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاهم نابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة اليه حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا فاما فيما بينهم فلمهم حكم الاحرار بناء على دياتهم فيما بينهم بالحرمة فيثبت هذه الاحكام في حقهم \* شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا انفسهم ملحقه بالجمادات حيث لم يتفهموا بعبولهم وسمهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبده والحقهم بالبهائم في التملك والابتدال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء \* ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى

وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا واما الرق فانه عجز حكيمى شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به بصير المرء عرضة للتملك والابتدال

الجزء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالحراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم ارض الحراج لزم عليه الحراج \* والعرضة المعرض للامر اى الذى نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اى منصوبه بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى \* ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم \* اى معرضا لها فتبدلوه بكثرة الخلف به \* والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للهلك والابتذال اى الامتهان قوله ( وهو وصف لا يحتمل التجزى ) اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء لبسوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب فى المهموزات فصارت تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا مضموما ما قبلها فقالوا التجزى ومثله التوضؤ والتوضى اى الرق لا يحتمل التجزى ثبوتا وزوالا \* وقال محمد بن سلمة البلخى من مشايخنا انه يحتمل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب فى ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه \* والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبنى على السبب كذا فى المبسوط \* ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى \* ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاعا دون النصف \* والحاصل ان المحل لا يتجزى فى قبول هذا الوصف كما لا يتجزى فى اتصافه بالعلم والجهل وكان المرأة لا يتجزى فى اتصافها بالحل والحرمه \* ثم استدلل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا ذكرها فى آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا \* انه يجعل عبدا فى شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا فى النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر واحد فى الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها \* وفى جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة قوله ( وكذلك ) اى ومثل الرق العتق الذى هو ضد الرق فى انه لا يقبل التجزى لان العتق فى الشرع عبارة عن قوة حكيمه يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضى الامام فى الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى البعض الشايع دون البعض \* وفى قوله هو ضده اشارة الى دليل عدم تجزئه فان الرق للمم يكن تجزى يلزم منه ان لا يكون العتق تجزى بالان هذا المحل لا يخلو عن احد هذين الضدين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزى الرق عدم تجزى العتق ضرورة \* وهذا باتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا اى لا يثبت له حرية فى البعض ولا فى الكل عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان مذهبه ان الاعتاق يتجزى بل هو رقيق فى شهادته وسائر احكامه كما كان \* وانما هو مكتوب جواب ما يقال ان معتق البعض لما كان مثل العبد فى الاحكام فمأقادة الاعتاق فقال ان معتق البعض

وهو وصف  
لا يحتمل التجزى  
فقد قال فى الجامع  
فى مجهول النسب  
اذا اقران نصفه  
عبدا فلان انه يجعل  
عبدا فى شهادته  
وفى جميع احكامه

مكاتب اي صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وان العبد  
احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه كزال عن المكاتب  
ملك اليد للمولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب  
عقد يحمّل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لالي احد وذلك لا يحمّل  
الفسخ \* فابو حنيفة رحمه الله في معتق البعض اعتبر جانب الشريك فالملك لما بقي عنده في  
نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت لثبت في الكل لعدم تجزئه فتوقف في الحكم  
بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق \* وابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق  
اليه ثبت في الكل لعدم تجزئه كافي الطلاق \* ثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان  
التجزى باتفاق بين اصحابنا وعند الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك  
وان صدر من معسر فانه يحمّل التجزى \* وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه  
من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقي الباقي رقيقا كما كان يساع ويوهب لماروي عن  
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصه في عبد ضمن لشريكه ان كان موسرا  
والاعتق ماعتق ورق مارق \* ولان الاعتاق وجد في النصف فثبت موجه في القدر  
الذي اضيف اليه ولا استحالة في اتصاف البعض منه بالحرية والبعض بالرق لان هذه  
اوصاف شرعية تذكر فكما قال ابو حنيفة رحمه الله في الملك انه زال عن البعض وبقي في  
البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك اقول في حق العتق النصف  
الذي زال الملك عنه حر والنصف الاخر رقيق الا ان لهذا الوصف اثارا منها ما يمكن  
اظهار الاثر في البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية فثبتنا ما يمكن  
وتوقفنا فيما تعذر الى حين تمام العتق \* والجواب ما بيننا ان الجمع بين الرق والحرية في  
شخص واحد مستحيل لانهما وصفان متضادان لا يتجزيان كما لا يمكن الجمع بين الحل والحرمة  
في شخص واحد \* وما ذكر من الحديث معارض بما سنذكره فلا يصح التمسك به \*  
او ما دل بان المراد من قوله عتق ماعتق يعتق سماه عتيقا باعتبار المال ومن قوله رق  
مارق حقيقة لانه رقيق ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل يبقى على حاله رقيقا ام يخرج  
الى العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الخبر كذا في الطريقة البرغرية \* ثم ان اصحابنا كما  
اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف  
الحاجز للغير عنه قابل للتجزى ثبوتا وزوالا بل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده  
من اثنين يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده  
يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وبزول عن النصف المبيع لا غير \* واذا عرفت  
احكام الرق والعتق والملك في التجزى فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو  
يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد

وكذلك العتق الذي  
هو ضده حتى  
ان معتق البعض  
لا يكون حرا اصلا  
عند ابي حنيفة  
رحمهما الله في شهادته  
وسائر احكامه وانما  
هو مكاتب وقال  
ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله الاعتاق  
انفعاله العتق فلا  
تصور دونه واذالم  
يكن الانفعال متجزيا  
لم يكن الفعل متجزيا  
كالطلاق والطلاق

الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصه في عبد عتق كله ليس الله فيه شريك \* ولان الاعناق انفعاله العتق اى لازمه الذى يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعناق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذالم يكن الالفعل هنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعناق متجز ضرورة كالتطبيق والطلاق فان الطلاق الذى هو انفعال التطبيق لم يكن متجزيا لم يكن التطبيق الذى هو الفعل متجزيا \* ولا وجه للقول بتوقف الاعناق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعى ثبوت العتق في الكل \* ولا معنى لقول من قال ان الاعناق تصرف في المالية دون اثبات العتق لان الحيوان ثبت دينافي الذمة في باب الاعناق وان اعناق ما ليس بما يصح كالجنين وكام الولد على اصل ابى حنيفة رحمه الله ولو كان الاعناق تصرفا في المالية لما ثبت الحيوان دينافي الذمة فيه لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال \* يوضحه ان الاستيلاء والذى هو حق العتق لا يتجزى حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد له فحقيقة العتق بعدم التجزى اولى \* وكذلك اعناق ام الولد لا يتجزى حتى لو ادعى الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر في الحال فكذا اعناق الفنة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعناق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولان يقيه في ملكه بل يصير كالمتكاتب على ما بينا لقوله عليه السلام من اعتق شقصه في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا يبقى العبد في نصيبه غير مشقوق عليه اى يؤخدمه على المهلة والرق \* ولما روى سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصه في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى سيصير عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان يانا انه لا يستدام فيه الرق \* ولان الاعناق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعى ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاؤه حقه كجزاؤنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له \* واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعناق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجز كالنوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اعتاقا بواسطة ازالة المالية عن معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون

وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعناق ازالة الملك متجزى تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق

فعل المزيل ملاقي الرق \* كالمقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم يقضى البنية  
 تزهد الروح فيكون فعله قتلا \* وكشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون  
 الوساطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازاله الملك متجزا تعلق به اى بهذه الازالة على تأويل  
 الاسقاط حكم لا يتجزى \* وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق  
 متعلق بالاعتاق بواسطة اى لان معنى ثبوت العتق الذى هو القوة الشرعية الاسقوط الرق  
 الذى هو الضعف الشرعى لان زوال الضعف يوجب قوة بحسبه لا بحاله وسقوط  
 الرق حكم لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق فى الاصل لما كان بطريق العقوبة  
 كان ينبغي ان لا يبقى الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان ثبتت الحرية بالمعنى الا  
 صلى وهو ان آدمى مكرم محترم الا انه يتمتع بثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان بقاء  
 الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق حق المولى فادام حق المولى قائما فى المحل  
 بقى الرق وينبغى العتق واذا زال الملك والمالية بالكلية اتقى الرق وحدث العتق ثبت ان  
 سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية \* وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق  
 تساع فى العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فيعتبر به عنده  
 ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيجوز  
 ان يعبر بالحركة عن زوال السكون \* ومثله تفسير الموت بزوال الحياة فانه تفسير بلازمه  
 او هو امر وجودى يلزم منه زوال الحياة عندها هل السنة \* وصار ذلك اى اسقاط الملك  
 الذى هو متميز وتعلق العتق الذى هو غير متميز به \* كأعداد اعضاء الوضوء فى حكم الغسل  
 فانها متميزة فيه وتعلق بها اى بغسلها باحة الصلوة التى هى غير متميزة حتى كان غاسل  
 بعض الاعضاء منطهرا ومزىلا للحدث عن ذلك البعض ويتوقف اباحة الصلوة على غسل  
 الباقي \* وكذلك اى كأعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متميزة وتعلق بها  
 الحرمة الغليظة التى هى غير متميزة حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت  
 الحرمة على كمال العدد فكذا ههنا \* الا ان العبد استحق بازاله الملك حق العتق لان الازالة  
 لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاء ولما استحق  
 العتق للمحال ولم يحتل القرض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبين حر وعبد  
 ولان فى الكتابة تأخر حق العبد فى العتق وفى القول يعتق الكل بطلان ملك الذى لم يعتق  
 فكان التأخير اولى كذا فى الاسرار \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال قد ذكرتم فى مسألة  
 استعارة الفاظ العتق للطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذى هو القوة وذلك موجب التصرف  
 شرعا وقلتم ايضا فى مسألة الشهادة على اعتاق المولى عبده انها لا تقبل بدون دعوى العبد  
 لان الاعتاق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازاله الملك لا اثبات العتق وهو  
 تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق فكان  
 العتق مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حدوده واعمل العلة فيعطى انصرفه حكم العلة كما

لانه عبارة عن سقوط  
 الرق وسقوط الرق  
 حكم لسقوط كل  
 الملك فاذا سقط  
 بعضه ففاد وجده شطير  
 علة العتق وصار  
 ذلك كأعداد الوضوء  
 انها متميزة تعلق بها  
 اباحة الصلوة وهو  
 غير متميزة كذلك  
 اعداد الطلاق للتحريم

لوقطع الخيل حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه اعلم العلة وهي النقل بازالة المسكة ومتى ثبت انه تصرف في المالبه بالاسقاط لاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت الاستعارة لابد من ان ينظر الى المعنى الذى قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذى ينبي عن القوة لان الاتصال بين اللفظين انما يكون فى المعنى الخاص الذى هو مقصود التصرف دون الطريق الذى ليس بمقصود وفى مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن فى طريق الوصول الى المقصود فتزاعى معنى ازالة الملك والمالبه فنقول هو متصرف فى الملك وهو متميز ومادام شئ من المالبه قائماً فى المحل لا يثبت العتق كالتقديله يبقى معلقاً مادام شئ من المسكة قائماً \* وعلى هذا النمط يجرى تخرىج المسائل فى اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ما هو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار \* واما استدلالهم بان الحيوان لا يثبت ديناً فى الذمة فيه فليس بصحيح لانه انما لا يثبت ديناً فى الذمة فى عقد تملك المالبه للمال لئلا يؤدى الى الربواذ فيه ضرب جهالة فيحتمل استيفاء الزيادة واما فى عقد اسقاط المال فلا يؤدى اليه فيثبت \* وانما جاز اعتناق الجين لانه فى البطن مال على ما عرف فى الغصب \* وكذا ام الولد مال عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن لا قيمة لها فيصح اعتناقها لوجود المالبه ولا يجب الضمان باستهلاكه لعدم التقوم وقولهم الاستيلاء لا يجزى غير مسلم ايضا بدليل ان مدبرة بين اثنين لو استولدها احدهما صار نصيبه ام ولده ومصيب الآخر بقى على حاله وكذا كاتبان اثنين استولدها احدهما لا يصير نصيب الآخر ام ولده فاما القننة قائماً بصير كلاهما ولده لانه غير متميز ولكن لان السبب قد تحقق فى جميعها وهوثبت نسب الولد والنسب قد ثبت فى جميعها قلنا بالتقال ملك الشريك اليه بالقيمة ان كان يمكننا وذلك فى القننة دون المدبرة والمكاتبه فيقتصر حكمه فيها على نصيبه ويتعدى الى نصيب الشريك فى القننة \* وكذا اعتناق ام الولد متميز اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف الآخر يعتق لعدم الفائدة فى ابقاء الرق فان رق ام الولد للمالك لم يكن متقوماً عنده لم يمكن ايجاب المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندهما فلم يكن فى ابقاء الملك فائدة فيجعل عتق الباقي وفى القننة فى ابقاء الرق فائدة فيبقى للعبادة قوله (وهذا الرق) اى الذى نحن بصدده وكأنه احتراز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال \* يطل مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئاً من المال وان ملكه المولى \* لقيام المملوكية مالا يعنى مملوكيته من حيث المالبه لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبى عن القدرة والمملوكية تنبى عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة \* فان قيل يجوز ان يكون مملوكاً من حيث انه مال مالكا من حيث انه ادمى كقلنا فى مالكية غير المال \* قلنا الوكيل بمالكته من حيث انه ادمى يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك ميتدل للمال والمال ميتدل ولا يجوز ان يكون الميتدل ميتدلاً فى حاله واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة

وهذا الرق يبطل  
مالكية المال لقيام  
المملوكية مالا حتى  
لا يملك العبد المالك  
التسرى

داعية الى اثباتها كاسنيته كذا في بعض الشروح \* فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك  
 التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا \*  
 قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه يعاوترو بجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان نائباً  
 عن المولى متى باشره بامر مولاه لم يصرف مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى  
 لا يملك الشراء بمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيبق له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه  
 للم بصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص ببق مالك ذلك التصرف كذا  
 في ما ذون المبسوط \* واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا تثبت الاحكام المبنية على  
 الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يمكن  
 الاعتراف لانه من احكام الملك كالاتفاق \* وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسرى لان ملك  
 المتعة يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة كان اهلا بالطريق الاخر  
 لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء \* والجواب ما بيننا وبينه وهو ملك  
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى  
 في اثبات الاهلية انما تأثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد \* والسرية الامة التي بوانها  
 بيتا واعدتها للوطى فعلية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسررت كما يقال  
 نظمت وتظنيت \* وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه  
 حرية يدافيهوم ذلك جواز التسرى له فزال الوهم بذكره قوله ( وحتى لا يصح منهما  
 حجة الاسلام ) يعني لما يبطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لان  
 القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن  
 والمال والعبد لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لملك رقبته كانت  
 المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة الملك الصفات فكانت منافعه للمولى \* اما  
 استغنى عليه اي المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي  
 يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها  
 مبق على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا يوجب  
 عن الفرض \* بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جازما ادى عن الفرض لان ملك  
 المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع الأداء  
 الا ترى ان المكي الذي هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال الموجود وفي حق  
 الافاق لا يتقدر المال بصب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والعبد فعرنا ان الشرط هو  
 التمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء  
 وكان اداؤه حاصل بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلولاه واذن المولى  
 لا يخرج المنفعة عن ملكه فاما اداء بما هو ملك غيره فلا يتأدى به الفرض كما لو ادى  
 الكفارة بالمال لا يصح لانها يتأدى بتملك المال وهو للمولى لان نفسه \* وهذا بخلاف الجمعة

وحتى لا يصح منهما  
 حجة الاسلام لعدم  
 اصل القدرة وهي  
 البدنية لانها للمولى  
 لان ملك الذات  
 يوجب ملك الصفات  
 القائمة لكونها تبعا  
 الاما استغنى عليه في  
 سائر القرب البدنية  
 بخلاف الفقير لانه  
 مالك لما يحدث من  
 قدرة الفعل اذا حدثت  
 وهي الاستطاعة  
 الاصلية

اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر  
ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكه فجاز عن  
الفرض كذا في المبسوط \* وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما يقال ان القدرة  
على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة  
اداء قبل الوجوب كاداء العبد والصبي فيبغي ان لا يتأدى به الفرض ولا يقع عن حجة الاسلام  
فقال اشترط الزاد والراحلة لليسر يعنى اليسر الذى يتدفع به الحرج ويخرج به الواجب  
عن الامكان البعيد الى الامكان العادى لا اليسر الذى به يصير الواجب سمحا سهلا ينسا  
كيسر الزكوة فان ذلك لا يحصل الا باعوان وخدم ومراكب على ما مر بيانه وهى ليست  
بشروط \* فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء منه  
لوجود اصل القدرة \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار السبب هو البيت  
وهو موجود فتوجه الخطاب اذا جاء وقته على من هو اهل الخطاب بالحج والفقير  
منهم لانه ملك استطاعة الاداء لكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فتأخر الوجوب عنه  
الى ملك الزاد والراحلة تيسيره وحاله فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم  
قوله (والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة) لان الجهة مختلفة فان  
العبد لم يصير بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمنع مالكية له هذه الاشياء  
به وكان فى حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية \*  
والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة  
الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضاها وهو لا يملك الانتفاع بامه المولى وطئاعه  
الحاجة كما يملك الانتفاع بماله مولاة اكلا ولبسا عند الحاجة وايستله اهلية ملك المين  
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح \* وانما توقف  
نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفى اجباره بدون  
رضاء المولى اضار به لان المهر يتعلق برقية العبد اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به وماليتها  
حق المولى فلم يكن بدمه اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ  
النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد  
دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لاعند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت  
للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى \* ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح  
ولو كان مالكا لا يملك اجباره عليه \* لاننا نقول انما يملك اجباره تخصيصا للملكه عن الزنا  
الذى هو سبب الهلاك والنقصان لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد  
الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذى هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك  
لنكاح \* وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء ولا يقا له الا بقاها فثبت له ملك الدم  
والحياة كما يثبت مالكية النكاح \* ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه لانه لا ملك له فيه \*

فاما زاد والراحلة  
فليسر فلم يجب وصح  
الاداء والرق لا ينافى  
مالكية غير المال وهو  
النكاح والدم والحياة



وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لاعلى حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال \* وتقبل الحرية لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة قوله ( وينافى ) اى الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا \* واحترزه عن الكرامات الموضوعه له في الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى \* مثل الذمة فان الانسان بهايصير اهلا للإيجاب ولا استيجاب. ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة \* والحل فان استفرش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم حقوق اثم وسلامة كرامة بلاشبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي صلى الله عليه وسلم لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق \* والولاية فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى ولاشك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة \* حتى ان ذمته اى ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق \* فلم يحتمل الدين اى لم تقو على تحمّل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لمعنى لاحتملها الدين الاصححة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب فحينئذ تصرف مالية الرقبة اليه ولا تباغ الرقبة بالدين مابق الكسب بالا جاع اليه اشير في الاسرار \* الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة رحمه الله \* ولذلك اى ولان مالية الرقبة والكسب بضم كل واحد الى ذمة العبد لتحتمل الدين \* قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لاثمة فيه اى بسبب ظهر في حق المولى \* انه الضمير للشان \* يباع بسبب ذلك الدين رقبة العبد ليستوفى الدين من الثمن ان لم يختر المولى لهذا \* مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الاجنبي يجب الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف لانه دين ظاهر في حق المولى لثبوته حسا وعيانا \* ودين التجارة بان تصرف المأذون ورقيه دين يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا ان لم يكن كسب ولم يفده المولى فيباع في الدين \* وقال الشافعي رحمه الله لا يباع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا تباغ بدين التجارة كسائر كسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذنه في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها \* بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشغل رقبته قبل الاذن فكذا بعده \* ولان دين الاستهلاك

وينافى كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعه للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لاثمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان تقوم البضع انما يثبت بشبهة عقد عدمت في حق المولى

لم يجد محلا آخر سوى الرقبة يتعلق به فلولم يتعلق بها هدر املاك الناس فعلقناه بها اذ يجوز ان يكون الرقبة هالكة في جنابة ودين التجارة وجد محلا آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب في يده فلما كان الكسب حاصلًا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تعليقه به فلا حاجة الى التعليق برقبة \* وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوده باقرار المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا في تعلق الدين برقبة العبد الى ظهور التعلق في حق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك يتعلق برقبته بدون رضاه فاذا ظهر لا بد من استيفاء من موضعه وهو مالية الرقبة لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفرغ ذمته فكان التعلق بها اولي ( فان قيل ) لو كانت الرقبة محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق العريم متى وصل اليه من اى موضع وصل لم يصح مطالبته بالاستيفاء من موضع آخر لانه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه لم يكن للعريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة \* وفي البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتصرف ويربح ونظر للعريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يضح محل حقه فلماذا قدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية واذ لم يثبت اى الدين في حق المولى بان لم يظهر سببه في حقه تاخر الدين الى عتقه اى لا يطالب العبد به في الحال بل يؤخر الى ان يعتق ولم يتعلق هذا الدين برقبته اى بمالية رقبته ولا بكسبه لانها حق المولى وهو غير ظاهر في حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكذب المولى فانه لا يثبت في حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في حق العبد لانه غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق \* كرجل اخبر بحرية عبد في يدرجل وانكر ذواليد لم يظهر حكمه مالم يملكه الخبر وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان ثبوت حكمه بقدر كونه حجة \* ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذى اليد \* واحترز بقوله المحجور عن المأذون له فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى \* ومثل ان يتزوج العبد امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة البضع بشبهة العقد وهى العقد الفاسد الواقع بدون اذن المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يظهر ثبوته في حقه قوله ( وكذلك الحل ) اى وكما ضعف الرقبة بالرق انتقص الحل الذى يبنى عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا للنكاح \* فيتسع ذلك الحل بالحرية تزيادة فضيلتها على الرق كما اتسع بفضيلة النبوة في حق النبي صلى الله عليه وسلم فيتزوج الحرار بعوا يقصر بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد امرأتين حرتين كانتا او اميتين \* وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح

وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحرية ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق الى النصف حتى صح نكاح الامه اذا تقدم على الحرية ولا يصح اذا تاخر او قارن لتمذر التنصيف في المقارنة والعدة يتنصف لكن الواحدة لا تقبل انتصيف فيتكامل

وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود  
وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددًا في نفسه كالجلداد في الحدود و عدد الطلاق  
واقراء العدة \* وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق لانقصانها حتى  
انقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر لانقصان النعمة والحل نعمة فلذلك اثر الرق  
في نقصانها الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب  
\* وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنين \* وكذلك اى وكما  
يقصر حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء يقصر بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذى  
يبنى عليه عقد النكاح نعمة لاجانب النساء كما هو نعمة لاجانب الرجال لانه سبب للسكن  
والازدواج والمحبة وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل  
وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وهما تختصان بها فكان الحل نعمة لاحتها  
بالطريق الاولى الا ترى انه ثبت للاب ولابنة ولابنة تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما  
ينصف ذلك الحل برق الرجل ينصف برق المرأة ولا يمكن اظهار التنصيف لاجانبها  
بتنقيص العدد لان المرأة الواحدة لا تنحل الا لواحد فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال \*  
ثم نقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة ولكن  
الحالة الواحدة لا تتحمل التجزى فتغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة لاحالة التقدم  
على الحرة ومحرمه لاحالتي المقارنة والتأخر \* او نقول لاحقيقة ليس الاحالتان حالة الانضمام  
الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيجعل محللة لاحالة الانفراد محرمه لاحالة الانضمام الى الحرة  
\* والعدة ينصف لانها نعمة لاحق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق لا  
تنصيفها فكانت عدة الامة حيضتين \* والطلاق ينصف لما سبب من كان طلاقها اثنين وكان  
ينبغي ان يكون عدتها حيضة ونصفا وطلاقها طلقة ونصفا \* لكن الواحد لا يقبل التنصيف  
فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا قوله  
(لكن عدد الطلاق) استدراك من قوله ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين  
يعنى اثر الرق للرجل لا عدد الانكحة فكان ينبغي ان يؤثر لاعدد الطلاق كما قال الشافعي  
رحم الله لان ملك الطلاق مختص بالرجال كملك النكاح او هو مبنى على ملك النكاح لكن  
لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا \* وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى كانت المرأة  
حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان عبدا \* وان كانت المرأة امة لا يملك الزوج  
عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي  
رحم الله عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رقب الرجل وحرية وهو مذهب عثمان وزيد وطائفة  
رضي الله عنهم \* وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول ينقص برق اليمما كان \* احيح الشافعي  
رحم الله بقوله عليه السلام \* الطلاق بالرجال والعدة بالنساء \* وبان الرجل هو المالك للطلاق

لكن عدد الطلاق لما  
كان عبارة عن اتساع  
الملوكة اعتبر بالنساء  
وعدد الا نكحة لما  
كان عبارة عن اتساع  
المالكية اعتبر فيه رقب  
الرجال وحرية  
فكان الطلاق بالنساء

كما انه هو المالك للنكاح فوجب ان يعتبر حالة فيه دون حالها لان المرأة مملوكة لا للنكاح والطلاق  
ونقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة للمملوكة لانقصانا فيها \* الا ترى ان رقي المرأة  
قبح عليه بابا من المملوكة كان مسدودا قبله فلما قبل الرق كانت تملك وتوطأ بملك النكاح لا غير  
وبعد الاسترقاق تملك وتوطأ بملك اليمين والنكاح جميعا واذا كان كذلك يستحيل ان يسد عليها  
ما كان مفتوحا قبله بخلاف رقي الرجل فانه يسد عليه بابا من الملك كان مفتوحا عليه فانه قبل  
الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين والنكاح وبعد الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع بملك اليمين  
فلما ظهر لرقه اثر لانقيص مالكته النكاح وام يظهر لرقها اثر في تقيص المملوكة يعتبر رقه  
في تنصيف عدد الطلاق ومالكته دون رقتها \* ولنا ان ملك التصرف مع كمال حال  
التصرف يزداد بزيادة محل التصرف وينقص بانقصه فان من ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا  
واحدا ومن ملك عبيدين ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات وهنما محل التصرف حل  
المحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة محللا للنكاح فتي كان حلها يزيد  
كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس وهو معنى قوله وعدد الطلاق  
عبارة عن اتساع المملوكة وحل الامة على النصف من حل الحره كما ان حل العبد على النصف  
من حل الحر واذا كان حلها على النصف فات نصف ما يفوت به حل الحره وهو تغطية  
ونصف الا ان الطلاق الواحد لا ينجز أمكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين \* ولان  
المرأة لما صارت محل النكاح بالحل الذي ذكرنا كان النكاح في حق الامة انقص منه في حق  
الحره والطلاق من حقوق النكاح مستفاد به فينقص بنقصان النكاح كما ينقص سائر حقوقه من  
العدة والقسم ومدة الايلاء \* هذا الكلام في الحر اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج  
حره فقول الرق اثر في حله فرده من الاربع الى اثنين فوجب ان يبقى في هذا النصف  
كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المشطرة باعذار واسباب ان يبقى الشرط على ما كان قبله \*  
يوضحه ان الحر يملك ثلثي عشرة تغطية يوقعها على اربعة نسوة فينبغي ان يملك العبد ست  
تغطيات يوقعها على امرأتين ليحقق التنصيف فلو قلنا بان الباقي ينصف في حق العبد مرمرة  
اخرى لبقى الربع وتأثير الرق في التنصيف لافي التربع \* وما روى من الحديث معارض  
بقوله عليه السلام طلاق الامة نثنان وعدتها حيضتان \* وما أول بان مباشرة الطلاق الى  
الرجال \* وقوله رقي الامة يفتح عليه بابا من المملوكة فلا يسد بابا كان منفتحاً انما يستقيم اذا لم  
يكن بين المنفتح بالرق والذي كان منفتحاً قبله تناف بل التنافي ثابت بين المتعة بملك اليمين  
وملك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا ثبت بطل الاخر فان من اشترى امرأته فسد النكاح  
ثم نقول لما صارت عرضة للمتعة بالمالية اختل كونها محللا للنكاح لان الاستباحة بملك  
اليمين قهر واستدلال فلا يكون زيادة على النعمة والاستباحة بملك النكاح نعمة وازدواج  
في تنصيف بالرق \* وقوله في الكتاب عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكة توسع وتسمية  
للحال باسم المحل لان الطلاق انما تعدد اذا اتسعت المملوكة فكان اتساع المملوكة مسموعة

ولذلك ينصف  
الحدود في حق العبد  
ولذلك ينصف القسم

بمخلاف ثم الطلاق وذكر في الفوائد ان النكاح والطلاق متقابلان فاذا كان عدد الانكحة  
 عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بتحقيقا للمقابلة قوله  
 (ولذلك) اي ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرمات تنصفت الحدود في حق العبد  
 والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق  
 شخص كانت جنايته على حق النعم اعظم من جنايته من لم تكمل النعمة في حقه \* والدليل  
 عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حفظه من الحرمة المنكوحه كانت جنايته الزنا  
 منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه وورضى  
 عنهن بشرفهن بمصاحبتهم كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة  
 في حق غيرهن كما قال تعالى \* يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب  
 ضعفين \* وقد اثر الرق في تصنيف النعم في حق العبد والامة كما ينسأ اثر في تصنيف العقوبة  
 ايضا قال الله تعالى فملئهن نصف ما على المحصنات من العذاب \* وهذا في الحد الذي يمكن  
 تصنيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيتم كامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء \* تنصف  
 القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحره الثلثان لانه نعمة فيتنصف بالرق كسائر النعم  
 وقد روى انه عليه السلام قال للحره بومان من القسم وللامة يوم قوله (ولذلك) اي ولما  
 ذكرنا من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت  
 على عاقلة الجاني قيمته عندنا قلت القيمة او كثرت ولا لكن تزداد على دية الحره حتى لو كانت قيمته  
 عشرين الف درهم مثلا ليزداد الواجب على عشره آلاف درهم وينقص من عشرة آلاف  
 عشرة دراهم \* وعند الشافعي رحمه الله نجب قيمته على الجاني لاعلى العاقلة بالغة ما بلغت وهو  
 قول ابي يوسف الآخر \* وروى ابن سماعه عنه ان مقدار الدية من قيمة العبد بتحملة على العاقلة  
 وما زاد على ذلك الى تمام القيمة في مال الجاني \* واجمعوا على ان في الغصب نجب قيمته  
 بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن كذا في اشارات الاسرار \*  
 وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى  
 النفسية ورجحنا الخصم معنى المالية مستدلا بان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة \* وان  
 هذا الضمان يجب للمولى ومالكه في العبد ملك مال \* وانه يجب فيه جنس نقد السوق الذي  
 يختص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه كذا في المبسوط \* وانه يختلف باختلاف اوصاف  
 المتلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء ثبت ان الواجب  
 بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب \* ونحن نقول ان النفسية من  
 العبد معصومة مصنونة عن الهدر معتبر في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى  
 فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها  
 فان المالية لو زالت بالعتق تبقى النفسية ولو زالت النفسية بالموت لم تبقى المالية وكذا الفعل  
 يسمى قتل لو روده على النفسية فان الاموال لا تنصد بالقتل عادة وانما تنصد به النفوس

ولذلك انتقصت قيمة  
 نفسه لما قلنا من انتقاص  
 المالكية كما انتقصت  
 بالانوثة فوجب  
 نقصان بدل دمه عن  
 الدية

لمعنى التشفى اولاً لان مقام وفوات المالمية فيه تبع فعرنا ان الاصل فيه معنى النفسية ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاطهار حظر المحل وخطره باعتبار صفة المالمية لان كمال حال الانسان في الاضافة ينهى بكمال المالمية وتتمام المالمية بالحرية والذ كورة فان بالحرية تثبت مالمية المالم وبالذ كورة تثبت مالمية النكاح وقد انتقصت مالمية العبد بالرق فانه ينافى مالمية المالم كما بينا فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصاناً في المالمية ، وذلك لان بنى آدم خلقوا ازواجاً ذكوراً واناثاً وعلق مصالح معاشهم وبقاؤهم الى يوم القيامة بالازدواج والنساء مملوكات للرجال في الازدواج فانتقصت دياتهن بصفة الانوثة التي بها صرن مملوكات فعرنا ان نقصان المالمية هو المؤثر في نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم يتقص بالفسق ولا بالزمانة ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالمية بهذه المعاني قوله (لكن نقصان الانوثة) الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال قد القى الرق بالانوثة في ايجاب تقيص المالمية فوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا في مقداره \* فان نقصان الانوثة اى النقصان الحاصل بها \* في احد ضربى المالمية وهما مالمية المالم ومالمية النكاح بالعدم فان المرأة تملك المالم رقية وتصرفا ويبدأ ولا تملك النكاح اصلاً بل هى مملوكة فيه فزوال احدى المالميتين بالملكية عادت ديتها الى النصف وهذا اى الانتقاص الحاصل بالرق \* نقصان في احدهما اى احد ضربى المالمية \* لا بالعدم فان العبد في مالمية النكاح مثل الحر ومالمية المالم لم تزل عنه بالكلية فلها بامرين ملك الرقية وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالمية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقية وسيلة اليد والعبد وان لم يبق اهلاً للملك رقية فهو اهل للتصرف في المالم الذى هو اصل \* واهل لاستحقاق اليد على المالم فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب فلها يتعلق الدين بكسبه الذى في يده لان يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالأجارة مع العارية \* وكذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذوناً كان العبد او محجوراً كذا في عامة شروح الجامع الصغير \* فوجب القول بنقصان في الدية لا بالنصيف \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال يجب على هذا التخرج ان يتقص دية عن دية الحر بمقدار الربع لانقصان مالكته عن مالمية الحر بالربع لاننا قد بينا وتبين ايضاً ان مالمية اليد والتصرف اقوى من مالمية الرقية فلذلك لا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله بخطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرية استتماماً واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام \* ويؤيد ما ذكرنا قول ابن مسعود رضى الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم \* فان قيل لانتم ان مالمية النكاح

لكن نقصان الانوثة في احد ضربى المالمية بالعدم فوجب التنصيف وهذا نقصان في احدهما لا بالعدم الا يرى ان العبد ليس باهل للملك المالم لكنه اهل للتصرف في المالم واهل الاستحقاق اليد على المالم فوجب القول بنقصان في الدية

كاملة للعبد بل هي ناقصة الوجهين \* احد هما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر \* والثاني  
اقتصارها على امرئين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الرابع \* قلنا التوقف على  
الاذن لا يدل على النقصان كافي حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن المولى  
وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى او عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل  
على نقصانها وكذا تصيب عدد الا نكحة في حق العبد ليس لقصان المالكية ولكن  
لتصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلانقصان \* واما الجواب  
عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل  
القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صيرورته  
مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص دية باعتبار قيمته مالا نقصنا  
بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك الناقص بسبب  
الاعتبار بالمال بدل دمه لا يدل مالته واذا لم يمكن اثبات النقصان بالا عتاق  
بالاعتبار مالا بان ازادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدره خطر  
وهو عشرة على ما بينا \* ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص  
وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجاع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين  
العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولي  
الناس به كما يستوفى القصاص \* قال الامام ابو الفضل الكرماني الواجب في نفسه ضمان  
النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق اليد قوله  
(وهذا عندنا) اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال مذهبنا  
فان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصاله ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن  
فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة  
الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لحد الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة  
لازمة لانها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع \* وعند الشافعي رجع الله  
هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد بالتصرف واليد بالاذن  
من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب  
يدنيابة بمنزلة يد المودع \* ويثبتني عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذا في الانواع كلها  
عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك بل يختص الاذن بذلك النوع وان الحجر في  
نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعند بصح \* وان الاذن لم يقبل التوقيت  
عندنا حتى لو اذن لعبد شهرا او سنة كان مأذونا ابد الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط  
الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت \* اخرج الشافعي  
رجع الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحفصل للمولى للعبد لانه بالرق  
خرج من ان يكون اهلا للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى بنفسه النكاح ولو تزوج

وهذا عندنا في المأذون  
انه يتصرف لنفسه  
ويجب له اليد بالاذن  
غير لازمة وبالكتابة  
يدلنا موقال الشافعي  
رجع الله لما لم يكن  
اهلا للملك لم يكن اهلا  
لسببه لان السبب  
شرح حكمته ولم يكن  
اهلا لاستحقاق اليد  
ايضا قلنا ان اهلية  
التكلم غير ساقطة  
بالاجاع

أمة من مكاسبه يصح لعدم ملكه في الكسب وإذا لم يكن أهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن أهلا لسببه وهو التصرف لأن التصرف شرع لحكمة لا لذاته فلا يفصل عنه وإذا لم يكن أهلا للتصرف بنفسه لم يكن أهلا لاستحقاق اليد أيضا لأن اليد لا يستفاد إلا بملك التصرف أو بملك الرقبة وقد عدم الأمران في حقه وإذا ثبت أنه ليس بأهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الأذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل \* يوضحه أن التصرف تملك أو تملك فانه إذا اشترى شيئا كان ممتلكا لذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له وإذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك واقعا للمولى \* ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لانقل من قول القائل ان المقدر يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف فاذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له إشارة الى الحكم لا المحل وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فان تصرفه من حيث انه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذا المولى بالأذن استعماله فيما يوجد العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى فيقصر على ما وقع الأذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف إلا بالتنصيص كالوكيل \* قلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة الى آخره \* يعني ان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومحل له ذمة صالحة للالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الأهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالأجتماع لانها تثبت بالعقل والعقل لا يمتثل بالرق وهذا صحيح توكله وقلت رواياته في الدين واخباراته في الديانات نحو الهديا وطهارة الماء ونجاستها وقلت شهادته بهلال رمضان \* وكذلك اى وكما ان الاهلية غير ساقطة بالرق الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لان الذمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به أهلا للإيجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصير مملوكا للمولى واهذا بقى مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص \* وكذا قابل للدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه فثبت انها مملوكة للعبد \* وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح اقراره ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان يصح ويؤاخذ به في الحال وان كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا التزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر (فان قيل) لان تسليم الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما يصح على الأجنبي (قلنا) صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه في ذمته بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت

وكذلك الذمة مملوكة  
للعبد قابلة للدين وإذا  
صار أهلا للمحاكمة كان  
أهلا للقضاء وأدنى  
طرقه اليد وهو  
الحكم الأصلي لان  
الملك ضرب قدرة  
شرع للضرورة



صحته باعتبار الملك في الذمة وهي تسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان  
 كثر كما لو اقر على نفسه \* وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وان لم تكن ذمته  
 مملوكة له لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك ههنا موجب هذا الاقرار  
 استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح \* ولا يقال ان العبد يؤخذ بهذا الدين بعد العتق  
 ولولم يكن الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق \* لانا نقول انما يؤخذ به  
 بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن  
 ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه  
 فيلزمه السعاية كالرهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن  
 عليه دين لانه صرف اليد المالية رقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا \* ثم ذكر الشيخ مقدمة  
 اخرى فقال واذا صار اي كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهل لها \* كان  
 اهلا لقضاء الحاجة ايضا اذ لولم يكن اهلا له لوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق  
 قضاء الحاجة ملك اليد كان اعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد \* وهذا الكلام جواب عما  
 قالوا انه بالرق خرج من اهلية التصرف لانه لم يبق اهلا لحكمه وهو الملك فقال انه  
 باعتبار الحاجة بقي اهلا ملك اليد الذي هو من احكام التصرف \* وهو اي ملك اليد  
 الحكم الاصلى للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تدفع باليد لان تمكنه  
 من الانتفاع يحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلى للتصرف وملك العين شرع للتوصل  
 اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذ الملك هو المطلق الحجازى المطلق للتصرف للمالك  
 والحاجز لاغير عن التصرف في المملوك بدون اذن المالك وهو المراد من قوله ضرب  
 قدرة شرع للضرورة اي لضرورة التوصل الى المقصود \* وتسميته قدرة توسع لانه  
 الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا لانه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة  
 على الانتفاع فلذلك سماه قدرة \* وكذلك اي وكان ملك اليد يثبت للعبد للحاجة ملك  
 اليد بنفسه غير مال ايضا فجازان يثبت للعبد لان الرق لاينا في مالكية غير المال \* والدليل  
 على انه ليس بمال ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة بمقابلة ملك اليد كما  
 يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته  
 كما يثبت في البيع لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بمقابلة المال لما عرف \* ولا يلزم عليه  
 ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم  
 المال \* لانا لان نسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا يضمن بالاتلاف يقتل المرأة  
 وبالشهادة انكاذبة على الطلاق \* ولئن سلمنا انه في حكم الاموال فذلك امر حكيم يظهر اثره  
 في بعض المسائل لافي النع من ثبوت الحيوان دينا في الذمة فيه فانه ليس بمال حقيقة  
 \* على اننا نلزم الخصم على اصله وعند المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا  
 كان كذلك اي اذا كان الامر كما بينا من بقاء اهلية العبد للتكلم وكون الذمة مملوكة له

وكذلك ملك اليد  
 بنفسه غير مال الا يرى  
 ان الحيوان يثبت دينا  
 في الذمة في الكتابة

وكونه اهلا للملك اليد الذي هو المحكم الاصلى للتصرف \* كان العبد اصلا في حكم العقد الذي  
 هو محكم اى امر اصلى، مقصود منه وهو ملك اليد، والمولى يخلف العبد فيما هو من الزوائد وهو  
 ملك الرقبة لعدم اهليته له، فالخاصل ان للتصرف حكيمين احدهما مقصود اصلى وهو ملك اليد  
 الاخر امر زائد شرع وسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبدان لم يبق اهلا للثاني فهو اهل لما  
 هو مقصود منهما وهو ملك اليد فكان في التصرف عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلى له وكان  
 تصرفه كشرائه رب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد \* واعلم ان لما  
 رحمهم الله في ثبوت الملك للمولى لطريقين \* احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك  
 الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع  
 لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجهه ولنفسه من وجهه لم يجعل تابعا من  
 المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا \* والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف  
 لانه يقع للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه للمولى ببق اهلا للملك تعذر الايقاع  
 له فاستحققه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام  
 ملكه بالرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد ينعى ملك المولى في كسبه لان المولى  
 انما يتلقى الملك من جهة العبد كالأورث مع المورث ثبت ان المولى يملك اكسبه بسبب ملكه  
 في رقبته لا بتصرف العبد \* والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من  
 الزوائد \* ولا يقال لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ  
 تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كالزواج ثم اعتق وكما  
 لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ البيع لسقوط حق المرتهن ولما ينعقد منهما علمانه نائب عن  
 المولى في التصرف \* لانا نقول العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لاولاه فلما انعقد  
 التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له  
 لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ على الوجه الذي  
 توقف اذا الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما  
 عند زوال المانع من غير تعبير \* فثبت بما ذكرنا ان العبد المأذون يتصرف لنفسه وان حكمه  
 الاصلى يثبت له كالمكاتب لانه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية  
 لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن فقد رضى بسقوط  
 حقه فكان الاذن فكما للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحجر بهذين  
 السببين بمنزلة الفك العام الذي يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق  
 او صرح بالهوى عن سائر الانواع لان هذا التقييد تصرف في غيره ملكه فكذا ههنا قوله  
 (ولذلك) اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد  
 في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت  
 ملك اليد لانه لما يكن اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل

واذا كان كذلك كان  
 العبد اصلا في حكم  
 العقد الذي هو محكم  
 والمولى يخلفه فيما هو  
 من الزوائد وهو  
 الملك ولذلك جعلنا  
 العبد في حكم العبد  
 في حكم الملك وفي  
 حكم بقاء الاذن كالوكيل

حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا \* بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجزه نفسه فلم يمكن جزمه بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة \* وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون او اكثرها متعلق بقاء الاذن اى جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل \* فمن امثلة القسم الاول ماذا اذن لعبد في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيئا فحاجب في ذلك بغير فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدामته الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث \* وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغير يسير فاما المحاباة بغير فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة \* ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شئ مع وارثه \* ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او دية قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين الصحة من تركته ومن رقية العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شئ فهو للذي اقره العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدا فهذا مثله \* ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد \* ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبد في التجارة فحجر المولى الاول لا ينجح الثاني كالوكيل اذا وكل وقد كان قال له الموكل اعمل برأيك لا ينزل بعزل الاول \* ولو مات المولى صار محجورين كما لو مات الموكل صار معزولين \* ويشترط العلم بالمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل \* ولو اخرج المأذون من ملكه لم تبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غيره به وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل \* ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتدوا العيان بالله وقتل فيه ابرحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا \* ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن قوله (والرق لا يؤثر في عصمة الدم) الى آخره \* عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالانلاف حقاله ولصاحب الشرع على نوعين عندنا \* مؤتممة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا \* ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض \* ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم

في مسائل مرض  
المولى وعامة مسائل  
المأذون

يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ والتوبة والاستغفار ان كان عبدا \* فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتقيص \* وانما يؤثر في قيمته اى قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق \* فقال اترمه في تقيص القيمة لما بيننا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اى بالاحراز بها \* والعبد فيه اى فى كل واحد من الامرين مثل الحر بلانقصان \* اما فى الايمان فظاهر \* واما فى الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار فى هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق بما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محررا بدار الاسلام يصير العبد محررا بها ايضا كسائر امواله \* ولذلك اى واكون العبد مماثل للمحرر فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا \* وقال الشافعى رحمه الله لا يقتل الحر به لانقضاء المائة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التى اخص بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوان وقد تمكن فى العبد معنى المالية التى تخل بتلك الكرامات فاختلفت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد فى مقابلة الحر دونه فى النفسية فالحر نفيس من كل وجه والعبد نفس وما ل فامتنع القصاص \* والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل \* ولا يلزم عليه قتل الذكرا لانه مع انها دون الذكرا فى استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل \* لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس \* واما ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر فى سبب العصمة \* والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذى يبتنى عليه القصاص وتثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلى لا ينك عنه وماعداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولانعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواتهنا فى المعنى الاصلى يبتنى عليه القصاص وكنت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهى معتبرة فى تقيص البدل وتكميله فاما فى حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما فى البدل \* بوضحة ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى القصاص منه ولو لم يتساوى الحر والعبد فى المعنى الموجب للقصاص لمنع العتق عن الاستيفاء اذ المانع قبل الاستيفاء بمنزلة المانع حالة الوجوب قوله ( ووجب الرق نقصا فى الجهاد ) لاشبهة فى ان الرق لا يوجب خلافا فى قوى البدن حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كيانا فى مالكية المال ينافى مالكية منافع البدن لانها تتبع للبدن لقيامه به والبدن ملك للمولى وملك الاصل علة لملك التبعية فكانت المنافع ملكا له ايضا بما

والرق لا يؤثر في  
عصمة الدم وانما  
يؤثر في قيمته وانما  
العصمة بالايمان ودار  
الايمان والعبد فيه مثل  
الحر ولذلك قتل الحر  
بالعبد قصاصا  
واوجب الرق ولى  
نقصا فى الجهاد لما قلنا  
فى الحج ان الاستطاعة  
للجهاد والحج غير  
مستتاة على الولى

للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم  
 نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كاللحج والجهاد فلماذا لا يحمل له القتال بغير اذن  
 المولى بالاجاع ولذلك اى لان الرق اوجب نقصا فيه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل  
 من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضروا لم يقاتل لا يكون له شئ لان مولاه انتم  
 مؤنته للخدمة لا القتال به فكان كالناجروا وقاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم  
 وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لانه عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان  
 والعبد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضى الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ  
 للحماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال  
 ولا يستوى بدنه وبين الحر الذي هو اهل للمجاهد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل اعني التحريض \*  
 فان قيل اليس ان الامام اذا نزل اماما بان قال من قتل قتيل لافله سلبه فانه يستوى في استحقاق  
 السلب بين الحر والعبد بما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوى بينهما  
 في استحقاق السهم قلنا لان استحقاق السلب بعد التنزيل اما ان يكون بالقتل او بالانجاب من الامام  
 ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد ناقص  
 حاله في اهلية الكرامات من الحر الا يرى ان في الاستحقاق في التنزيل يستوى بين الفارس  
 والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من  
 الحديث محمول على الرضخ لما روى عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك  
 فلم يسهم لى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في سير الكبير والمبسوط فتبين بما ذكرنا ان  
 ما ذكر في بعض شروح المختصران المحجور هو الذي يستوجب الرضخ فاما المأذون له  
 في القتال فيستوجب السهم الكامل لان حقه بالاذن وهم قوله (وانقطعت الولايات) متصل  
 بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية يعنى لا تثبت  
 الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والترويح وغيرها للعبد لانها تنبئ عن  
 القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكيم في الولاية  
 كما في مالكية المال \* ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود  
 شرط التعدى ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره \* ولذلك اى ولا تقطع الولايات  
 كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عليه عن القتال عند ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى  
 يوسف \* وعند محمد والشافعي والرواية الاخرى عن ابى يوسف رحمه الله صح امانه لانه مسلم  
 من اهل نصرته الدين بما يملكه والايمان نصرته الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين  
 وهى دفع شر الكفار عنهم والنصرة بالقول بملوكه اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه  
 فكان العبد فيها مثل الحر \* بخلاف القتال بالنفس فانه نصرته بما لا يملكه لان فيه ابطال  
 حق المولى عن منافعه وتعرض ماليه للهلاك فلا يملكه العبد ولانه بالايمان يلتزم حرمة  
 التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم تعدى ذلك الى غيره فصار كشهادته على هلال رمضان

ولذلك قلنا  
 لا يستوجب السهم  
 الكامل وانقطعت  
 الولايات كلها بالرق  
 لانه عجز ولذلك  
 بطل امانه عند ابى  
 حنيفة وابى يوسف  
 رحمه الله لانه  
 ينصرف على الناس  
 ابتداء

لانه يملك عقد الذمة فيملك الايمان لانه اقوى من عقد الذمة \* واحتج ابو حنيفة و ابو يوسف  
رحمهما الله بان الايمان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى  
كالشهادة وذلك لانه الزام على الغير من غير ان يلزمه شئ لانه لاحق له في اموال الناس ولا في  
انفسهم اغتناما واسترقاقا حتى لو قاتل لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق القتل  
ايضالا لانه ممنوع عنه لحق المولى شرما و اذا ثبت انه لاحق له تين ان ايمانه تصرف على الغير  
ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت اذا كان كامل الولاية في نفسه والكمال  
في حقه لا يثبت الا بالحرية فلذلك لا يصح ايمانه \* وبانه غير مالك للجهاد اصلا يعني ان الايمان  
من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد لانه يكون بالنفس او بالمال ونفسه مملوكة لغيره وليس  
هو من اهل ملك المال فلا يملك الايمان كالذمي والصبي والمجنون \* بيانه ان الايمان وان كان  
ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد معنى لانه قد تنفق حالة يكون بالمسلمين ضعف فتكون  
المصلحة في الايمان ليستعدوا للجهاد بعدوا الاستعداد للجهاد من جلته وتوابعه \* ولان المقصود  
دفع شر الكفار واعزاز الدين وبالايمان يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد \* و اذا ثبت  
انه تابع وهو لا يملك الاصل وهو الجهاد فلا يملك ما هو من توابعه لان عدم الاصل باى  
علة كانت يدل على عدم التابع لان وجود التابع بوجود الاصل لا بعلة الاصل \* ولا معنى  
لما قالوا انه بالايمان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لانه انما يكون كذلك اذا كان متمكنا  
من الجهاد فاذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما غيره ابتداء لامتزما وليس للعبد هذه الولاية  
\* فاما عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض على الامام  
اجابتهم اليه فيصح من العبد كقبول الهبة والصدقة \* اما الايمان فتردد بين المنفعة والضرر  
ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستغنام  
والاسترقاق فلا يملكه \* الا ترى ان التصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع  
والشراء لا يملكه العبد بنفسه فافيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه \* ويلزم على  
ما ذكرنا صحة ايمان العبد المأذون له في القتال بالاجماع فاجاب وقال واذا كان العبد مأذونا له  
بالجهاد لم يصح بالاذن اهلال الولاية لبقاء المناق في وهو الرق فينبغي ان لا يصح ايمانه بعد الاذن  
كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية \* لكنه انما يصح لان الامان اى الايمان بسبب  
الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة  
من حيث انه استحق رخصتها و اذا آمن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الايمان ثم  
تعدي الى الغير لعدم تجزئه فلم يكن هذا الايمان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال  
رمضان حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم على نفسه او لائم تعدي  
الحكم الى غيره \* فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل  
فينبغي ان يصح ايمانه لشركته في الغنيمة ايضا \* قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل  
بغير اذن مولاه في القياس لا شئ له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلاله عند اذن

ولانه غير مالك للجهاد  
اصلا واذا كان  
مأذونا بالجهاد لم يصح  
اهلا للولاية لكن  
الامان بالاذن يخرج  
عن اقسام الولاية  
من قبل انه صار  
شريكا في الغنيمة  
فلزمه ثم تعدي فلم يكن  
من باب الولاية مثل  
شهادته بهلال رمضان

المولى فيكون حاله كحال الحربى المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا \*  
 وفي الاستحسان رضخ له لانه غير محجور عن الاكساب وعمما يتحصى منعه فيكون هو كالمأذون  
 فيه من جهة المولى دلالة لانه انما جرح عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون  
 مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ من القتال سالما واصيب الغنيمة  
 وزال الضرر ثبت الاذن منه دلالة \* وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور  
 اذا اجر نفسه وسلم من العمل \* واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين آمنهم  
 \* اما على وجه القياس فظاهر \* وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت له  
 بعد الفراغ من القتال لاقبله وحين ثبتت الشركة لم يبق وقت الايمان وحين آمنهم لم تكن  
 الشركة ثابتة فيكون الايمان منه تعريضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين  
 آمن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية \* واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه  
 بان الايمان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا فيملكه من يملك  
 القتال في المستقبل وهذا العبد الذى قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال  
 في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله وورعنا الحرج عنه في الماضى لافى المستقبل فلا يملك الايمان  
 \* وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وبيع ربها كثيرا كان تصرفه نافذا والبيع  
 سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشئ لا يصح لان  
 التبرع انما صار شرعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحرج في المستقبل قائم  
 فلا يصح التبرع منه \* فان قيل كيف ثبتت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافى  
 مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضخ العبد له للعبد \* والدليل عليه ما ذكر  
 في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما صابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم  
 الذمى المقاتل بعد اصابته الغنيمة فانه يسهم له لان باسلام الذمى لا يتبدل المستحق فيمكن ان  
 يجعل الاسلام كالموجود عند ابتداء السبب ويعتق العبد بتبدل المستحق لان الرضخ يكون  
 لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن  
 ان يجعل العتق كالموجود عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلاقتين  
 انه لا شركة للعبد اصلا في الغنيمة فينبغى ان لا يصح ايمانه وان كان مأذونا في الجهاد لانه  
 يصير الزاما على الغير ابتداء \* فلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى  
 يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب  
 بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا \* والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه  
 لومات قبل الاحراز والقبضة لاشئ لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولومات الفرس في  
 هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يطل سهم الفارس والله اعلم قوله (وعلى هذا الاصل)  
 وهو ان الرق ينافى مالكية غير المال من الدم والحياة \* صح اقرار العبد محجورا كان  
 او مأذونا \* بالحدود والقصاص اى بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على

وعلى هذا الاصل  
 صح اقراره بالحدود  
 والقصاص وصح  
 بالسرقه المستهلكة

اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه وانلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان \* بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة \* وصح اقرار العبد بالسرقه المستهلكة مأذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال \* وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ بضمن المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقى حقه ان كان مأذونا فانه يلاقى ذمته وهو منفق الحجر في ذلك فاما في حق القطع فيلاقى نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا \* وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر مأذونا كان او محجورا فاققراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاققرار الحر ولهذا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فله بدفيه ينزل منزلة الحر كالطلاق \* بوضحة انه لانه في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة \* وبالقائمة صح من المأذون يعني اذا اقر العبد المأذون بسرقه مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لافي حق نفسه وهو الكسب لانه منفق الحجر في ذلك فيصح \* وفي حق القطع صح عندنا خلافا ل زفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف \* واذا اقر العبد المحجور بسرقه مال قائم في يده بعينه فعندنا حنيفة رحمه الله يصح اقراره بهما اي بالحد والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه \* وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع والالرد على المسروق منه وهو قول زفر رحمه الله ايضا \* وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى \* وذلك اي الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالي \* فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف \* وجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى \* الا ترى انه لو اقر فيه بالعصب لا يصح فكذلك بالسرقه واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال آخر لانه لم يقر بالسرقه فيه ثم المال اصل في هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابغى المال دون القطع تسمع خصومته وعلى العكس لا تسمع وان المال ثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت القطع قبل ثبوت المال فاذا لم يصح اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما يتتى عليه ايضا \* وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واققراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احد الحكمين يفصل عن الآخر \*

وبالقائمة صح من  
المأذون وفي  
المحجور اختلاف  
معروف عند ابي  
حنيفة رحمه الله  
يصح بهما وعند  
محمد رحمه الله  
لا يصح بهما وعند  
ابي يوسف رحمه الله  
يصح بالحد دون  
المال وذلك اذا كذبه  
المولى



الاترى انه قد ثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقه فرجل وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كالأوفر بسرقة مال يستهلك \* وجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بيناه في ذلك مبق على اصل الحرية \* ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضى بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينه ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كإبواب احد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الآخر منه ويطلب عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الرق ينافي مالكية المال او ان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها \* قلنا في جنایات العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء اى يصير العبد للمجنى عليه جزاء بجنايته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش فيخیر المولى بين الدفع بالجناية كما وجب اوفداء بالارش \* وقال الشافعي رحمه الله حكم جنایته على الادعى كحكم جنایته على البهيمه وانلاف المال فيقال للمولى اما ان تؤدى اوباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد في الاصل كذا في الاسرار \* والخلاف يظهر في اتباعه بعد العتق فعنده يؤخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤخذ به هو يقول الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني واوجب الشرع على العاقلة جالته عنه بطريق المواصاة بعذر الخطا ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالايجاب في ضمان عليه فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فاما وجوب الدفع فغير مشروع في موضع على ان في شرع الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهي مما رده القياس \* ونحن نقول الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا تصح الكفالة بالدية كما لا تصح بدل الكتابة كأنها لم تجب بعد ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كأنها هبة تم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يمكن ان يهب شيئا اذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالايجاب ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذا الاصل في الدم ان يضمن بقدر الممكن \* ولان في ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد واذا تبع فيه صار في المال ذاهبا فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب في الذمة ههنا لكون الواجب صلة فيصار الى الدفع لان فيه ذهابه بالجناية وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يخلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها لان ذلك يظهر في حكم الوجوب في الذمة وقد تعذر ذلك

وعلى هذا الاصل  
قلنا في جنایات العبد  
خطا ان رقبته يصير  
جزاء لان العبد ليس  
من اهل ضمان ما ليس  
بمال

هنا يصير الى ذهابه فيه وهذا لا يوجب التفرقة \* وقوله ولكنه صلة من تمة قوله ما ليس  
بمال والضمير راجع الى ما وكانه احتزبه عن وجوب المهر في ذمة العبد فانه يجب مقابلا  
بماليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع الا انه يجب عوضا عما حصل له من الملك او المنافع  
المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب بما ليس بمال من غير ان يدخل في ملكه  
شيء فكان صلة قوله ( الا ان يختار المولى الفداء ) متصل بقوله يصير جزاء اي يصير رقبته  
جزاء في جميع الاحوال الاحال شية المولى الفداء \* فيصير اي الواجب ما بدأ الى الاصل وهو  
الارش فانه هو الاصل في الخطاء عنده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل  
لا يبطل بالافلاس \* وعندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى المحال به على المولى \* او يصير  
التزامه الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كافي  
الحوالة الحقيقة \* وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولى  
الجنابة كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابى حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه \*  
وعندهما ان ادى الدية مكانه والادفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يدعوه بالدية فيمكن  
لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد \* وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا للمولى الجنابة الا  
ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش  
كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا  
كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعده فيكون ذلك باطلا من المولى \* وهذا لان  
الخيار للمولى بطريق النظر من الشرع له اتمانت على وجه لا يتضرره صاحب الحق فاذا  
آل الى الضرر كان باطلا كافي الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتل عليه ثابت بشرطان  
يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم عاد الى المحيل كما كان \* ولان الاصل ان يكون الجناني  
هو المصروف الى جنابته كافي العمد واتماصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجناني حرا  
لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة  
كان صاحب الحق احيى على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في سائر  
الحوالات \* و ابو حنيفة رحمه الله يقول في جنابة العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء  
والخير بين شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد  
الانواع الثلاثة فههنا باختياره الفداء تين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان  
العبد فارغ من الجنابة فلا يكون لاولياء الجنابة عليه سبيل \* ولان الواجب الاصل في القتل  
الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى \* ومن قتل مؤمنا خطأ فمحرر برقبة  
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا \* وفي العبد اتماصير الى الدفع ضرورة انه  
ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا  
يبطل بالافلاس \* وقيل هذه المسئلة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعندهم لم  
يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورايج كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء  
الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا

ولكنه صلة الا ان  
يشاء المولى الفداء  
فيصير عاذا الى الاصل  
عند ابى حنيفة ترجمه  
الله حتى لا يبطل  
بالافلاس وعندهما  
يصير بمعنى الحوالة  
وهذا اصل لا يحصى  
فروعه

واما المرض فانه  
 لا ينافي اهلية الحكم  
 ولا اهلية العبارة  
 ولكنه لما كان سبب  
 الموت والموت عجز  
 خالص كان المرض  
 من اسباب العجز ولما  
 كان الموت علة  
 الخلافة كان المرض  
 من اسباب تعلق حق  
 الوارث والغريم بماله  
 ولما كان عجزا شرعت  
 العبادات عليه بقدر  
 المكنة ولما كان من  
 اسباب تعلق الحقوق  
 فكان من اسباب الحجر  
 بقدر ما يقع به صيانة  
 الحق حتى لا يؤثر  
 المرض فيما يتعلق به  
 حق غريم ولا وارث  
 وانما يثبت به الحجر  
 اذا اتصل بالموت  
 مستندا الى اوله فقبل  
 كل تصرف واقع  
 يحتمل الفسخ فان  
 القول بجمته واجب  
 للحال ثم التدارك  
 بالنقص ان احتجج اليه  
 مثل الهبة وببيع الحيازة  
 وكل تصرف لا يحتمل  
 القصد جعل كالتعلق  
 بالموت كالاتفاق اذا  
 وقع على حق الغريم  
 او الوارث

الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره \* وهذا اي الزق بجميع  
 احكامه التي بينا اصل لا يحصى فروعها قوله ( واما المرض فكذا ) قبل المرض حالة للبدن  
 خارجة عن المجرى الطبيعي \* وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة \*  
 والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات  
 افة في الفعل \* وافة الفعل ثلاث الغير والنقصان والبطلان فالغير ان تخيل صور الوجود  
 لها خارجا والنقصان ان يضمف بضره مثلا والبطلان العمى \* وانه لا ينافي اهلية الحكم  
 اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة  
 او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوج والاولاد والعبد \* ولا اهلية العبارة لانه  
 لا يحل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاته واسلامه وانعقدت صرفاته  
 وجميع ما يتعلق بالعبارة \* ولما يمكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض  
 العبادات كاملة كتجب على الصحيح وان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه \*  
 لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وحكما ليس  
 فيه يشوب القدرة بوجه كان المرض من اسباب العجز اي موجبه بزوال القوة وانقاصها \*  
 ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان بالموت يطل اهلية الملك فيخلفه  
 اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين  
 فيخلفه الغريم في المال \* كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال  
 لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول  
 المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كن جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى  
 يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الآخرة  
 انه اذاها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مستثنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم  
 الموت فيستند الى سببه وهو المرض \* ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات  
 على المريض بقدر المكنة اي الطاعة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه \*  
 ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض \*  
 بقدر ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم \* وهو مقدار الثلثين في حق الوارث  
 لتعلق حقه بهذا القدر \* وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا \* حتى لا يؤثر  
 المرض اي في الحجر فيما يتعلق به حق غريم \* مثل ما زاد على الدين \* ولا وارث مثل  
 ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين \* او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين \* ومثل ما يتعلق  
 به حاجة المريض كالفقعة واجرة الطيب والنكاح بهر المثل ونحوها قوله ( وانما يثبت به )  
 اي بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض يميت  
 لانفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التام بوصفه واذا اتصل بالموت  
 صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف

القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض .ضعف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة  
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة قتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت  
من حين اصل المرض الذي اضناه كالنصاب صار متصفا بانماء عند تمام الحول من اول الحول  
فيمتد حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصارت تصرف المحجور  
عليه ولكن للم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لالم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ  
الاصل هو الاطلاق \* فليل كل تصرف واقع من المريض الى آخره \* كالاتفاق اذا  
وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين \* او وارث بان اعتق  
عبدا قيمته تزيد على الثلث فتحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته  
وسائر احكامه \* واذا لم يقع اعتساقه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين  
وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق احده بقوله ( وكان القياس ان لا يملك  
المريض الايباء لما قلنا ) ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر  
والايباء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد والصبي \* لكن الشرع  
جوز ذلك اى الايباء \* نظرا بقدر الثلث بقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم  
بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعهو حيث شئتم وبقوله عليه السلام في حديث  
سعد بن مالك رضى الله عنه حين قال فاوصى بما لى كله الى ان قال فبثلثه الثلث والثلث كثير لان تدع  
ورثك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس \* استخلاصا اى استخصاصا واستيثاراه  
\* على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير \* ان الحجر والتهمة  
اى تهمة اثاره الاجنبى على الوارث باعتبار ضعيفة كانت معده \* فيه اى فى الايباء \*  
اصل حتى يستحب ان ينقص الوصية من الثلث ولا يبلغها الى الثلث للمعرف \* وقوله نظرا لتعليل  
لجواز الايباء \* وقوله استخلاصا لتعليل للاكتفاء على الثلث ان جاز ذلك \* واوقيل لكن  
الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان اوضح ويحتمل ان يكون  
استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغير او او يكون عظما بغير او على مذهب من جوزه  
قوله ( ولما تولى الشرع الايباء للورثة ) كان الايباء للورثة مفوضا الى المريض  
في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية  
لوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة لبعض فتسخ  
ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وقد بين لنبى صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله  
ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لاوصية لوارث \* فالشيخ رحمه الله اشار الى ما  
ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الايباء للورثة اى بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم \*  
وابطل ايباءه اى نسخ ايباء المريض للورثة بتولية نفسه لعجز العبد عن حسن التدبير  
في مقدار ما يوصى به لكل واحد لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او اقصده  
مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير ضار وكان هذا نسخ تحويل

وكان القياس ان لا  
يملك المريض الايباء  
لما قلنا لكن الشرع  
جوز ذلك نظرا له  
بقدر الثلث استخلاصا  
على الورثة بالقليل  
ليعلم ان الحجر والتهمة  
فيه اصل ولما تولى  
الشرع الايباء  
للورثة وابطل  
ايباءه اى

كنسخ القبلة الى الكعبة \* بطل ذلك اى اىصاء العبد لهم من كل وجه \* ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال وهو ان يقال لما جاز الشرع له الاىصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز اىصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئاً من ماله لبعض ورثته في حال الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية \* لكن الشرع لما تولى اىصاء الورثة بنفسه ونسخ اىصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه \* صورة \* ومعنى \* وحقيقة \* وشبهة لان الشرع لما جره عن اىصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة اىصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة الملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم \* ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئاً من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن \* وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شئ مما يتعلق حقهم به وهو المسالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء \* يوضحه انه كما كان ممنوعاً من الوصية للوارث كان ممنوعاً من الوصية بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة من الاجنبي في جميع ماله صحيح ولا يكون ذلك وصيته بشئ فكذلك مع الوارث \* وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث \* وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئاً لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضاء سائر الورثة فكما انه لو قصد ايثار البعض بشئ من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى العين وانما يمتنع من ابطال حق الورثة عن ثلث ماله وليس في البيع بمثل القيمة من الاجنبي ابطال حق الورثة بشئ من ماله \* وتبين بما ذكرنا ان البيع من الوارث اىصاء له صورة من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن اىصاء معنى لاسترداد العوض منه نقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح \* ومثال الاىصاء معنى الاقرار فان المريض اذا اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر بسبب المرض اثابتت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع مع الوارث اصلاً ولا حجر عليه فيما يرجع الى السعي في فكلك رقبته فكان اقراره في الصحة والموت سواء الاترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه اضراراً بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار اىصال مقدار المال المقربه الى الوارث غير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقراراً بصورة فيكون حراماً لان شبهة الحرام حرام \* ولان الاقرار وان كان اخباراً فقد جعل كالايجاب من وجه حتى ان من اقر لانسان بجمارية

بطل ذلك صورة  
ومعنى وحقيقة  
وشبهة حتى لا تصح  
منه البيع اصلاً عند  
ابي حنيفة رحمه الله  
وبطلت اقراره له  
للتهمة لان شبهة الحرام  
حرام ولم يصح  
اقراره باستيفاء دينه  
من الوارث

لا يستحق اولادها واذا كان كالايجاب من وجه فهو ايجاب مال لا يقابله مال والمريض ممنوع  
 عن مثله مع الوارث اصلا فرجعتنا هذا الجانب في حق الوارث ورجعتنا جانب الاقرار  
 في حق الاجنبي وصحته في جميع المال \* وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق  
 محلا تعلق به حق الورثة مع ان النسب من الخوايج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة  
 \* وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لزم الوارث  
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ابصا له بمالية الدين من حيث المعنى فانما تسلّم له بغير عوض  
 \* وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبي للمريض عليه دين او كان اجنبي كفيلا عن وارثه  
 الذي له عليه دين بطل اقراره باستيفائه لتضمنه برائة الوارث عن الدين او عن الكفالة  
 \* وقوله وان لزمه في الصحة رد لما روى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان  
 له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عمله في الصحة فقد استحق برائة ذمته  
 عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه \* الا ترى انه لو كان دينه على  
 اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيفا في حق غرماء الصحة \* لكننا نقول اقراره بالاستيفاء  
 في الحاصل اقرار بالدين لان الدينون تقضى بامثالها فيجب للمدينون على صاحب الدين عند  
 القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح  
 بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند  
 المرض لا يتعلق بالدين انما يتعلق بما يمكن استيفاء دينه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء  
 محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة في تعلق بالدين والعين والدين جميعا لان الورثة خلافه والمنع  
 من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه  
 يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط \* ومثال الحقيقة  
 ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ \* واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الخنطة الجيدة بالردية  
 او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدو له  
 عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ابصال منفعة الجودة اليه فانها لا تقوم  
 عند المقابلة بالجنس فتقوم الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق  
 بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي  
 لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تقوم الجودة فيه حتى لا يجوز له بيع الجيد من ماله بالردى من  
 جنسه اصلا كذا ههنا \* الا ترى انه لو باع الجيد بالردى من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم  
 يكن الجودة معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقا كالباع شيئا بمثل القيمة قوله  
 (وجر المريض عن الصلة) نحو الهبة والصدقة والمحابات وغيرها الا من الثلث لما قلنا من تعلق حق  
 الغير بماله الموجب للحجرو من استخلاص الثلث له بطريق النظر \* ولذلك اى ولو كونه محجورا عن  
 الصلة في اراء الثلث \* والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداه بنفسه  
 في مرضه يعتبر من الثلث سواء وجبت مالا من الابداء كالزكوة وصدقة الفطر او صارت مالا

وان لزمه في صحته  
 وتقومت الجودة في  
 حقهم لثمة العدول  
 عن خلاف الجنس كما  
 تقومت في حق  
 الصغار وجر المريض  
 عن الصلة الا من  
 الثلث لما قلنا ولذلك  
 قلنا اذا دى في مرض  
 موته حقالله تعالى  
 مالا كان من الثلث  
 وكذلك اذا وصى  
 بذلك عندنا

بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم والانساق في الحج \* وان لم يؤده بنفسه لا يصير  
دينا في التركة بعد الموت مقدما على الميراث \* ثم ان اوصى به ينفذ من الثلث كسائر التبرعات  
وان لم يوص به يسقط في احكام الدنيا وان كان مؤاخذا به في الآخرة \* وعند الشافعي رحمه الله ان  
اداه بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤد يصير دينيا في جميع التركة مقدما على الميراث  
والوصية كديون العباد اوصى به او لم يوص \* تبين به ان قوله عندنا متعلق بالمسئلين وشارة الى  
الخلافا فيهما احتج الشافعي بحديث الخهمية فانه عليه السلام شبه فيه دين الله تعالى بدين  
العباد بقوله ارأيت لو كان على ابيك دين اكننت تقضينه الحديث ثم دين العباد يقضى من  
جميع التركة مقدما على الميراث فكذا دين الله تعالى وبانه حق كان مطالبه في حيوته وتجرى  
النيابة في ابقائه فيستوفى من تركته بعد وفاته كديون العباد وذلك لان المال خلف عن الذمة  
بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال والوارث قائم مقام المورث في اداء ما يجرى النيابة  
في اداؤه الا ترى ان بعد الايصاء يقوم مقامه في الاداء فكذلك قبله \* ولنا ان المال خرج من  
ملك الذي كان في ملكه وصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شئ ليؤخذ ملكه به  
فلا يصير دينيا في التركة \* وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل يقدم حق العبد  
ثم الواجب في حقوق الله تعالى فعل الاتياء لانفس المال ولا يصلح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد  
الموت ولا يمكن ان يجعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل من  
يجب عليه حقيقة او حكما وخلافة الوارث تثبت جبرا بدون اختيار من المورث وبمثلها  
لا يتأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب فاذا لم يمكن ايجابه من  
ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصى فيكون نظير وصيته بسائر التبرعات فينفذ من الثلث  
قوله ( ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة الى الجواب عما قيل حق المرتهن قد تعلق بالرهنون  
كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض بل هو اقوى لانه مانع عن التصرف في الرهن  
والانتفاع به للرهن وحق الوارث والغريم لا يمنع من ذلك ثم حق المرتهن لا يمنع نفاذ اعتاق  
الرهن لبقاء الملك فينبغي ان لا يمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء الملك \* فقال اما تعلق  
حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم \* اما معنى فظاهر \* واما صورة فلان  
المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وياكثر كما لا يملك ان يجابه ولا يملك الوارث ان يأخذ  
بنصيبه عينا من التركة ايضا بدون رضاء الباقي \* ومعنى في حق غيرهم وهم الاجانب حتى  
جازييه من الاجنبي بمثل القيمة \* وسوق هذا الكلام بشير الى ان حق الغرماء متعلق  
بالمال صورة ومعنى كحق الوارث لكنه نص في المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالية  
لا بعين المال ولهذا كان للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقبض الدين من موضع آخر  
\* وذكر في الذخيرة ايضا ان الحر المحجور عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احد الغرماء  
بمثل قيمته صح كالبواعه من اجنبي آخر بمثل القيمة ولكن لو قاص الثمن بدينه لا يجوز لان  
في انقاص اثار البعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض مرض الموت فهذه الرواية

ولما تعلق حق الغرماء  
والورثة بالمال صورة  
ومعنى في حق  
انفسهم ومعنى  
في حق غيرهم صار  
اعتاقه واقما على  
محل مشغورا بعينه  
بخلاف اعتاق  
الرهن لان حق  
المرتهن في ملك اليد  
دون ملك الرقبة  
فلذلك نفذ هذا ولم  
ينفذ ذلك وهذا اصل  
لا تخصصي فروعه

تدل على أن بيع المريض من الغريم يمثل القيمة يجوز \* وشين بهذا ان حق الغرماء متعلق بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كما في حق الاجانب \* فكان الضمير في انفسهم وغيرهم راجعا الى الورثة دون الغرماء وكان لفظ الغير متناولا للغرماء والاجانب جميعا اي حق الكل متعلق بالمال فتحق الورثة متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء وحق الغرماء متعلق به معنى لا صورة في حق انفسهم وفي حق غيرهم واذا كان كذلك صار اعتناق المريض واقعا على محل شغول بعينه بحق الغير اي حق ملك الرقبة صورة ومعنى او معنى بالصورة فلم ينفذ الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وهذا اي المرض مع احكامه اصل كثير القروع قوله ( واما الحيض والنفاس ) فكذا \* الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصفر \* واحترز بقوله رحم المرأة عن الوعاف والدماء الخارجة الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم \* وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفاس في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث \* وبالصفر عن دم تراه من هي دون بنت تسع السنين فانه ليس بمعتبر في الشرع \* والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة \* وانهما لا يعدمان اهلية لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يتخللان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرته البدن فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة كما يسقط الصوم \* لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرطت للصلوة على وفاق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس \* وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بقدرته ممكنة لكن في شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس مرات في اليوم واليلة ولم تجب خمسين مرة كافي الامم الماضية \* ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الائمة والاستلقاء على الظهر على ما عرف \* وفي فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف الشروط على الشرط \* وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء اي قضاء الصلوات فان الحيض لالم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليها كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة \* وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع شرعا \* فلذلك اي لزوم الحرج \* وضع اي اسقط القضاء عن الحيض والنفاس \* وقد جعلت الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم ايضا \* نصا وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحيض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرانها وماروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لامرأة سألتها ما بالنا نقضى الصوم ولا نقضى الصلوة في الحيض احرورية انت كنعان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضى الصوم ولا نقضى الصلوة \* بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص فيؤثر اشتراطها في المنع من الاداء ولم يتعد الى القضاء اي الى اسقاط القضاء يعني لما كانت الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم

واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجود لكن الطهارة للصلوة شرط وقد شرعت بصفة اليسر الاداء وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضع عنهما وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس فلم تعد الى القضاء



ولم يكن في قضاءه حرج فلم يسقط اصله واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها واما الموت فانه هجر كله مناف  
لاهلية احكام الدنيا بما فيه تكليف حتى وضعت ﴿ ٣١٣ ﴾ العبادات كلها عنه والاحكام نومان احكام الدنيا واحكام

الاخرة فاما احكام  
الدنيا فانواع اربعة  
قسم منها ما هو من  
باب التكليف والثاني  
ما شرع عليه لحاجة  
غيره ومنها ما شرع له  
لحاجته ومنها ما لا  
يصلح لقضاء حاجته  
هذه احكام الدنيا فاما  
القسم الاول نقد وضع  
عنه لقوات غرضه  
وهو الاداء عن اختيار  
ولهذا قلنا ان الزكوة  
يطلب عنه وكذلك  
سائر القرب وانما  
بقي عليه المأثم واما  
القسم الثاني فانه ان  
كان حقا متعلقا بالعين  
بقي ببقائه لان فعله  
فيه غير مقصود وان  
كان دينيا لم يبق بمجرد  
الذمة حتى يضم اليه  
مال او ما يؤكد به  
الذم وهو ذمة  
الكفيل لان ضعف  
الذمة بالموت فوق  
الضعف بالرق لان  
الرق يرجي زواله  
غالب وهذا لا يرجي  
زواله غالبا فقبل انما  
لا تحتمل الدين بنفسها

بخلاف القياس لا يظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة  
ليست بشرط وانما تركت الاداء مختارا فيجب القضاء \* ولم يكن في قضاءه اى قضاء الصوم حرج  
لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو  
الشهر \* فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن الذمة وان سقط ادائه كمن اغنى عليه  
مادون يوم وليلة \* فان قيل \* ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما  
كان مسقطا لقضاء الصلوة \* قلنا \* حكمه مأخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن  
الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر \* ولما سقط الحيض  
الصلوة لامحالة اسقط النفاس ايضا وانما يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت  
الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالانقضاء اذا استوعب الشهر \* بخلاف الصلوة فان  
وقوعها في اوان الصلوة من الوازم فآثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار  
لامحالة \* ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت  
الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم  
يستوعب الا ان اتركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا  
يوجب سقوط القضاء فانفرا كذا في بعض فوائد هذا الكتاب قوله ( واما الموت ) فكذا  
الموت ضد الحياة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى الذى خلق الموت والحياة  
\* ولهذا قيل تفسير الموت زوال الحياة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده  
زوال الحياة ولما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت وجبا للعجز لامحالة لقوات الشرط  
فهذا قلنا انه ان عجز كله اى ليس فيه جهة القدرة بوجه \* واحترز عن المرض والرق والصغر  
والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء نوع قدرة فيه العبد بخلاف  
الموت مناف لاهلية احكام الدنيا بما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق  
العجز اللازم الذى لا يرجي زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة \* وهو الاداء عن  
اختيار هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع  
فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى  
بين ان يفعله باختياره فيثاب به وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه \* ولهذا اى  
ولقوات الغرض وهو الاداء عن اختيار \* قلنا ان الزكوة تبطل اى تسقط عن الميت في  
حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله بناء على ان الفعل  
هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وفدقات وعنده المال هو المقصود دون الفعل  
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة به عنده  
كما في دين العباد \* وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بيانه \* وكذلك  
اى ومثل حكم الزكوة حكم سائر القرب في السقوط \* وانما يبقى عليه المأثم لا غير  
لان المأثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام قوله ( واما القسم

الثاني) وهو الذي شرع عليه حاجة غيره فلا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او لم يكن \* فان كان حقا متعلقا بالعين كالرهون والمستأجر والمقنود والبيع والوديعة يبقى بقاءه اي بقاء العين على تأويل العين \* لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال \* واذا كان كذلك يبقى حق العبد في العين بعدموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه \* وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لا يمكن كالديون الواجبة بالعاوضة \* فان كان دينالم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه اي الى الذمة على تأويل المذكور او الضمير راجع الى المجرد \* لان الرق يرجح زواله غالبا يعني بالاعتاق لانه امر مندوب اليه \* وهذا اي الموت لا يرجح زواله غالبا وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى قوله (ولهذا) اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذ الم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وان بقي في احكام الآخرة \* وذلك لان الذمة ثابتة للانسان بكونه مخاطبا متحملا امانة الله عز وجل بالموت خرج من اهلية الخطاب والتحمل لعدم صلاحه لهما فعرفنا ان ذمته لم تبق سالحة لوجوب الحقوق في احكام الدنيا وان بقيت في حق احكام الآخرة لكون الميت معد الحياة الآخرة كالجنين معد للحياة الدنيا \* الا ترى انها لم تبق محلا لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء الالتزام بشرط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل لابتداء والبقاء فيه سواء ثبت ان الدين لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله \* ويدل على سقوطه في احكام الدنيا ما اشير اليه في الكتاب وهو ان ثبوت الدين اي وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لالتزام اصل الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد محايين في وقت واحد \* وقد عدت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها \* الا ترى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكتتب يطالب بالمال وان كان لا يجبس فيه وهنالك لا تصح الكفالة لتأديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فهنا اولي ان لا يصح لانها تؤدي الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا \* بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل

ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقط لان ثبوت المطالبة وقد عدت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل رجل عنه صح لان ذمته في حقه كاملة

عند رجل صح هذا التكفل منه وان لم يكن العبد مطالبه لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حتى ما قبل بالغ مكلف فتكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ تصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يمتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صححت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تأخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها للعدر عدم في حق الكفيل كن كفل بدين عن مفلس حتى يؤخذ به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس مخصص بالاصيل \* بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطلب به الكفيل قبل حلول الاجل \* لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة \* وقوله وانما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كافي في حق الخمر \* فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين في حق المولى ليكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد \* وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلة لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرما للمقوق الواجبة عليه ولا مبطلا لها الا ترى انه لو اختلف كفيلة ثم كفل به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صححت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لان برائة الاصيل توجب برائة الكفيل الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر ثرا في الطريق فتلّف فيه مال او انسان بعد موته يجب التضامن عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته كان اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به في الآخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذا استيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة ايضا \* لكنه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء كدرة لانسان اسقطها اخر في البحر كانت مملوكة لصاحبها ولا يأخذها للعجز والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كالمو كفل عن حي مفلس وكالمو كان الدين مؤجلا \* قالوا وجميع ما ذكرنا مؤيد بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بجنادة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان اوديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي وابو قتادة رضى الله عنهما هما على يارسول الله فضلى عليه فلولم تصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقى مانعا \* والجواب عنه اننا لنسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا \* لان ذلك العدم اى

وانما ضمت المالية اليها  
في حق المولى وقال  
ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله صح لان  
الدين مطالب به لكننا  
عجزنا عنها والجواب  
عنه انه غير مطالب به  
لان ذلك انعدم لمعنى  
في محل الدين لا العجزنا  
لمعنى فينا .

عدم المطالبة باعتبار معنى في المحل وهو ضعف الذمة او خرابها فيكون الدين غير مطالب بنفسه اعني فيه وهو سقوطه لعدم المحل للعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين للعجز فيه عن المطالبة كذا هنا \* بخلاف الدرّة الساقطة في البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى فينا لالانها غير ممكن الاخذ في نفسها \* وبخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة كما كان اذلا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الافلاس لا يتحقق عنده فنصح الكفالة \* وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التأجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة \* واستدل لهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم و ليس فيه ايضا ان هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه يتنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمال الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لاتصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين بالمال لان الظاهر هو امکان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان سقوط الدين عن الميت وتعذر الايجاب عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها الذمة الميت الديون \* مضافا صفة مصدر محذوف اى لزوم ما مضافا الى سبب صح في حيوته بان حفر بئرا في الطريق فنلف فيها انسان او مال بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته و ضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد منه في حالة الحياة يمكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة سالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الايجاب بامكن اسناده الى حال كمال الذمة \* ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت بالمؤكد احتملته صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة في بعض المحال لتحمل الدين كافي العبد والمريض و اذا كان كذلك يبقى الدين ببقائه فنصح الكفالة و كذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل في تحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته ببقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته فنصح الكفالة وقيل معناه ولان السقوط لضرورة ضعف الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك انه اذا خلف مالا يمكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصى به لتعلق حق الغريم بالمال في حال المرض ولما تعلق الدين بالمال حال قيام الذمة والمتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء بقي الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار برائة من عليه الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيتقدر بقدرها فاذا وجد له محل بوجه يبقى والمال محل الاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء ولما بقي صح الكفالة \* واذا خلف كفيلا تحول الدين

فلهذا لزمته الديون  
مضافا الى سبب صح  
في حيوته ولهذا صح  
الضمان عنه اذا خلف  
مالا او كفيلا

الى ذمته بخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لافي اصل الدين ولكنها ينقد بمجوزة لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او وهب له يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة ههنا الى التحول ليكن ايفاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة \* فالطريق الاول يقتضى ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثاني يوجب ان يصح عن الكفيل دون الاصيل اليه اشير في الطريقة البرغرية \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المفلس المديون عدا فكفل بالدين الذى عليه انسان صحت وان لم يكن القصاص مالا \* لانه بعرض ان يصير مالا بعفو بعض الشركاء او يتمكن الشهمة فلتوهم توجه المطالبة في الدنيا بقضاء ذلك الدين يجعل الدين باقيا حكما فتصح الكفالة \* واما المبرع اذا ادى فانما صح لان الاداء يلاقى جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المديون مؤديا بل يبرأ كما لو ابراه رب الدين عنه والدين باقى في حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر وحكم السقوط عن المديون لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الاسرار قوله ( وان كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم اى وان كان ماوجب عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها \* بطل بالموت اى سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت به اولى \* الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظر اله ونفع الوصية راجع اليه فيجب تحكيمها نظرا له قوله ( واما الذى ) اى الحكم الذى شرع للعبد وهو القسم الثالث \* فبناء على حاجته \* لان مرافق البشر اى ما يرتفقون به من المشروعات \* انما شرعت لحاجتهم \* لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة تثبت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلاق الله عز وجل وباحدائه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنشأ عن العجز فشرعت لهم من المرافق ما تدفع به حوائجهم \* والموت لا ينافى الحاجة لانها تنشأ عن العجز الذى هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالطلب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافى الحاجة \* واذا كان كذلك يتقوله اى للميت بما كان مشروعا له حاجته ما يقتضى به الحاجة \* ولذلك اى ولان بقاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحيوة لباسه مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان يزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها فكذا بعد الممات \* وانما يقدم التجهيز على الدين اذ لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كفى المستأجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين

وان كان شرع عليه  
بطريق الصلة بطل  
الا ان يوصى فيصح  
من الثلث واما الذى  
شرع له فبناء على  
حاجته لان مرافق  
البشر انما شرعت  
لهم لحاجتهم لان  
العبودية لازمة  
للشركاء الموت لا ينافى  
الحاجة فيقبل  
ما يقتضى به الحاجة  
ولذلك بقيت التركة  
على حكم ملكه عند  
قيام الدين عليه  
ولذلك قدم جهازه  
ثم ديونه ولذلك صحت  
وصاياه كلها واقعة  
ومفوضة

تعلقا مؤكدا \* ولذلك اى ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذ لم تجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وصاياه \* واقعة اى منفذة بان اوصى بنفسه بشئ او تبرع في حال مرضه بشئ او اعتق عبدا او دبره او ما شبه ذلك \* ومفوضة اى الى الورثة بان اوصى باعتاق عبد بعد موته او ببناء مسجد او رباط من ثلث ماله ونحوها \* ولذلك اى ولبقاء ما ينقض به حاجته \* بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاءه ولتخلص به من العذاب على ما قال عليه السلام \* ايا ما سلم اعتق وؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا من النار \* ويحتاج الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا ولذلك تبقى الكتابة بعد موته قوله (ولذلك اى وللإحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب عن وفاء فتؤدى كتابته ويحكم بحريته في آخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقى ميراثا لورثته وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما \* وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه يفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعى رحمه الله لان المقود عليه هو الرقبة اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كاي يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد وقد فات بموته قبل سلامته له فيوجب انفساخ العقد كالموت عاجزا وكالموت المبيع قبل القبض \* ولانه لو بقى انما بقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس محل للعقد ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت \* ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الاداء \* وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى يمكن القول ببقاء الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صحح ولزم في حال الحيوة فوته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية فيبطل الحكم \* بوضح ما ذكرنا ان الصحيح اذا علق طلاق امرأته بشرط ثم جن او اغنى عليه فوجد الشرط يقع الطلاق وان لم يكن المجنون او لمغنى عليه اهلا للإيقاع عند وجود الشرط ولو ابانها وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانها لم تبق محلا للطلاق \* ولو اوصى بعتق عبده او قال لعبده انت حر بعد موتى كان صحيحا ولو قال بعد موتك كان لغوا فعرفنا ان الفرق ثابت بين موت المولى وبين موت المكاتب \* ونحن نقول المكاتبه عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق وال لزوم فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليدو التصرف ايضا على سبيل اللزوم وهو معنى قوله المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة

ولذلك بقيت الكتابة  
وهي مشروعة  
لحاجة المكاتب وهي  
اقوى الحواجج الا  
ترى انه ندب فيه  
حط بعض البدل فاذا  
جاز بقاء مالكيته  
المولى بعد موته ليصير  
معتقا فلان يبقى هذه  
المالكية ليصير معتقا  
اولى

والمولى ملك في مقابلته مال الكتابة من حيث يطالبه بذلك ويحبسه عليه وان لم يملك اصل المال وثبت للمكاتب بما ملك حق ان يؤدى الكتابة من ملكه فيحزره بنفسه وحرية كايثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال فهذا يتم ملكه بالقبض في رقبة المال والمكاتب يتم احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل احد حق قبل صاحبه بالمقدبحق المالكية الثابتة بهذا العقد وتبين ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطة و احرازه الولاء الذى صار المتفق به بمنزلة الولد وهى اى حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية رأس مال الحى في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات لان الرق اثر الكفر الذى هو موت حكما ويدخل بالعتق في احكام الاحياء والدليل على كونها اقوى الحوائج انه نذب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره وآتوهم من مال الله الذى اتيكم \* ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته حاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته حاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء وقوله واما المملوكية فتابعة في الباب جواب عما يقال لو قلتم ببقاء ملكية المكاتب لزم القول بقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما يبقى عليه درهم ولا يمكن القول بقاء مملوكيته بعد الموت لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنهى عن الذل والهوان واذا لم تبقى المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فتفسخ الكتابة \* فقال بقاء المملوكية يكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه \* وبيانه ان اقاد احبنا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بقاء المملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقيق المالكية وليست هى مقصودة بالبقاء انما المالكية هى المقصودة استدلالا بجانب المولى لكن من شرط بقائها بقاء المملوكية ليمكن ابدال العتق فيها فتحقق المالكية والشروط اتباع بقاها تبعا \* يوضحه ان المكاتب يبقى بعد الموت مالكا من وجه لامن كل وجه لانه كان في حال الحياة كذلك ومن ضرورة بقائه مالكا من وجه ان يبقى معه مملوكية من وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لصار مالكا من كل وجه ولم يكن في حال الحياة كذلك \* ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقرررت به مالكيته التى استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حيوته لان الارث ثبت من وقت الموت فلا بد من اسناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا كذا في الطريقة البرغرية \* ومن اصحابنا من حكم بقاء المملوكية قصدا فقال لما جازان تبقى مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا جازان تبقى مملوكية المكاتب بعد موته ليصير حرا لان المملوكية التى هى تنهى عن الضعف البق بحال الميت من المالكية التى هى ضرب قوة والدليل على جواز بقاء المملوكية

واما المملوكية فهى  
تابعة في الباب

بعدموته لحاجته ان كفن العبد بعدموته على مولاه ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى المملوكية \* ومنهم من يقول لانحكم ببقاء المملوكية ولا نجعله حرا بعد الموت ولكننا نسند حرته الى حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لان الذمة لا تبتق محلا صالحا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة فرغت الذمة منه وفراغ ذمة المكاتب بوجوب حرته لانه لا يجوز الحكم بحريته مالم يصل المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته \* ومنهم من يقول لا حاجة الى ابقاء المملوكية فان حكمنا بحريته بعد الموت ثم اسندناها الى حال الحيوة لان المقصود من ابقاء العبد حريته اولاده وسلامته اكسابه لاحرته قصدا والولد قائم قابل للعتق والكسب قابل للملك ولكن الشرط ونفوذ العتق في المكاتب فيثبت عتقه شرطا لا مقصودا فلا يراعى فيه كون المحل قابلا لهذا الحكم كما ان الملك في المغلوب لما ثبت شرطا للملك البديل لا مقصودا بنفسه ثبت عنه اذا البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب مالكا وابقا وقت الاداء \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقد ترك وفاء بمكاتبته حيث يضمن القاتل قيمته لاديته وحكم بموته حرا لكان المضمون دية \* لانا اسندنا حرته الى آخر اجزاء حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتب ثم عتق ثم ترمى يضمن قيمته لاديته لان الوجوب مضاف الى الجرح وهو عتق في تلك الحالة \* ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل بشئ لا يجوز ابضاؤه ووصيته وكذا اوقد فانه انسان بعدموته عن وفاء واداء بدل كتابته لا يحد ولو حكم بحريته في حال حيوته لجاز ابضاؤه ولحد قاذفه \* لانا قد بينا ان اسناد حرته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر فيما لا ضرورة فيه \* ولان الحرية الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه دون وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لا يجب بقذف غير المحصن فاما الحرية فيثبت مع الشبهة وكذا الميراث فلا يمنع للاسناد ثبوتها قوله (ولهذا) اي ولانه تبتق بعد الموت ما ينقض به حاجة الميت \* وجبت المواريث اي ثبتت بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعدموته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا من هذا الوجه ولكن من حيث ان حقيقة الانتفاع لا يحصل له وفي الانتفاع الحكمي وهو حصول الثواب له الوارث والاجنبي سواء لا يكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه فهذا معنى قوله نظرا له من وجه \* بخلاف تعلق حتى العريم بماله وايضاديه فان نفعه راجع اليه لان الدين حايل بينه وبين الجنة فكان ابضاؤه سببا بوصوله الى الجنة وخلصه من العذاب فكان نظرا له من كل وجه وقوله دينا متعلق بالنسب والسبب جميعا وديننا كولى العاقبة والموالاة والزوج والزوجة \* او دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فان من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال الذى اعد لحوايج المسلمين قوله (ولهذا) اي ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان الموارث يجب بهذا الطريق \* صار التعليق بالموت اي تعليق الايجاب به سواء كان اسقاطا

ولهذا وجبت  
الموارث بطريق  
الخلافة عن الميت  
نظره من جه حتى  
صرفت الى من يتصل  
به نسبنا او دينا  
او دينا بلا نسب  
وسبب



بان قال اذا امت فانت حرا وتمليكاً بان اوصى بشئ من ماله والمراد من التعليق الاضافة بخالف  
سائر وجوه التعليق حتى صح تعليق التمليك به اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح  
بسائر الشروط \* ولزم تعليق العتق به بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر  
الشروط بهذه المثابة حتى جاز ابطاله بالبيع \* وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب  
في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر التعليقات \* وحاصل هذا الفصل ان بيع  
المدير المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى بان قال لعبد اذ امت فانت حرة  
او انت حرة عن دبر منى او دبرتك لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز \* واتفقوا على ان بيع المدير  
المقيد بان قال المولى ان مت من مرضى هذا او ان قدم غائبى او ان شفى الله مريضى فانت  
حرة بعد موتى يجوز \* احتج الشافعي رحمه الله بان التدبير وصية لانه ايجاب مضاف الى  
ما بعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجاباً للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع  
التصرف كما اذا اوصى به لرجل \* ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعليق عتق بشرط  
\* لانا نقول الزوم من هذا الوجه لا يمنع التصرف في ان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء  
علق عتقه بشرط كاش كجىء غدا وبشرط فيه خطر كدخول الدار \* ونحن نقول هذا  
شخص تعلق عتقه بمطلق موت المولى فوجب ان لا يجوز بيعه كفاي ام الولد \* وتحقيقه  
ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب الخلافة لما بينا في الوارث \* فيصير التعليق اى  
تعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكاً بالموت وهو امر كاش يقين ايجاب حق لمن وقع له الايجاب  
في الحال بطريق الخلافة عن الميت \* وقوله وهو كاش يقين لبيان تحقيق الخلافة فان الموت  
لما كان كائناً لا محالة كان التعليق به اثبات الخلافة بلا شك \* قال القاضي الامام  
ابوزيد والامام فخر الدين البرغرى رحمهما الله ان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه  
للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سبباً لاثبات الخلافة كالنسب  
والولاء \* وذلك لان حال الموت حال زوال الملك وتعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكاً  
بحال زوال الملك لا يصح فلم ان السبب يكون منعقداً حال بقاء الملك والحق ثابت لكن  
على سبيل التأجيل \* الا ترى ان الخلافة يعنى الخلافة النابتة بالشرع اذا ثبت سببها وهو  
مرض الموت ثبت بذلك السبب حق للخليفة وهو الوارث يصير المريض بثبوت ذلك الحق له  
محمجوراً عن التصرف الذى يبطل ذلك الحق \* فكذلك اذا ثبت سبب الخلافة \* بالنص اى  
بتنصيب الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا وقال بعبد اذ امت حرة بعد موتى او اذا امت فانت  
حرة ثبت للموصى له وللعبد بهذا السبب حق في الموصى به وفي الرقبة في الحال على وجه  
يصير الموصى محجوراً عن ابطاله اذا كان لازماً \* وصار المال من ثمراته اى ثمرات ثبوت  
سبب الخلافة يعنى به ان الايصاء اثبات للخلافة والملك يثبت حكماً بثبوت سبب الخلافة لان  
يكون الايصاء تصرفاً في المال قصد اقامته لو قال اوصيت لفلان بثلاث مالى ولا مال له يصح حتى  
لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تمليكاً للمال قصداً كان قيام المال شرطاً

ولهذا صار التعليق  
بالموت بخلاف سائر  
وجوه التعليق لان  
الموت من اسباب  
الخلافة فيصير  
التعليق به وهو كاش  
يقين ايجاب حق  
للمال بطريق الخلافة  
عنه

\* وبديل ان الملك يثبت الموصى له بموت الموصى من غير قبول كما ثبت في الموارث ويمتنع بالدين كما يمتنع به ملك وارث فنبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال ويثبت حكمه عند الموت ولما كان سببا للحال يثبت للموصى له حق في الحال يصير حقيقة عند الموت كافي حق الوارث فينظر من بعد اى من بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير لازم باصله كافي الوصية بالمال كان للموصى ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم فلم يلزم سببه ايضا \* قال القاضي الامام رحمه الله الخلافة في المال لا تنزيم لانها خلافة تبرع بالمال ولو وهب ونجز الايجاب لم يلزم ما لم يسلم ويقع الملك فهذا اولى \* وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يطله للزوم هذا الحق في نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقص فحق العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا كما في ام الولد \* ولزم في سببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقص لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذي هو كائن لا محالة وسبب للخلافة اولى بالزوم \* وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتى اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تأخر الحكم عن زمان الايجاب \* فلذلك اى لزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر \* قال شمس الأئمة رحمه الله هذا السبب يعنى التدبير تقوى من وجهين \* احدهما ان المتعلق بما لا يحتمل الابطال \* والثاني ان التعليق بما هو كائن لا محالة وهو موجب للخلافة فلهذه القوة لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه ويجب للمدبر به حق الحرية في الحال على وجه يمتنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله \* بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوها ليس بكائن لا محالة والتدبير المقيد ليس بكائن لا محالة والتعليق بمجئ رأس الشهر ايس بسبب الخلافة والوصية بركة العبد لغيره تملك يحتمل الابطال بعد ثبوته \* والى هذا المعنى اشار القاضي الامام رحمه الله ايضا قال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غدا وانما اضيف الى الموت الذى هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بعد الموت كانه سبب حكمه ما خوذ من اصلين لامن اصل واحد كقول الرجل لا خراعتق عبدى ان شئت فانه يلزم ويفتضى الجواب في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشية يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه مفوض الى مشيته تملك اذ المالك هو الذى يفعل ان شاء وان شاء يترك فيقتضى الجواب في المجلس كالمواضع لا يملك بيدك فيؤخذ حكمه من اصلين لامن اصل واحد \* قبين بهذا انه لا بد من الامرين المذكورين في الكتاب للتفصي عن عهدة ما يرد سؤ الاعلى هذا الاصل \* وصار ذلك اى المدبر في عدم جواز البيع لاستحقاق حق العتق \* كام الولد فانها استحققت بسبب الاستيلاء شيتين \* حق العتق الحلال لما بينا من تعلق العتق بالموت الذى هو امر كائن وهذا بالاتفاق \* وسقوط التقوم عند ابى حنيفة

الايرى ان الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث ثبت به حق يصير به المريض محجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال من ثمراته فينظر من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزومه في نفسه ولالزوم وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحققت شيتين حق العتق لما بينا وسقوط التقوم عند ابى حنيفة رحمه الله لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب

رحم الله حتى لا تضمن بالنصب ولا باعناق احد الشريكين نصيبه منها عنده \* وعند ابى يوسف  
 ومحمد رحمهما الله هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون  
 سقوط التقوم كفى المدبرة الا ان المدبرة تسعى للفرء والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها  
 مصروفة الى حاجته الاصلية وحاجته مقدمة على حق الفرء والورثة كحاجته الى الجهاز  
 والكفن اما التدبير فليس من اصول حوايجه فيعتبر من الثلث \* وابو حنيفة رحم الله  
 يقول ان التقوم يثبت بالاحراز فان الصيد قبل الاحراز لا يكون متقوما وبعده يصير متقوما  
 وقد ذهب الاحراز ههنا \* لان الامة في الاصل اى الاصل في الامة انها تحرز للماليتها  
 والمتعة منها تابعة ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشراء الامة المجوسية وشراء الاختين  
 وان لم يوجد فيهن المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاء صارت محصنة محرزة للمتعة كالمسكوحة  
 وصارت المالية منها تابعة وذلك لانه لم يوجد في الشرع صورة يكون الاحراز للامرين  
 مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفرء مقصودا لم يبق الاحراز للمالية مقصودا فصار الاحراز  
 عدما في حكم المالية \* فلذلك اى لعدم الاحراز ذهب التقوم وقد ينفصل ملك المتعة عن ملك  
 المالية كما في المسكوحة فيجوز ان تبقى المتعة وتذهب المالية فتعدى الحكم الاول وهو ثبوت  
 حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر \* لوجود معناه وهو تعلق العتق بالموت  
 الذى هو كائن لاحالة \* دون الثانى وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجب وهو الاحراز للمتعة  
 ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في انها لا تسعى للورثة والفرء وتسمى المدبرة لهم لان صفة  
 المالية والتقوم للم تبق في ام الولد لا يتعلق بها حق الفرء والورثة فلا تسعى لهم بل نعتق من كل  
 المال والمدبرة لما حرزت للمالية للمتعة تقومت في حق الفرء والورثة فيتعلق بها حقهم  
 فلذلك وجب عليها السعاية لهم قوله (ولهذا) اى ولان المالكية تبقى بعد الموت بقدر ما يقضى  
 به حاجة الميت قلنا ان المرأة تفصل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم  
 للحاجة مالم يقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفا  
 على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعى ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع  
 الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فتقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف  
 وقد قالت عائشة رضى الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم الانساؤه تعنى لو علمنا ان الرسول عليه السلام يغسل بعد الوفاة لما غسله الانساؤه  
 \* وقد اوصى ابو بكر رضى الله عنه الى امرائه ان يغسلوه وكذا ابو موسى الاشعري  
 رضى الله عنه \* بخلاف المرأة اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعى رحم الله له  
 ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها الموت غسلتك وكفنتك وصليت  
 عليك \* وقد غسل على فاطمة رضى الله عنهما بعد موتها \* ولان الملك جعل كالقائم في حق  
 الرجل لحاجته الى الغسل فبجمل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما ولنا ان النكاح  
 يموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان

لان الامة في الاصل  
 يحرز للماليتها والمتعة  
 تابعة فاذا صارت  
 فراشا صارت محصنة  
 محرزة للمتعة والمالية  
 تابعة فصار الاحراز  
 عدما في حق المالية  
 فلذلك ذهب التقوم  
 وهو غرة المالية  
 وانتهت بغير المتعة  
 فتعدى الحكم الاول  
 الى المدبر لوجود  
 معناه دون الثانى  
 ولهذا قلنا ان المرأة  
 تفصل زوجها بعد  
 الموت في عدتها لان  
 الزوج مالك فبقي  
 ملكه الى انقضاء  
 العدة فيما هو من  
 حوايجه خاصة بعد  
 الموت بخلاف المرأة  
 اذا ماتت لانها مملوكة  
 وقد بطلت اهلية  
 المملوكة

المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت \* فلاتبقى حقها لان ذلك حق عليها الا الى ابقائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت للمحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للمحاجة \* ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة على الزوج بعد موت المرأة حتى حل له الزوج باختها واربع سواها من غير تراخ ولو بقي بعد موتها ضرب من الملك لو جبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح ثبوتاً لم يشرع غير مؤكد حتى تأكد بالجملة اى الشاهد \* والسال اى المهر \* والمحرمية اى حرمة المصاهرة فكذا في حال الزوال بالموت وجب مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذناً كذا لا يمكن قطعه بمرءة بل تجب العدة ليستحق الانقطاع بمضيتها فيصير حق الزوج مؤدى بالبقاء على ملكه مدة ويعود حق المرأة في نفسها اليها وههنا لم يجب العدة اصلاً لغير ان في جانبها لم يوجد شيء من الملك \* ومعنى قوله عليه السلام \* غسلت قتت باسباب غسلك \* وقد روى ان ام ايمن غسلت فاطمة رضى الله عنهما ولو ثبت ان علياً غسلها فذلك لادامته انحصاراً به حيث قال ابن مسعود رضى الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قوله (واما الذى لا يصلح لحاجته) اى الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك النار ولتشفى الصدور ولا بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلاً لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها \* وقد وجب القصاص عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اى لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء دينه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلاً \* وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من وجه لا تنفعهم بحيوته فانهم كانوا استأنسون به وينتصرون به على الاعداء وينتقمون بماله عند الحاجة فلو جبن القصاص للورثة ابتداءً يعنى لا يثبت للميت او لاثم ينقل اليهم بحيث تجرى فيه سهام الورثة كما ينقل صائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداءً لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولو وقع الجناية على حقهم من وجه والسبب \* انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعاً بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداءً لولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك للمولى في كسب عبده المأذون ابتداءً على سبيل الخلافة عن العبد وكما ثبت للملك للموكل ابتداءً عند تصرف الوكيل بالاشراء خلافة عن الوكيل \* ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً بين ان ابتداءً ثبوت القصاص لولى القائم مقام المقتول كذا في الميسر وغيره قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا من الوجهين \* صح عفو الوارث عنه اى عن القصاص ارض عن القاتل قبل موت المجرور استحساناً والقياس ان لا يصح لان حقه انما يثبت بعد موت المورث ثم عفو قبل

فلاتبقى حقها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لو جبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا ترى انه يؤكد بالجملة والمال والمحرمية واما الذى لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عفوياً لدرك النار وقد وجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يصلح له حاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه لا تنفعهم بحيوته فلو جبن القصاص للورثة ابتداءً والسبب قد انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجرور وصح عفو المجرور ايضا

موت المجرور يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كالأبواب الوارث من عليه دين لمورثه قبل موته \* وصح عفو المجرور استحسانا ايضا والقياس ان لا يصح لان القصاص انما يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما بينا ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون المورث بعفوه مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل \* وجه الاستحسان ان السبب يجعل قائما مقام حقيقة وجوب الحق في صحة العفو ثم باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت والمورث بعد الموت ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب الحق للمورث لان السبب جنائية على حقه وبعده وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصحة عفو الوارث استحسانا مراعاة للواجب وصحة عفو المورث ايضا استحسانا مراعاة للسبب \* وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى \* فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور \* فيجب تصحيحه بقدر الامكان قوله (وهذا قال ابو حنيفة) اي ولان القصاص يجب بعد انتفاء الحيوية \* قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير مورث يعني لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة \* لما قلنا الغرض درك الثار اي الحقيق يقال ادرك ناره اذا قتل قاتل حيمه \* وان تسلم اي وسلامة حيوة اولياء المقتول وعشائره كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوه \* وذلك اي الغرض المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء \* وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوية للاولياء كان ينبغي ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقيين \* فاجاب بقوله لكن القصاص الى آخره كذا قيل \* والاولى ان يقال لما بين انه يثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه يثبت لكل واحد على الكمال لانه يثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم \* فقال لكن القصاص واحد يعني في جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه لم يباشر الاقتلا واحدا فلا يجب عليه الاجزاء واحد ولا حاجة لاحقة الوجوب الى اثبات التعدد حكما \* وكل واحد كان يملك وحده يعني في جانب المستحقين هو في حكم التعدد لان الايجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق ذلك لان القصاص لا يحتمل التجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوية عن بعض المحل دون البعض وقد ثبت بسبب لا يحتمل التجزى وهو القتل وقد تعذر ايجاب البعض ابتداء بالاجاع فاما ان تكامل في حق كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته متجزيا ولم يبطل بالاجاع فثبت انه تكامل في حق كل واحد كان ليس معه غيره \* بمنزلة ولاية النكاح فانها تثبت لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره \* وهذا ليس بايجاب زيادة في حق القاتل لان هذا التعدد لا يظهر في حقه بوجهه واذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لازية في حق من عليه القصاص \* فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط القصاص اصلا لان في صورة الاستيفاء قد فات المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفي صورة العفو لوبقينا القصاص

ولهذا قال ابو حنيفة  
رحمه الله ان القصاص  
غير مورث لما قلنا  
ان الغرض به درك  
الثار وان تسلم حيوة  
الاولياء والعشائر  
وذلك يرجع اليهم  
لكن القصاص  
واحد لانه جزءا قتل  
واحد وكل واحد  
منهم كان يملكه وحده  
فاذا عفا احدهم او  
استوفاه بطل اصلا

للباقين بعد عفو احدهم كان من ضرورته تعدد القصاص الواجب في المحل وهو غير متعدد في المحل بالايجاب وقبل العفو لو قلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لا يكون من ضرورته تعدد القصاص كذا في المبسوط \* ثم القصاص وان بطل في صورتين لكن المال يجب في صورة العفو للباقي ولا يجب شيء في صورة الاستيفاء للباقي وللاقتال الذي وجب القصاص عليه بناء على ان تعذر القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير في معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شيء لان الامتناع من جهته \* فالتعذر في مسألة العفو من جانب من عليه القصاص اذا لامتناع لمرعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعض نفسه قد حجب بالعفو فصار في معنى الخطاء فيجب المال لغير العافي ولا يجب للعافي شيء لان تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه \* والتعذر في مسألة الاستيفاء من جانب من له القصاص لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا يجب شيء قوله (وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صفارا) في قول ابي حنيفة رحمه الله \* وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمه الله لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفاءه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا ينفرد احدهما بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب \* وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجنابة وردت عليه ثم تثبت للورثة اثناعنه بطريق الخلافة وهذا تثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص ما بالعفو احدهم فان نصيب الباقي ينقلب ما اعلى تدر سهامهم فكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث بهام منصوص عليها كالنصف والثلث والربع ونحوها وبملك بعض القصاص لا يمكن استيفاء الكل \* ولا يقال انه غير متجزئ لاستمالة قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة متبعضا \* لانا نقول انه لا يتجزؤ وقوما في المحل فاما في حق الاستحقاق فيجوز ان يتجزأ لانه حكم شرعي فيجوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لو عفا واحد لم يسقط كل الحق حتى انقلب ما لالا انه للم يتجزأ وقوما في المحل كان طريق استيفاءه ان يجتمعوا فيستوفوا ويتزولوا باجمعهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب القصاص لهما واستوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعى اثبات الحق لكل واحد على الكمال وانه ممنوع لانه تعدد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث فان المزاجحة متى ثبتت منع الاثبات له ككلامه والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزئ لان الاستيفاء لا يتجزئ وما لا يتجزئ اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم ككلا كباينا

وملك الكبير  
استيفاءه اذا كان  
سائرهم صفارا عند  
ابي حنيفة رحمه الله

واذ وجب كلا اطلاقنا الاستيفاء لكل واحد فلا نحتاج الى ازالهم منزلة شخص واحد \*  
واندفع قولهم بانه اثبات التعدد لانا لا ثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا المتحد  
الى كل واحد كانه المتفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل  
الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد منهم اذا صلح للاضافة اليه واما احد المولدين  
فانما لا يفرد بالاستيفاء لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت له بالملك وانه  
ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحد المولدين في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة  
فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لا يثبت عند المزاحمة للتضايق لاخلل في السبب بمنزلة  
الجمعة في التركة ولا تجرى ههنا لان المحل لا يقبله فانبتنا كلا وكذا الحكم في القصاص  
الموروث لان كل وارث استحق جزءا منه بعد موت المورث بالنص وثبوت الجزء مما لا يجزى  
كثبوت الكل وذكر الجزء فيما لا يحتمل الوصف بالجزى كذكر الكل فيثبت لكل واحد منهم  
الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كاهل كذا في المبسوط قوله  
(ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب) اي لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص اذا  
كان في الورثة كبير غائب وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو  
موجودة لاحتمال ان يكون الغائب قد هفي عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب  
صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلهذه الشبهة يمنع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عند صغر  
بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفو به بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم  
اعتراضه لا يمنع استيفاء القصاص \* ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بخصوصية  
المودع عند غيبة المالك ان احتمل ان المالك قد وهبه من السارق او اقرله بالملك وكذا يقطع  
بغيبية الشهود مع توهم الرجوع \* فاشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه  
مندوبا اليه شرعا يعني انما اعتبرنا هذا الموهوم لان المولى مندوب الى العفو والانسان يرغب  
فيما ينديه الشرع اليه فاعتبر هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده في المنع من الاستيفاء فاما  
الشاهد فقير مندوب الى الرجوع والمالك غير مأمور بالاقرار فبقي مجرد الوهم فلا يعتبر  
على ان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب تأخير الاستيفاء الى حضور الغائب لاسقاط القود  
اصلا وهناك اعتباره يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقدم فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على  
اعتباره هناك قوله (ولذلك) اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة  
رحم الله فيما اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غائب واقام بينة على ذلك تقبل ويحبس  
القاتل لانه صار منهما بالدم فاذا حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل  
اعادة البينة وعندهما لا يكف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث  
واحد الورثة ينتصب حصما عن الميت فيما يثبت له وعليه والبينة متى اقامها خصم لم يجب اعادتها  
بمد ذلك \* الا ترى ان القتل لو كان خطأ لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البينة

ولا يمكنه ان كان فيهم  
كبير غائب لاحتمال  
العفو ورجحان جهة  
وجوده لكونه مندوبا  
شرعا ولذلك قال ابو  
حنيفة رحمه الله في  
الوارث الحاضر اذا  
اقام بينة على القصاص  
ثم حضر الغائب  
كلف اعادة البينة

ليست في نصيبه من الدية فكذلك هذا \* وعند أبي حنيفة رحمه الله ما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لآرائنا عن المقتول لا يكون بعضهم نائبا عن البعض في اثبات حقه بغير وكالة منه كمالوا اشتروا عبد او جحد البايغ فاقام احدهم البينة فالبينة التي اقامها الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغائب فلا بد له من اعادة البينة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل وارث في حق القصاص كأنه ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذي اقام البينة ثبوته لغيره \* وهذا بخلاف الخطأ فان موجبه المال وهو موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة سائر الاموال فينصب كل وارث خصما عن الميت وعن سائر الورثة في اثباته كذا في المبسوط قوله ( واذا انقلب القصاص مالا ) اشارة الى الجواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث بالاجماع \* فقال واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجرى فيه سهام الورثة \* لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى \* وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء \* نجب الدية حلفا عن القصاص كتجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى وكما تجب الفدية عند تعذر القضاء في باب الصوم \* فاذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل ان عقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ \* وذلك اى الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان له الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته لكننا اثبتنا للورثة ابتداء لما منع وهوانه لا يصلح لحاجة الميت وان درك الثار الذي هو المقصد الاصل حاصل للورثة لانه مقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فيجعل موروثا لآرائنا توضيح لقوله كأنه هو الواجب في الاصل او توضيح لمفارقة الخلف الاصل في حق الميت \* لاختلاف حالهما اى حالتهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالتهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذلك ههنا قوله ( ولهذا ) اى ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند أبي حنيفة رحمه الله لان درك الثار حاصل لهم ويجب له مقتول ثم يتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما ويجب القصاص للزوج والزوجة عندنا \* وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالمقد لان المقصود في القصاص التثيق والانتقام ويختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق

واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فيجعل موروثا لآرائنا ان حق الموصى له لا يتعلق بالقدوم يتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا واجب القصاص للزوج وللزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار



في القصاص \* ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة اى لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقربة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية \* ويصلح سببا للدرك النار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقربة بل فوقها فثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصلين والى الاصلين اشار الشيخ رحمه الله بقوله سببا للخلافة ودرك النار \* وهذا اى ولان النكاح يصلح سببا وجب بالزوجية نصيب في الدية \* وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجودها بعد الموت والزوجية تقطع بالموت \* ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منه اديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله \* وقوله الزوجية ترث بالموت سلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به لازوجية قائمة في الحال \* الا ترى ان سائر الاموال يستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم لضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأه اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمرو على وعامة الصحابة رضى الله عنهم \* ثم استوضح المسلمين بقوله الا ترى ان للزوجية منية تصرف في الملك اى في المال فان بين الزوجين من البسوط في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد \* فصار اى النكاح كالنسب في صلاحيته لاستحقاق القصاص والدية قوله ( واما احكام الآخرة فاربعة ) ايضا كاحكام الدنيا \* احدها ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض \* والثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم \* والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات \* والرابع ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات \* لان القبر اى ثبوت هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء ولاحكام الآخرة \* روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب \* او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب \* فكان للميت فيه حكم الاحياء فايرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين في الرحم حكم الاحياء فايرجع الى احكام الدنيا وذلك اى ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعدما يمضى اى يجزى عليه في هذا المنزل وهو القبر للابتلاء في الابتداء وهو سؤال المنكر والذكير فان سؤالهما من الابتلاء والفتنة وهذا سببا فتانى القبر \* وقد روى عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال اذا سئل الميت من ربك ترا اى له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه اى انار بك فهذه فتنة عظيمة جعلها الله تعالى مكرمة للمؤمن اذا ثبته ولقنه الجواب فلذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت يدعو له باثبات ويقول لاصحابه سلوا له اثبتت فانه الآن يسأل \* تنوبها متعلق بمعنى الابتلاء اى جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بعون الله الكريم المنان بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا

ولهذا وجب  
بالزوجية نصيب في  
الدية الا ترى ان  
للزوجية منية  
تصرف في الملك  
فصار كالنسب واما  
احكام الآخرة  
فاربعة ما يجب له وما  
يجب عليه مما كتبه  
في حياته وما يلقاه من  
ثواب وكرامة او  
عقاب وملامة لان  
القبر للميت كالرحم  
للماء والمهاد للطفل  
وضع فيه لاحكام  
الآخرة روضة دار  
او حفرة نار فكان له  
حكم الاحياء وذلك  
كله بعدما يمضى عليه  
في هذا المنزل الابتلاء  
في الابتداء والله اعلم

شك ان ذلك اعلاء الشان وسبب المباهاة على الاقران وهذا في حق المسلم فاما في حق الكافر  
فالسؤال للانزام والتجليل لاللا كرام والتجليل نرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة  
بكرمه وفضله وان يعيدنا من قنفة القبر وعذابه عنه وطوله انه الكريم المنعم الديان ذو الطول  
والفضل والاحسان

(باب العوارض)

(المكتسبة)

وهي نوعان من المرة  
على نفسه ومن غيره

(باب العوارض المكتسبة)

انما جعل الجهل من العوارض وان كان امرا اصليا لانه امر زايد على حقيقة الانسان وثابت  
في حال دون حال كالصغر \* ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك  
تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيارا بقاءه فكان مكتسبا من هذا الوجه  
\* وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة العبد لان سببه وهو شرب  
السكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان غرض شارب الماء حصول الريق  
فكان السكر مضافا الى كسبه نظرا الى السبب والغرض \* ولا يلزم عليه الرق فانه جعل من  
العوارض السماوية وان كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول  
الرق \* ولان السبب هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس في قدرته واختياره  
فكان الرق سماويا يقوله (اما الجهل فكذا) قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ماهو به \* واعترض  
عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذا الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم  
الجهول غير داخل في الحدو كلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عنده احتماله وتصوره واحتراز  
به عن الاشياء التي لا علم اها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم  
رحمه الله في كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكرو براديه عدم الشعور ويذكرو براديه الشعور  
بالشيء على خلاف ماهو به \* ويذكرو براديه السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين \* وقال عمرو  
بن كلثوم \* الا لا تجهلن احد علينا \* فيجهل فوق جهل الجاهلين \* فانقسم الاول فطرية وليس بعيب  
لشموله قال الله تعالى والله \* اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا \* وانما العيب التقصير  
في ازالة الجهل ودواؤه التعلم \* والقسم الثاني هو الغلط ودواؤه التوقف والتثبت وسببه  
الجهل الخلق مع العجلة والمجب \* والقسم الثالث سيدكر في موضعه ان شاء الله عز وجل  
\* المكابرة والمجود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى \* وجمدوها  
وستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا \* وعن هذا قيل لوسال القاضي المدعا عليه بعد دعوى المدعى  
اتجمدت تقر فبايها اجاب يكون اقرارا \* فالكفر جمود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة  
على وحدانية الصانع جل جلاله وكل قدرته وعظمته الوهية لا تعد كثيرة ولا تخفى على من له ادنى  
لب كما قال ابو العتاهية شعر \* فيا عجب كيف يعصى الاله \* ام كيف يحجده جاحد \* وفي كل شيء له آية  
\* تدل على انه واحد \* وكذا الدليل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والجمع الباهرة  
ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد  
انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس

عليه اما التي من جهته  
فالجهل والسكر  
والهزل والسفه  
والخطاء والسفر  
والذي من غيره عليه  
الاكراه اما الجهل  
فاربعة انواع جهل  
باطل بلاشبهة لا يصلح  
عذر اصلا في الآخرة  
وجهل هو دونه  
لكنه باطل لا يصلح  
عذر ايضا في الآخرة  
وجهل يصلح شبهة  
وجهل يصلح عذرا  
اما الاول فالكفر من  
الكافر لا يصلح عذرا  
لانه مكابرة ومجود  
بعد وضوح الدليل

(فلذلك)

فلذلك لم يجعل عذرا بوجه قوله ( وقد اختلف في ديانة الكافر على خلاف الاسلام ) اى  
 في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله انها  
 تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر مادان به لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعه لدليل الشرع  
 يعنى ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التى تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير  
 وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذى كان قبل الخطاب  
 في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه \* والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل  
 فيما يتبدل من الاحكام بشرع جديد ان لا يثبت في حقه بنزول الخطاب حتى يبلغنا لانه لا يمكن  
 الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ما شاع يلزم اكل من علم به ومن لم يعلم لان  
 الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما في وسعه الاشاعة في  
 الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يعذر الجاهل بالخطاب  
 بعد الاشاعة لبلوغ الخطاب اليه حكما بصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به \* ثم بلوغ  
 الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يعتد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع  
 امرنا ان لا يتعرض له اذا قبل الذمة فبقى على الجهل كما في الخطاب الذى لم يشع وخطاب نبي  
 لم يثبت معجزته بعد وخرج الخطاب بانكاره الرسول وبأمر الشرع ايانا ان نتركهم عليه  
 من كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه في حقه بمنزلة قوله ( استدراجا ) متعلق بقاصر  
 اى قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب الى  
 العذاب بوجه لا شعور به به يقال استدرجه الى كذا اى ادناه منه على التدرج ومكرا \* وهو  
 الاخذ على غرة \* وتحقيقا لقوله عليه السلام \* الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر \* فانه لا خطاب  
 في الجنة ولا تكليف بل فيها ما نشتهى الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة \* وهذا في كل  
 حكم يثبت بالشرع لا يثبت في حقنا الا بعد العلم بالخطاب وقبله يبقى على ما كان \* ثابتا فاما  
 \* في كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اى لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى انه \* الضمير  
 للشان لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال يعنى لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والنار وبما  
 ياشره من الكفر اصلا لانه مما لا يحتمل ان يحل بحال والمغير انما يعمل فيما يحتمل ويبتنى  
 على هذا اى على ان ديانته دافعة عنده للتعرض والخطاب جميعا \* انه اى ابا حنيفة رحمه الله  
 جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم  
 الميتة في حق المضطر \* وما شبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر  
 من قيمتها وكذلك اى ومثل تحريم الخمر تحريم الخنازير في ان الخطاب بالتحريم غير نازل  
 في حقهم حتى كان الخمر والخنزير في حقهم كالشاة والخل في حقنا وهو قول ابى يوسف  
 ومحمد رحمه الله ايضا \* وعند الشافعى رحمه الله لا يجب باتلاف خمر الذمى شي سواء اتلفه مسلم  
 او ذمى \* وجعل اى ابو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا ادانوا بصحته بمنزلة  
 نكاح الجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج الجوسى بمحرم

واختلف في بادنة  
 الكافر على خلاف  
 حكم الاسلام اما ابو  
 حنيفة رحمه الله فقد  
 قال انها تصلح دافعة  
 للتعرض ودافعة  
 لدليل الشرع في  
 الاحكام التى تحتمل  
 التغير لصير الخطاب  
 قاصرا عنهم في احكام  
 الدنيا استدراجا بهم  
 ومكرا عليهم وتركوا  
 لهم على الجهل وتمهيدا  
 لعقاب الآخرة  
 والخلود في النار  
 وتحقيقا لقول النبي  
 عليه السلام الدنيا  
 سجن المؤمن وجنة  
 الكافر فاما في حكم  
 لا يحتمل التبدل فلا  
 حتى انه لا يعطى للكفر  
 حكم الصحة بحال  
 ولا يبتنى على هذا انه  
 جعل حكم الصحة بحال  
 ويبتنى على هذا انه  
 جعل الخطاب بتحريم  
 الخمر كانه غير نازل  
 في حقهم في احكام  
 الدنيا من القوم  
 ويجاب الضمان  
 وجواز البيع وما  
 اشبه ذلك

وكذلك الخنازير وجعل نكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسما كانا محصنين لو قد فاحدا قاذفهما  
واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ ﴿ ٣٣٢ ﴾ حتى يترافعا فان قيل لاخلاف ان الديانة

ودخل بها لم يسقط احصانها حتى وجب الخداهما على قاذفهما وعند ابي يوسف ومحمد  
والشافعي رحمهم الله لا يجب واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم ولو  
رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يحتمل على الترافع  
ويفرق عندهم لانه اى ديانة البنت المنكوحه لا تصلح حجة متعدي على البنت الاخرى \* وضمن  
التعدي معنى الاجماع فوصل بكلمة على \* فكذلك اى فكما لم يجعل الدية متعدي في  
الارث وجب ان لا يجعل متعدي في هذه المسائل \* وحاصله انه ينبغي ان لا يعتبر دياتهم في اثبات  
هذه الاحكام لان في اعتبارها اثبات التعدي على الغير كما لم تعتبر في الارث قوله (هذا يتناقض) اى  
ما ذكرت من عدم اعتبارها في هذه الصور يؤدى الى التناقض لاننا قد اعتبرنا دياتهم في اخذ  
العشر لاننا اخذ نصف العشر من خور اهل الذمة اى من قيمتها اذا امر وابهى على العاشر \*  
والعشر من خور اهل الحرب اى من قيمتها باعتبار دياتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك  
الامر حتى لو لم يأخذ ثم لم تعتبر دياتهم في حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي  
رحمهم الله \* وكذا الانكحة التى هى فاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها  
فان عامة العلماء قالوا في ذمى تزوج اخين او عشر نسوة ثم فارق احدى الاختين ايتهمسا  
كانت او فارق الست من العشر في حال الكفر ببق نكاح من بقى اسلموا على الصحة \*  
وقال محمد والشافعي رحمهم الله في الحربى تزوج خمس نسوة في عقد متفرقة او عقدة واحدة  
ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب صحيحا ولذلك قال  
الشافعي رحمه الله في اهل الذمة تابعوا الخمر وتفاضوا ان العشر يؤخذ من ايمان الخمر  
وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفساد لم يطلب الملك الفاسد  
بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله فثبت ان هذه العقود تقع على الصحة بلا خلاف باعتبار  
دياتهم كذا في الاسرار \* فلولا تعتبر دياتهم فيما بيننا لم تثبت هذه الاحكام بعد الاسلام  
واذا ثبت ان دياتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا \* وهذه  
غير متعدي اى هذه الديانة التى توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا تسمى  
متعدي بالاتفاق مع وجود الزام فيها \* بل هى حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا  
فيما نحن فيه \* وقوله الا انه اى العشر او نصب العشر لا يؤخذ من الخنزير جواب  
عما يقال لما كان اخذ العشر بناء على دياتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير  
كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يؤخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يؤخذ من  
قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حياية الخنزير لنفسه فلا  
يملك حيايته لغيره وله ولاية حياية الخمر لنفسه للتخيل فيتعدى الى غيره قوله ( وحقيقة  
الجواب ) كذا يعنى ما قلنا انه تناقض لمنع ورود السؤال وصحته في نفسه فاما على تقدير صحة  
السؤال فالجواب اننا نجعل الديانة متعدي في جميع ما ذكرنا من المسائل \* اما في مسألة الخمر  
فلانها كانت متقومة في الاصل لكن سقطت تقوؤها بالاص \* ودياتهم لما نعت الازام بالدليل

لا تصلح حجة متعديا  
الابرى ان المجوسى  
اذا تزوج ابنته ثم هلك  
عنها وعن ابنته اخرى  
انهم تران الثلثين ولا  
ترث المنكوحه منهما  
بالنكاح لان دياتها  
لا تصلح حجة على  
الاخرى فكذلك في  
ايجاب الحد على  
القاذف واستحقاق  
القضاء بالنفقة ويجاب  
الضمان على متلف  
الخمر وجب ان لا  
يجعل حجة متعدي  
فلنا عن هذا تناقض  
لانا نجعل الديانة  
معتبرة لانا نأخذ  
نصف العشر من  
خور اهل الذمة  
والعشر من خور  
اهل الحرب خلافا  
للشافعي رحمه الله  
وهذه غير متعدي  
بل هى حجة عليهم  
الا انه لا يؤخذ من  
الخنزير لان امام  
المسلمين ليس له  
ولاية حياية الخنزير  
نفسه فلا يتعدى وله  
ولاية حياية الخمر  
نفسه للتخيل فيتعدى  
وحقيقة الجواب انا  
لا نجعل الديانة متعدي لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الادفع الازام بدليل فاما لتقوم فباق على الاصل ( اى )

اي الزامنا اياهم سقوط التقوم بالدليل بقي تقومها على ما كان في الاصل فكانت ديانتهم دافعة  
للزام لا مثبتة للتقوم \* وذلك اي لتقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والمحال باوصافها  
شروط والضمان وجب جزاء على الجناية فلا يجب بتقوم التلف لكن يجب باتلاف التلّف  
الذي هو فعله القائم به ولهذا سمى ضمان التعدي والكافر بدياته دفع سقوط التقوم  
فبقي التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذي  
الذي في زعم التلّف انه متقوم في حق الذي \* واذا لم يضاف الضمان الى تقوم المحل لم تصر  
الديانة متعدية اذ لو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعدية حينئذ لان التقوم ساقط في حق  
المسلم فلم يكن السبب موجودا في حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم في حقه  
بديانة الكافر وذلك غير جائز \* وكذلك اي وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقذوف  
شرط وجوب حد القذف لاعلته انما العلة هي القذف لانه هو الجناية الموجبة للجزاء  
ولهذا يضاف اليه والكافر بدياته منع سقوط احصائه الثابت قبل الوطئ فيبقى على ما  
كان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قذفه الذي هو جناية بوجود شرطه وهو الاحصان  
فكانت الديانة دافعة لا موجبة لان وجوب الحد لم يضاف الى الاحصان \* فاما النفقة فانها  
شرعت اي وجبت بطريق الدفع في الاصل اي دفع الهلاك عن المنفق عليه لان سبب النفقة  
عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه من غير اتفاق يؤدي الى  
الهلاك اذ لبقاء الانسان عادة بدون النفقة فتبين ان ايجاب النفقة على الزوج لدفع الهلاك  
عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت المرأة في طلب النفقة دافعة للهلاك عن  
نفسها بدياتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون ديانتها موجبة عليه شيئا \* والدليل على ان  
النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اي بسبب منعها عنه  
لانه يمنع النفقة منه بصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لبقائه عادة بدون النفقة \* فيجمل  
للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس  
ابيه لاجل النفقة \* كما يحل دفعه اي دفع الاب بالقتل او دفع الابن اياه بالقتل اذا قصد  
الاب قتل الابن \* ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذا حبس جزاء الظلم والمماطلة  
كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع \*  
واذا كان كذلك اي كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان الشأن كما بينا ان وجوب  
الضمان والحد والنفقة لم يثبت والديانة بل بشئ اخر كانت الديانة دافعة لا موجبة \*  
بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ليس فيه معنى الدفع \* فلو وجب اي ثبت الميراث للبت  
المنكوحة بدياتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقاقها زيادة الميراث  
لادافعة \* ولا يقال البنت الاخرى قد تدين بصحة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت المجوسية  
فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزاه بدياتها \* لانا نقول لما خصمت الى القاضي  
في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك \* وقد ذكر في الاسرار ولا تراث المنكوحة بالنكاح لانه

وذلك شرط الضمان  
لان الضمان لا يجب  
بتقوم التلّف لكن  
باتلاف التلّف واذا لم  
يضاف الى تقوم المحل لم  
تصر متعدية وكذلك  
احصان المقذوف  
شرط لاعلة وانما  
العلة هي المقذوف  
واما النفقة فانما  
شرعت بطريق الدفع  
في الاصل الا ترى ان  
الاب يحبس بنفقة  
الابن الصغير كما يحل  
دفعه اذا قصد قتله  
ولا يحبس بدينه جزاء  
كما لا يقتل قصاصا واذا  
كان كذلك صارت  
الديانة دافعة لا  
موجبة بخلاف  
الميراث لانه صلة  
مبتدأة لو وجب  
بدياتها كانت الديانة  
بذلك موجبة لادافعة

فاسد في حق التي نازعت في الارث ودانت بالفساد \* وذكر في الطريقة البرغرية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور في هذه المسئلة قولهما فاما على قياس قول ابى حنيفة رحمه الله فيبغي ان تستحق الميراث بالزوجة ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة \* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذي في حكم اذالم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانتنا لان نكاح المحارم في ديانتنا فاسد \* بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك \* واذا لم يفسخ اى نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم يجعل ديانة الذي امر رفع الامر الى القاضي ملزمة على الذي رفعه اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما الزمه صاحبه عليه \* وذلك لانهما قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدا على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا لم يعتقدوه والاخر صر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا تزا فاجبما لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذه الحادثة فيجوز عليهما \* هذا اى ما اجبنا عن فصل النفقة جواب قد قيل \* فكانه رحمه الله لم يرض بهذا الجواب لان ابابوسف ومحمد رحمه الله لم يسلمان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلها صالحة مبتدأة كالنكاح وسببها النكاح ايضا كان سبب الميراث وهو النكاح فلذلك اختار جوابا اخر و اشار الى فساد هذا الجواب بقوله الجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لماتا كما فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فوجب عليه النفقة \* ولم تصح منازعة الزوج في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اى من بعدما اقدم على التزوج ودان بصحته لانه التزم ووجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق \* بخلاف منازعة من ايس في نكاحهما في مسئلة الارث وهى البنت الاخرى \* لانها لم تلتزم هذه الديانة اى الديانة بصحة النكاح حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام وقوله واما القاضي جواب عما يقال ان ديانته لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعديا اليه فقال انما لزم القاضي القضاء بالتقيد دون الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه بل تكون شرطا قوله ( واما ابوبوسف ومحمد رحمه الله فكذلك قالوا ايضا ) اى قالوا كما قال ابو حنيفة رحمه الله ان ديانتهم دافعة للتعرض ودافعة للتعرض للدليل الشرع في الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان في حقهم لكن هذا في كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقى مشروعا في حق المسلمين فاما في حكم ضرورى لم يثبت بطريق الاصاله في شريعة قط ولو لم يرد الخطاب في شريعتنا لم يمكن ابقاؤه في حق المسلمين فلا \* فتقوم الحجر و اباحه شرها وتقوم الخنزير و اباحته كانت احكاما اصلية قبل شريعتنا بقصور الدليل بسبب ديانتهم يمكن ان يبقى على الامر الاول اى على التقوم والاباحه فيجب القول بتقوم الحجر والخنزير في حقهم و بوجود الضمان على متلفهما وبصحة تصرفاتهم فيهما كما قال عليه

واذالم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا هذا جواب قد قيل والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لماتا كما فقد دانا بصحته فقد اخذ الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضي فانما يلزمه القضاء بالتقليد دون الخصومة واما ابوبوسف ومحمد رحمه الله فكذلك قالوا ايضا لانهما قالوا ان تقوم الحجر و اباحه شرها وتقوم الخنزير و اباحته كان حكما ثابتا اصليا فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن الاصليا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن آدم صلوات الله عليه

وإذا كان كذلك لم يجز استبقاؤه بقصر ﴿ ٣٢٥ ﴾ الدليل ولأن حد القذف من جنس ما يدرء بالشبهات فلا

ابو حنيفة رحمه الله \* فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا في شريعة وانما شرع في شريعة آدم عليه السلام بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه وانما كان يحل له اخته من بطن آخر ولم يبق مشروعا بعده فعلم انه كان ضروريا \* واذا كان كذلك اى كان جواز نكاح المحارم غير اصلى لم يجز استبقاؤه جوازه او حله لقصر الدليل اى بسبب تصوره عنهم \* فهذا الطريق يقتضى عدم صحة نكاح المحارم في حقهم الا انما امرنا بتترك التعرض لهم لم نمنعهم عن ذلك كما لم نمنعهم عن عبادة الاوثان \* فاذا رفع احدهما الامر الى القاضى وجب عليه القضاء بالفسخ فساد النكاح \* واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصائه لانه واطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب الحد بقذفه \* ولأن حد القذف يعنى وان سلنا ان النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه ايضا \* لان قيام دليل التحريم اى تحريم الشرع المحارم عاما بصير شبهة في درء الحد عن القاذف فان في زعم القاذف انه صادق في قوله بازاني لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المذوف انه كاذب \* وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح \* والقضاء بالفقعة على الطريق الاول وهو ان نكاح المحارم ليس باصلى باطل لما قلنا انه لما لم يكن اصليا لم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالانكحة الفاسدة بين المسلمين \* واما على هذا الطريق الثانى فكذا يعنى ان الطريق الثانى هو ان النكاح صحيح والحد يسقط بالشبهة وان كان يقتضى ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا تسقط بالشبهة ولكنه لا يصح ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلوات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لانها تجب بطريق الدفع كما قاله ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على الزوج حاجة المرأة اليها فانها وان كانت غنية فابقه في اليسار تستوجب النفقة على الزوج ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة بوجود اليسار كما لا يجب نفقة الصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال \* واذا كان كذلك لا يمكن القول باجباها على الزوج لان ديانتها نصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في مسألة الميراث وهو خلاف الاجماع \* والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحس لا يرددها المال المقدر يعنى انها وان كانت غنية نحتاج الى النفقة لان احتباسها لحقه على الدوام وماله وان كان كثيرا مقدر فلا يفي بالحاجة الدائمة لانه لا يبق مع دوام الحس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا \* ولما لم يحل هذا لجواب عن تكلف اختار الشيخ في فصل النفقة جوابا اخر كما بينا قوله ( واما الشافعى رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير ) يعنى لم يجعلها دافعة للخطاب لان خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل والجهل لاعلى سبيل التعنت ليس بعد رفع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما ادوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما ادوا من الكفر فما يرجع الى التعرض من الاحكام لا يثبت في حقهم وما لا يرجع

وقد بينا ما يطل به مذهبه وتبين ان ما قلنا من باب الدفع ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا

بدمن ان يصير قيام دليل التحريم شبهة وبالقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على هذا الطريق فلانه من جنس الصلوات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب لابى حنيفة رحمه الله ان الحاجة الدائمة بدوام الجنس لا يرددها المال المقدر فتحققت الحاجة لا محالة واما الشافعى رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمى بشرب الخمر فلما سائر الاحكام فلا يثبت والجواب عنه ان تقويم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بدياتهم حفظ عن التعرض ايضا

اليه يثبت\* فلا يجب على الذمي حد الشرب لانه شرع زاجرا في المستقبل وفي ايجابه عليه تعرض له في المستقبل \* فاما سائر الاحكام مثل اثبات النقوم ويجاب الضمان على المتلف وصحة البيع ويجاب النفقة على الزوج ويجاب الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانة الكافر ليست بحجة على غيره بل اثرها في دفع التعرض عنه لا غير\* والجواب عنه اى عن كلام الشافعي لابي حنيفة رحمه الله ان تقويم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسيرها الحفظ عن التعرض فيكون في تحقيق العصمة لنفوسهم واما الهم بتحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعنى كان اسقاط حد الشرب عن الكافر بديانته له من باب ترك التعرض وحفظه عنه اثبات تقويم الخمر وابقاء الاحصان بديانته من باب الحفظ عن التعرض ايضا لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض كسقوط حد الشرب \* ولا يلزم عليه اى على ما ذكرنا ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي اخر ثم ترافعا الى القاضى او اسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره مسلم ولم يعتبر في ذلك ديانته لحل ذلك التصرف وجوازه \* لان ذلك اى استحلال الربوا منهم ليس بديانة لان من ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى \* فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه \* وذلك اى استحلال الربوا منهم في كونه فسقا مثل خيانتهم فيما اوتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي صلى الله عليه وسلم \* لانهم نهوا عن ذلك اى عن الخيانة على تاويل المذكور فكانت الخيانة منهم فسقا لديانة \* ولهذا ذمهم الله بقوله \* يحرفون الكلم عن مواضعه \* فكذلك الربوا وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا والسرقه فان ذلك لا يعتبر في حقهم حتى يجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقه حرامان في الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا يستثنى عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة فنشرط عليهم ان لا يقتلوا وان لا يسرقوا وان لا يزناوا وان لا يستربوا\* والا يقال ينبغي ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان النهى بتحقيق في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان الذين لم يؤمنوا بكتاب ولا نبى \* لانا نقول كان شرع تحريم الربوا عاما ولم يكن الربوا مشروعا في دين من الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت ليعتبر مانعا من بلوغ الخطاب فيثبت التحريم في حق الجميع \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وانما استثنى عليهم انواع تصرف يقع بيننا وبينهم على الشركة كالربوا ونحوه لانه لو جاز لهم باشرتها واعتادوا فيما بينهم فعلوا مثل ذلك في عقودهم معنا فعذر على التاجر الاحتراز عنه فاما عقود معاملات تجرى بينهم خاصة لا يتعدى شرها لينا فتركوا وديانتهم كالانكحة وشرب الخمر قوله (واما القسم الثانى) وهو الجهل الذى دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى في صفات عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقواهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سميع بصير بلا بصير وكذا

وذلك لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما اوتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا كاستحلالهم الزنا واما القسم الثانى فجهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل واحكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للسبيل الواضح الصحيح الذى لا شبهة فيه



في سائر الصفات \* ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل  
 وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته \* وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة  
 لانه مخالف للدليل الواضح الذي لاشبهة فيه سمعا وعقلا \* اما السمع فقوله تعالى ولا  
 يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء \* انزله بعلمه \* ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين \* ان الله  
 لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات فانها تدل على ان الله تعالى صفات هي معان وراء  
 الذات \* واما العقل فهو ان المحدثات كادلت على وجود الصانع جل جلاله دلت  
 على كونه حيا طالما قادرا سمعا بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة ومع وبصر  
 وان تكون هذه الصفات معاني وراء الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحى لحيوة  
 له وقادر لا قدرته ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له وكذا في جميع  
 الصفات \* وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون  
 صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محل ثابت بالدليل الواضح الذي  
 لاشبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزعه عن القيصه والزوال وان صفاته قائمة  
 بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدي لا آخر لها فكان مذهب  
 اليها هل الاهواء باطلا وجهلابد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة \* وكذا  
 جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان  
 والثفاعة لاهل الكبائر وجواز العقوب عمادون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر  
 الموحدن من النار وانكارهم اياها \* ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلها  
 جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى  
 على من تأمل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر \* وكذلك  
 جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل  
 متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فان لم يكن له تأويل فحكمه حكم الصمصوم كما سنينه لا يصلح  
 عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء  
 الراشدين ومن سلك طريقهم لا يحجة على وجه يعد جاحدها مكابرا ماندا \* وتوضيحه يتوقف  
 على معرفة قصة البغاة وهي ماروى ان المخالفة لما استحكمت بين علي و معاوية رضي الله عنهما  
 وكثر القتال والقتل بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا  
 لاصحاب علي رضي الله عنهم يتناوبينكم كتاب الله تعالى ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب  
 علي رضي الله عنه الى ذلك وامنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب  
 فمن اتفق الحكماء على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع  
 عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختر من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب  
 علي ابي موسى الاشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابي موسى نزع الهمال والاثم  
 تنفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى انت اكبر سنامني فاعزل

عليها ولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثني عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات  
 وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبغه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي  
 من اصبغي ونزل ثم صعد عمر والمنبر فحمد الله تعالى واثني عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات  
 وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبغه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت  
 خاتمي هذا في اصبغي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج علي على  
 رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعين ان عليا كفر حين ترك  
 حكم الله واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب  
 فقد كفر \* وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه يخالف للدليل الواضح فان امامة علي رضي الله  
 عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله به والرضاء  
 بحكم الحكم فيما لانس فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف  
 يكون مصيبة \* وكذا المسلم لا يكفر بالمصيبة فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على من تكب الذنب  
 في كثير من الآيات كقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى \* يا ايها الذين  
 آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء \* يا ايها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا عسى  
 ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم \* وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح  
 الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر \* الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي \* متأول  
 بالقرآن اي متمسك به مؤوله علي وفق رأيه \* فان نافي الصفات متمسك بانه تعالى وصف  
 ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلما ثبتنا الصفات له لكانت  
 قديمة و كانت اغيارا للذات واثبات الاغيار في الازل منافي للتوحيد \* ومجوز الحدوث  
 في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك \* هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام  
 \* هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك \* والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم  
 الا لله \* ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نار اخلاد فيها \* ومن يقتل مؤمنا  
 متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح  
 عذرا في الآخرة \* ولكنه اي هذا الجاهل وهو الباغي وصاحب الهوى لما كان من المسلمين  
 لانه بالباغي يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يقل فيه \* او ممن يتحلل الاسلام يعني اذا  
 غلاني هواه حتى كفر ولكنه ينسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة  
 \* لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتأويله الفاسد \* فاذا استحتم الباغي  
 الاموال او الدماء وتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم باباحتها في حقه وتأويله كما حكمنا  
 باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فاما من مناظرته والزام الحجمة عليه  
 بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والازام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا  
 اذا اتلف الباغي مال العادل اي نفسه ولا منعه له يضمن كالماتلفه غيره لبقاء ولاية الازام  
 وكذلك اي وكوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الازام

فكان باطلا كالاول  
 الا انه متأول بالقرآن  
 فكان دون الاول  
 ولكنه لما كان من  
 المسلمين او ممن يتحلل  
 الاسلام لزمنا مناظرته  
 والزامه فلم نعمل  
 بتأويله الفاسد وقلنا  
 في الباغي اذا اتلف  
 مال العادل او نفسه  
 ولا منعه له يضمن  
 وكذلك سائر  
 الاحكام تلزمه

باقية \* فاذا صار للمباغى منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمنان في نفس ولا مال بعد النوبة كالم يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام \* وقال الشافعى رحمه الله يلزم الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اختلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل في ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعدما التزم احكام الاسلام لاثبات امر على خلافه \* بخلاف الحربى لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا \* ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنه واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل مال ائلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع \* وان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كالأوانقطعت بحجر شرعى بان قبل الكافر الذمة لان حجج الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا تنلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدت الحجة فكان تدين كل قوم عن تأويل بمنزلة تدين الآخر من غير منبهة لاحدهما على الآخر والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم يجوز ان يكون كجاز لنا في البغاة وان كانوا مسلمين فساوى تدينهم تديننا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الالزام بالمنعة القائمة كما جعل كذلك في اهل الحرب وحق الانكحة \* وهذا بخلاف الائم فان المباغى بأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في النجر وانما وجب شرعا فلا يجب الأبعلم الخطاب والتأمل فيه \* وبخلاف المباغى الذى ايسر بمنع لان المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالحجة بسبب زعمه في الاعراض عن سماع الحجة والتأمل فيه ولا عبرة للنعنة فصبار العدم به كان لا عدم كذا في الاسرار \* وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغى والتسوية بين الفئتين المقاتلتين بتأويل الدين في الاحكام اصل \* وقدروى عن محمد رحمه الله انه قال افنى في اهل البغى اذا تابوا بان يضمنوا ما تلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأهم في التأويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم ولكن نفى به فيما بينهم وبين ربهم ولا نفى اهل العدل بمنه لانهم محقون في قتالهم وقتلهم يمثلون الامر كذا في المبسوط \* وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى لو ان قوما غير متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل قوله ( ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ) اى لاجل محاربتهم يعنى انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لان تجب ابتداء كما تجب مقاتلة الكفار فان عليا رضى الله عنه قال للخوارج في خطبه ولن تقاتلكم حتى تقاتلونا يعنى

فاذا صار للمباغى منعة  
سقط عنه ولاية الالزام  
فوجب العمل بتأويله  
الفاسد فلم يؤخذ  
بضمنان

حتى تعزموا على القتال بالتجمع والتحيز عن اهل العدل فدل انهم ما لم يعزموا على الخروج  
لا يتعرض لهم بالقتل والحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى  
على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا  
التي تبغى حتى تقى الى امر الله والامر للوجوب \* ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهميح الفتنة  
واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين \* وخروجهم معصية في القيام بقتالهم  
نهي عن المنكر وهو فرض \* والامام فيه على رضى الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه  
مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناكثين والفاستين \* ووجب قتل اسرائهم  
والتدفيف على جريهم ذكره هنا لفظ الوجوب وذكر في المسوط بلفظة لا بأس فقيل  
لا بأس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم نمة لان شره لم يندفع ولكنه مقهور لو تخلص لتحيز  
الى فتنه فاذا رأى الامام مصلحة في قتله فلا بأس بان يقتله \* واذا لم يبق لهم فئة لا يقتل  
لان اباحة القتل لدفع البغى وقد اندفع وكان على رضى الله عنه يحلف من باشره منهم ان  
لا يخرج عليه ثم يخلى سبيله \* وكذلك لا بأس بان يجهز على جريهم اذا كانت فئتهم باقية  
لانه اذا برأعد الى الفتنة والشر بقوة تلك الفئة \* ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر  
شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فئة يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم  
فئة والتدفيف الاسراع في القتل والمراد من التدفيف ههنا اتمام القتل ولم تضمن  
نحن اموالهم بالانلاف لما ذكر في الكتاب \* ودمائهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا  
يوجب ضمنا \* ولم نحرم عن الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه  
لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع  
من الارث باختلاف ديانتهم والقبل بحق فلا يصلح سبي المحرمان كالقتل رجاء او قصاصا  
لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح ان يكون  
سبيله \* وهم اهل البغى لم يحرموا عن الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل وقال  
كنت على الحق وانا الان على الحق ورثه عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله وان قال كنت على  
باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما  
لو قتله ظلما من غير تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على  
سائر ورثته انما يعتبر ذلك في حقه خاصة \* يوضحه ان تأويل اهل البغى عند انضمام المنعة  
اليه يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتأثير ذلك في اسقاط ضمان النفس  
والمال لافي حكم التوريث فكذلك تأويل اهل البغى \* وهما المقاتلة بين الفئتين تأويل الدين  
فتستويان في الاحكام وان اختلفا في الامام كما في سقوط الضمان وذلك لان ولاية الازام  
لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الدنيا في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا  
انفسهم على الحق وخصوصهم على الباطل فكانت مقائلتهم لخصوم جهاد في زعمهم وامرا  
بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة \* وقوله اعتقاده لا يكون حجة على

ووجبت المجاهدة  
لحاربتهم ووجب  
قتل اسرائهم  
والتدفيف على  
جريهم ولم تضمن  
نحن اموالهم ودمائهم  
ولم نحرم عن الميراث  
بقتلهم لان الاسلام  
جامع والقتل حق  
وهم لم يحرموا ايضا  
ان قتلوا ابضا عند ابى  
حنيفة ومحمد رحمه  
الله لان القتل منهم  
في حكم الدنيا بشرط  
المنعة في حكم الجهاد  
بناء على ديانتهم وان  
كان باطلا في حقيقة

ووجب حبس اموالهم زجرالهم ولم ﴿ ٣٤١ ﴾ تملك اموالهم لان اصل الدار واحدة وهى بحكم الديانة

مختلفة فثبتت العصمة

من وجه وهو الاسلام

دون وجه فلم يجب

الضمان بالشك ولم

يجب الملك بالشبهة

بخلاف اهل الحرب

لان الدار مختلفة

والمنعة متباينة من كل

وجه فطلت العصمة

لنا فى حقهم ولهم فى

حقنا من كل وجه

وكذلك جهل من

خالف فى اجتهاده

الكتاب والسنة من

علماء الشريعة وأئمة

الفقه او عمل بالقرب

من السنة على خلاف

الكتاب او السنة

المشهوره فرود

باطل ليس بعذر اصلا

مثل الفتوى ببيع

امهات الاولاد ومثل

القول بالقصاص فى

القسامة ومثل استباحة

متروك التسمية عدا

والقضاء بالشاهد

الواحد وبين المدعى

لانا امرنا بالامر

بالمعروف والنهي عن

المنكر والنصح لكل

مسلم وعلى هذا يبنى

ما ينفذ فيه قضاء

القاضى وما لا ينفذ

مورثه العادل فاسد لان اعتقاده كالا يكون حجة على العادل فى حكم التوريث لا يكون حجة  
فى حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الا لزام بانضمام المنفعة الى التأويل  
جعل الفاسد من التأويل كالصحيح فى ذلك الحكم فكذا فى حق التوريث كذا فى المبسوط  
قوله ( ووجب حبس الاموال ) اى اموال اهل البغى زجرالهم عن البغى وعقوبة  
كما وجب قتل نفوسهم \* فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم ترد عليهم اموالهم لانها  
لم تملك لبقاء العصمة والاحراز فيها \* ولان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز  
بدار تخالف دار المستوى عليه ولم يوجد لان دار الفئتين واحدة \* وقيل لعللى رضى الله  
عنه يوم الجمل الاتقسم بيننا ما فاء الله علينا قال فمن يأخذ منكم مائشة وانما قال ذلك استبعادا  
لكلامهم واظهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جمع ما اصاب من عسكر اهل الزهر وان فى  
رحمة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه وهى بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل واحد  
من الفريقين ان الفريق الآخر على الباطل وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام  
وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم قوله ( وكذلك ) اى ومثل جهل الباغى  
وصاحب الهوى جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة والواو بمعنى او مثل الفتوى  
ببيع امهات الاولاد \* كان بشر المريسى وداود الاصبهاني ومن تابعه من اصحاب الطواهر  
يقولون يجوز بيع ام الولد متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما  
انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وبان المسالية  
والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها يقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك \* وعند جمهور  
العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لما رية اعتهقها ولدها \*  
وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دينه رواه ابن عباس  
رضى الله عنهما \* وما روى عن سعيد بن المسيب رجه الله انه قال امر رسول الله صلى الله  
عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن فى دين \* وما روى عن عمر رضى الله  
عنه انه كان ينادى على المنبر الا ان يبع امهات الاولاد حرام ولا رقى عليها بعد موت  
مولاهما وقد تلقاها القرن الثانى بالقبول وانما قد الاجاع على عدم جواز بيعها فكان القول  
بالجواز مخالفا للحديث المشهوره والاجاع فكان مردودا \* ومثل القول بالقصاص فى  
القسامة \* اذا وجد القتل ولا يدري قاتله نجب القسامة على اهل الحلة والدية على  
عواقل اهل الحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال \* وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعى  
فى القديم ان كان بين القتل واهل الحلة عداوة ظاهرة اولوث وهو ما يغلب به على ظن  
القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي بخسين  
يمينا انه قتله عدا فاذا حلف يقتص له من القاتل \* متمسكين فى ذلك بظاهر قوله عليه  
السلام لا وليا للمقتول الذى وجد فى خير تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث  
اى دم قاتل صاحبكم \* ووجه من ابى وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث المشهورة

المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتل وجددين  
 اظهرهم \* وروى زياد بن ابي مرهم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني  
 وجدت اخي قتيل في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه  
 ولا علمنا له قاتلا فقال وايسر لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي الحديث  
 \* ان قتيلنا وجددين وادعة وارحبا وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم  
 بالقسامة والدية فقالوا الايماننا تدفع عن اموالنا واماوالتادفع عن ايماننا فقال حقتم دمانكم  
 بايمانكم واغرمتكم الدية بوجود القتل بين اظهركم وكان ذلك منه بمحضر من الصحابة  
 ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجود القصاص بها مخالفا لهذه الادلة  
 الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البيه على المدعى واليمين على من انكر فكان مردودا  
 \* ومثل استباحة متروك التسمية عدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن  
 وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه  
 وانه لفسق \* ومثل ايجاب القضاء بالشاهد الواحد وبين المدعى عملا بما روى ان النبي عليه  
 السلام قضى بذلك مخالف للكتاب وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال  
 ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البيه على المدعى واليمين على  
 من انكر كما بيانه في باب الانقطاع فيكون مردودا \* ففي هذه المسائل ونظائرهما ان اعتمد  
 الخصم على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على  
 الخبر فهو عمل منه بالتقريب من السنة على خلافها او خلاف احدهما فيكون فاسدا \* لانا  
 امرنا متصل بقوله ايسر بعذر اصلا اي امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح  
 لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتها او مخالفة  
 احدهما ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمنظرة واقامة الدليل فيجب علينا  
 ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه \* وعلى هذا وهو ان العمل  
 بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل بيتي ما ينفذ فيه قضاء القاضي ومالا  
 ينفذ فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة كافي هذه الامثلة لا ينفذ لانه باطل وان  
 عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهديات ينفذ قوله (واما القسم الثالث) وهو الجهل الذي  
 يصلح شبهة فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة  
 وهو المراد بالصحيح \* او في غير موضع الاجتهاد اى لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه  
 \* صلى الظهر على غير وضوء يعني غير عالم بعدم الوضوء \* ثم صلى العصر على وضوء  
 ذا كرا ذلك وهو يظن ان الظهر اجزاء لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة  
 كالظهر عندنا وكان عليه ان يعيدهما جميعا لان ظنه يجاوز الظهر جهل واقع على خلاف الاجماع  
 لان ظهره فاسد بخلاف فكان من القسم الثاني لان هذا القسم \* وكان الحسن بن زياد  
 رحمه الله يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من يعزم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه

واما القسم الثالث  
 فهو الجهل في موضع  
 الاجتهاد الصحيح او  
 في غير موضع  
 الاجتهاد لكن في  
 موضع الشبهة اما  
 الاول فان من صلى  
 الظهر على غير وضوء  
 ثم صلى العصر بوضوء  
 وعنده ان الظهر قد  
 اجزأه فالعصر فاسدة  
 لان هذا جهل على  
 خلاف الاجماع وان  
 قضى الظهر ثم صلى  
 المغرب وعنده ان  
 العصر اجزى عنه  
 جاز ذلك لانه جهل  
 في موضع الاجتهاد  
 في ترتيب الفوائت

ضعيف في نفسه فلا يثبت حكمه في حق من لا يعلم به \* وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان  
ذلك يجوز فهو في معنى الناسى للفائتة فيجزيه فرض الوقت \* ولان العصر لولم يجز انما  
لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيعتبر \* لكننا نقول  
ان كان الرجل مجتهدا فظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي وكذلك  
ان كان ناسيا فهو معدور غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يتذكر فلما اذا كان ذا كرا وهو غير  
مجتهد فجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر \* فان قضى الظهر وحدها وهذا الفرع هو  
المقصود من اراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر اجزأته جاز المغرب ويعيد  
العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين  
العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا \* وحاصل الفرق ان فساد الظهر  
بترك الوضوء فساد قوي يجمع عليه فكانت متروكة بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها  
ولم يعذر بالجهل فامساك العصر بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا تكون متروكة بيقين  
فلا يتعدى حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة في متروكة بيقين علما وعملا  
وهو يمكن جمع بين حر وعيد في البيع بثمن واحد بطل العقد فيهما بخلاف ما اذا جمع بين فن  
ومدبر كذا في البسوط قوله (وقال اصحابنا) الى آخره \* اذا كان الدم بين اثنين فعفا احدهما ثم قتله  
الاخر عدافان لم يعلم بعفو الشريك او علم بذلك ولم يعلم ان يعفو احدهما يسقط القود فعليه  
الدية كاملة في ماله عندنا \* وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لان القود سقط بعفو احدهما  
علم الاخر به او لم يعلم اشتبه عليه حكمه او ام يشبهه فبقى مجرد الظن في حق الآخر والظن  
غير مانع من وجوب القصاص بعدما تقرر سبب كل لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه  
حيا كان عليه القصاص \* ووجهنا في ذلك انه قد علم وجوب القصاص وما علم بثبوتة فالاصل بقاؤه  
واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندري بالشبهات \* وكذا اذا علم بالعفو ولم  
يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو  
احدهما باعتبار معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزى فانما اشتبه عليه حكم قديشبهه  
فيصير ذلك منزلة ان ظاهر في ايراث الشبهة \* بخلاف ما اذا علم ان القود سقط بالعفو ثم قتله  
عمدا حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده واقدم على القتل مع العلم بالحرمة  
\* وقد يجوز ان يسقط القود باعتبار ظنه كما لورحي الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا سقط  
القود عنه بالشبهة لزمته الدية في ماله لان فعله عمد ثم يحسب له منها نصف الدية لان يعفو  
الشريك وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف ويؤدي ما بقى  
كذا في البسوط \* فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل في موضع الاجتهاد ان الاجتهاد  
يقضى ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى لاثنين يوجب  
ثبوتة لكل واحد منهما كلاً كولاية الانكاح على ما مر بيانه لان المراد منه ان بقاء ولاية  
الاستيفاء بعد عفو احد الشريكين لا يخرام مجتهد فيه كما ان الترتيب في المسئلة الاولى امر  
مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل بذلك \* وذكر في التهذيب ان القصاص اذا ثبت

وقال اصحابنا رجمهم  
الله فيمن قتل وله وليان  
فعفا احدهما عن  
القصاص ثم قتله  
الثاني وهو يظن ان  
القصاص باق له على  
الكمال وانه وجب  
لكل واحد منهم  
قصاص كامل فانه  
لاقصاص عليه لان  
جهله حصل في  
موضع الاجتهاد في  
حكم يسقط بالشبهة

لائين كان لكل واحد منهما ان يتفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفا احدهما كان للآخر قتله \* فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض امرا مجتهدا فيه ان كان ذلك الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تأويل \* وفي حكم يسقط بالشبهة يعني بعدما حصل جهله في موضع الاجتهاد حصل في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار من الجهل في المسئلة الاولى قوله ( وكذلك ) اي وكالولى القاتل في ان الجهل يصلح شبهة \* صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته \* وظن ان على ذلك التقدير اي تقدير ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالافطار بعدها \* او ظن ان على تقدير الاكل بعد حصول الافطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة \* وقوله لما قلنا متعلق بكذلك لانه يتضمن جواب المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذى بناه يعنى وكما يسقط القصاص بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم الى آخره لما قلنا ان حصول الجهل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد اذا اوزاعى يقول بفساد الصوم بالحجامة \* ثم ادى على قوله عليه السلام حين رأى رجلين حجما احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم \* وفي موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على ما مر بيانه \* وظنى ان قوله وعلى ذلك التقدير زيادة وقعت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئلة ولما قلنا متعلق به لان الكلام مستقيم متضح بدون ملك الزيادة \* ثم ما ذكر الشيخ من سقوط الكفارة بالظن في هذه المسئلة ليس بمجردى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ذكر في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث نسخته او بلغه وعرف او تأويله وتجنب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام ركن الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد فساد بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر \* فان استفتى فقيهها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فانما بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا تجب عليه الكفارة لان على العامى ان يعمل بفتوى المفتى اذا كان المفتى ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتى لانه لا دليل للعامى سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخته ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة \* وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامى ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا اتماله الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله ايضا \* تبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس معتبرا وان قول الاوزاعى

وكذلك صائم احتجم  
ثم افطر على ظن ان  
الحجامة فطرته وعلى  
ذلك التقدير لم تلزمه  
الكفارة لما قلنا ومثله  
كثير



لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس قوله ( ومن زنى بجارية امرأته ) بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اى الاشتباه \* واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان \* شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه \* وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية \* فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه \* والثانية ان يوجد الدليل الشرعى للناسى للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده \* فمن هذا القسم مالمو وطى الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعى وهو قوله عليه السلام \* انت وما لك لا يك \* وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد \* ومن القسم الاول ما اذا وطى الابن جارية ابيه وجارية امه او وطى الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا \* وقال زفر فرجه الله يجب عليهما الحد لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما يسقط بالظن والظن لا يبغي من الحق شيئا كمن وطى جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي \* ولكننا نقول قد تمكنت بينهما شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجه مال زوج \* وقيل في تأويل قوله تعالى \* ووجدك عائلا فاغنى \* اى بمال خديجة \* ولانها احلال له فر بما يشبهه عليه ان حال جاريتهما كحالها وكذا في جارية الاب والام قد يشبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافق دائرة والولد جزء ابيه وامه فر بما يشبهه انها لما كانت حلالا للاصل تكون حلالا للجزء ايضا \* فيصير الجهل اى الجهل بالحرمة والتأويل \* اى تأويل ان الجارية تحل لي كما تحل نفس المرأة وكانحل جاريته لابن بالتملك \* شبهة في سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على من اشتباه عليه كقوم سقوا على ما يدخر من علم منهم انه خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحسد \* دون النسب والعدة يعنى يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاه ولا تجب العدة بها لان الفعل تمحض زنا في نفسه فيجمع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه \* بخلاف الشبهة الحكمية حيث لا يثبت بها النسب ويجب بها العدة كما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى قيام الدليل لهذا الميفترق الحال فيها بين العلم بالحرمة وتوعدده \* وهذا بخلاف مالمو زنى بجارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة \* وكذلك اى كما لا يحسد الولد بوطنى جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوط الحد لا يحسد الحربى اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر اذا لم يعلم بالحرمة بصير جهله شبهة في سقوطه بخلاف ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف الذمى الذى اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال حيث يحسدان جميعا \* وهذا اى التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنا فى الحربى والتفرقة بين الحربى وبين الذمى فى شرب الخمر بناء على الاصل الذى ذكرناه وهو ان الجهل فى موضع الاشتباه

ومن زنى بجارية امرأته او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل والتأويل فى موضع الاشتباه شبهة فى الحدود دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطى جارية اخيه او اخته وكذلك حربى اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة ما يحسد بخلاف ما اذا زنى وبخلاف الذمى اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحسد هذا بناء على هذا الاصل الذى ذكرناه

يصلح شبهة دارية للحد وفي غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فجعل الحربى بحرمة الحجر  
 في موضع الاشتباه لانها ثبتت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل  
 وضياح الاحكام فيصلح جهله شبهة دارية للحد \* فاما جهله بحرمة الزنا ففي غير محله لان  
 الزنا حرام في الاديان كلها فله يتوقف العلم بحرمة على بلوغ خطاب الشرع لتحقيق حرمة  
 قبله فلا يصلح شبهة في سقوط الحد وكذا جهل الذمى بحرمة الحجر لانه من اهل دار الاسلام  
 وتحريم الحجر شايع فيها فم يصر جهله شبهة لعدم مصادفته بمحله بل الاشتباه وقع من تقصيره  
 في الطلب فلا يعذر قوله (واما القسم الرابع) وهو الذى يصلح عذرا فهو كذا \* والفرق  
 بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء  
 على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل \* فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون  
 عذرا في الشرايع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها اولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة  
 والصوم لا يكون عليه قضاؤه \* وقال زفر رحمه الله يجب عليه قضاؤه لانه لا يقبل  
 الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط  
 القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت الصلوة ونحن نقول ان  
 الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته  
 لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام \* فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه  
 غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر  
 في دار الحرب بسبب انقطاع ولا ية التبليغ عنهم \* وكذلك اى و بالخطاب في حق اهل الحرب  
 في الخفاء الخطاب في اول ما ينزل فانه خفي في حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضة  
 بينهم فيصير الجهل به عذرا \* مثل ما روينا بهم الرأى في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة  
 الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين  
 اليها ايضا فاخبروا بتحول القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة فتوجهوا اليها واتموا صلواتهم  
 وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم \* وعليه حل الشيخ  
 قوله تعالى \* وما كان الله ليضيع ايمانكم \* اى صلوةكم الى بيت المقدس \* والمذكور في التفسير  
 ان النبي عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا  
 فنزلت هذه الاية \* وقصة تحريم الحجر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشرّبوا بعد التحريم  
 لعدم علمهم بحرمة فنزل قوله \* ليس على الذين آمنوا الاية \* وعن ابن كيسان لما نزل تحريم  
 الحجر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شرّبوا الحجر  
 واكوا والميسر وكيف بالفاصيين عنانى البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطمعونها فانزل الله  
 تعالى \* ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات اى من الاموات والاحياء في البلد ان اثم فيما  
 طعموا من الحجر والتمار \* اذا ماتوا ما حرم الله عليهم سواهما \* وقيل اتقوا الشرك  
 وآمنوا بالله وعملوا الصالحات في ايمانهم \* ثم اتقوا يعنى الاحياء في البلد ان الحجر واتقوا

واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما ينزل فان لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة اهل قباء وقصة تحريم الحجر قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وقال تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فانما اتى من قبل تقصيره لانه من قبل خفاء الدليل فلا يعذر من لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم الماء وجوده فصلى لم يجزه

اذا جاءهم تحريمها \* وآمنوا صدقوا بتحريمها \* ثم اتقوا ما تحرم عليهم بعد هذا بنص يرد في التحريم لبعض ما احل لهم \* واحسنوا فيما تعبدتم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر النقوى ثلثا في هذه الاية كذا في التيسير \* ثبت بما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب قبل علمه اذ ليس في وسعه الاثمار قبل العلم فلذلك يعذر فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في وسعه التبليغ الى كل واحد انما الذي في وسعه الاشاعة \* الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة ببعث الكتب والرسول الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الاهل بلغت اللهم فاشهد فعلم ان التبليغ يتم باشتهار الخطاب واستفاضته \* فمن جهل من بعد شهرته فاما اتى من قبل تقصيره اى ابتلى بالجهل من هذه الجهة \* يقال من ههنا اتيت اى من ههنا دخل عليك البلاء \* ومنه قول الاعرابى وهل اتيت الامن الصوم اى وهل اتانى المحذور الامن الصوم لان الخطاب صار متيسرا الاصابة بالاشتهار لامن قبل خفاء الدليل \* فلذلك قلنا اذا اسلم الذمى في دار الاسلام ومكث مدة ولم يصل ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوخ الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام فترك السؤال والطلب تقصير منه فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمر ان ظانا ان الماء معدوم فتيهم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا \* بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة \* وانما قيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته كذا في بعض الحواشي قوله (وكذلك) اى وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى \* ولو ووكه ببيع شئ يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يضمن شيئا ولو ووكه بشراء شئ بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح \* ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولى \* لان فيه اى في التوكيل والاذن ضربا ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسليم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء شئ وكل بشرائه بعينه وبيع شئ وكل بيعه ممن لا يقبل شهادته له ويطلب العبد بعده تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبها قبل الاذن فكما لا يثبت حكم العزل والجر في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما لا يثبت حكم الوكالة والاذن لذلك ايضا \* الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذى هو قاصر الولاية كان اولى \* الا انه اى لكنه لا يشترط فيمن يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل او الاذن ليس بالزام محض وان كان فيه

وكذلك جهل  
الوكيل بالوكالة  
وجهل المأذون  
بالاذن يكون عذرا  
لان فيه ضرب ايجاب  
والزام فلا بد من علمه  
الا انه لا يشترط فيمن  
يباغى العدالة وان كان  
فضوليا لانه ليس  
بالزام محض بل هو  
مخير وجهل الوكيل  
بالعزل وجهل  
المأذون بالجر

الزام من الوجه الذي قلنا \* بل هو اى الوكيل او العبد يخبر بعد بلوغ الخبر اليه في قبول  
 الوكالة والاذن وتحقق معنى الالزام من الوجه الذي بينا لا يخل بهذا الاختيار بوجه فلذلك  
 لا يشترط فيه شئ من شرائط الالزام اى الشهادة \* وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون  
 بالجر عذر لخفا الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بالصحة والعزل والجر اذا لوكيل  
 يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضى دينه من كسبه  
 ورقبته وبالعزل والجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدى  
 بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى قوله ( وجهل مولى العبد الجاني فيما  
 يتصرف فيه ) اى في العبد \* اذا جنى العبد جناية يخبر المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف  
 المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاتفاق ونحوهما بعد العلم بجنايته بصير مختار للفداء وهو الارش  
 فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختاراً للفداء بل يجب عليه الاقل  
 من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية عذراً \* وجهل الشفيع بالشفعة اى بسبب ثبوت  
 الشفعة وهو البيع يكون عذراً حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة \* لان  
 الدليل اى دليل العلم في الصور الاربع خفى في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة  
 ويستبد الموكل بالعزل والمولى بالجر والعبد بالجناية وصاحب الدار بالبيع فاني يحصل  
 العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور \* وفيه اى في كل واحد من هذه الامور  
 الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتضير العين مضمونة عليه ويطل  
 ولاية المأذون في التصرفات بالجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم  
 على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع \*  
 فشرط ابو حنيفة يعنى ولما كان في كل واحد منها معنى الالزام شرط ابو حنيفة رحمه الله  
 في الذى يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط كليهما لانه من حيث انه تصرف  
 في حق نفسه دون الالزامات المحضة في الاموال وغيره فلذلك لم يشترط فيه الا احد شطرى  
 الشهادة وقدم تحقيقه في باب بيان محل الخبر \* وكذلك اى ومثل قوله في اشتراط احد  
 شطرى الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ الشرائع الى الحربى الذى اسلم ولم يهاجر  
 يعنى يشترط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما \* ومنهم من يقول يشترط العدالة  
 في قولهم جميعاً لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق \* ومنهم من يقول لا يشترط  
 وهو الاصح لان كل احداً مور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلام \* نضر الله امرأ  
 سمع منامقة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمها \* فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى  
 والوكيل وفي خبر الرسول لان شرط العدالة في الخبر فكذا هذا وقدم بيان هذه المسئلة ايضا  
 \* وكذلك اى ومثل جهل هؤلاء المذكور من جهل المرأة البكر البانعة بانكاح الولي يكون  
 عذراً حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالانكاح لان دليل العلم خفى في حقها الاستبداد الولي  
 بالانكاح وفيه لزام حكم النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط

وجهل مولى العبد  
 الجاني فيما يتصرف  
 فيه وجهل الشفيع  
 بالشفعة يكون عذراً  
 لان الرليل خفى فيه  
 الزام فشرط ابو  
 حنيفة رحمه الله في  
 الذى يبلغه من غير  
 رسالة العدالة او  
 العدد وكذلك جهل  
 المرأة البكر بانكاح  
 الولي مثله وكذلك  
 قوله في تبليغ الشرائع  
 الى الحربى الذى اسلم  
 في دار الحرب ولم  
 يهاجر اليها لان يمكن  
 المبلغ رسول الامام  
 وكذلك جهل الامة  
 المنكوحه اذا اعتقت  
 بالاتفاق او بالخيار  
 بعد العلم بالاتفاق  
 يجعل عذراً لان الدليل  
 خفى في حقها

عندهما \* وكان قوله مثله وقع زائداً لاحاجة الى ذكره لان قوله وكذلك يدل على ما يدل هو عليه قوله (وكذلك) اى وكجمل هؤلاء جهل الامة \* اذا اعتقت الامة المنكوحه ثبت لها الخيار ان شئت اقامت مع الزوج وان شئت فارقته لقول النبي صلى الله عليه وسلم لبريدة حين عنقت \* ملكت بضعك فاختارى \* وهو يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة \* فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعاً كان الجهل منها عذراً حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك \* لان الدليل اى دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها \* اما في الاعتاق فظاهر لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار \* واما في الخيار فلما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها خفي لا يعلمه الا الخواص من الناس \* ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهاؤ الدليل في دار الاسلام مقام العلم \* ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذراً للدفع \* بخلاف الصغيرة \* اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابى حنيفة ومحمد رحمه الله وهو قول ابن عمر وابى هريرة رضى الله عنهما لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تأثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر نفسهما بالبلوغ كالأمة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ \* وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرًا لان ثبوت الخيار لها عدم تمام الرضاء منها ورضاء البكر البالغة يتم بسكوتها شرعاً كما لو زوجت بعد البلوغ فسكنت ولذا لو بلغت ثيباً لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به \* فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذراً خلفه الدليل اذا المولى مستبد بالنكاح \* وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضاء لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم \* قال شمس الأئمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره ظن بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا وهى لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشئ \* يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل \* ولانها اى الصغيرة تريد بذلك اى بالجهل بالخيار الزام فسخ انكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لا لزام النقص \* لا للدفع لان من له الخيار لا يدفع ضرراً ظاهراً فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفواً والمهر وافر ولم يفعل ذلك مجانته وفسقا ثبت انه شرع للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل يصلح حجة للدفع \* ولهذا اى ولان خيار البلوغ للالزام وخيار المعتقة للدفع \* افترق الخياران في شرط القضاء \* فشرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر \* ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت الفرقة

ولانها دافعة بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم يعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا للدفع عن نفسها والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء

وعلى هذا الاصل  
قال ابو حنيفة ومحمد  
رحمهما الله في صاحب  
خيار الشرط في  
البيع اذا فسخ العقد  
بغير محضر من  
صاحبه ان ذلك  
لا يصح الا بمحضر  
منه لان الخيار وضع  
لاستثناء حكم العقد  
لعدم الاختيار فيصير  
العقد غير لازم ثم  
يفسخ لفوت الزوم  
لان الخيار للفسخ  
لا محالة فيصير هذا  
بالفسخ متصرفا على  
الآخر بما فيه الزام  
فلا يصح الابعاء فان  
بأنه رسول صاحب  
الخيار صح في الثلث  
بلا شرط عدالة وبعد  
الثلث لا يصح وان  
بأنه فضولى شرط  
فيه العدد او العدالة  
عند ابي حنيفة خلافا  
لمحمد رحمهما الله فان  
وجد احدهما صح  
التبليغ في الثلث  
ونفذ الفسخ وبعد  
الثلث لا يصح وبطل  
الفسخ و ابو يوسف  
جعل صاحب الخيار  
مسلطا على الفسخ من  
قبل صاحبه فاضيف  
ما يلزم صاحبه الى  
التزامه والله اعلم

بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرنين  
ولم يملك عليها تطبيقين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع  
الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان اثبات دفع الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على  
انقضاء فكذلك دفع زيادة الملك \* فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت  
الخيار لتوهم ترك النظر من الولى وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء \* فصار  
الحاصل ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر مقصود والالزام ضمنى فلا يتوقف على القضاء في خيار  
البلوغ الالزام قصدى والدفع متوهم ضمنى فيتوقف عليه قوله ( وعلى هذا الاصل )  
وهو ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب  
خيار الشرط في البيع مشريا كان او بايعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اى بغير علمه ان ذلك  
الفسخ لا يصح وله ان يرضى بعد ذلك ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك  
في المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك \* وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك  
الفسخ وتم البيع \* وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان  
الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضاه صاحبه في تصرفه بحكم الخيار  
وموجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الآخر كما يتم بغير رضاه فكذا  
الفسخ بل اولى لان الخيار يشترط للفسخ لان النفاذ اذا النفاذ ثابت بدون الخيار \* وهذا لانه  
بمساعدة صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لا يشترط رضاه في  
تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالتخيرة اذا  
اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان باعها الخبر وهى غائبة \* وهذا بخلاف عزل الوكيل  
حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما تسلط على عزله بمعنى من قبل الوكيل \* وبخلاف خيار  
العيب لان المشتري هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت  
فاذا تحقق عجز البايع عنه تمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحضر منه \* ولهم ان الفسخ  
يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه في حق ذلك الغير ما لم يعلم به بالموكل  
اذا عزل الوكيل حال غيبته يثبت حكم العزل في حقه ما لم يعلم به \* وهذا لان الخيار وضع  
في الشرع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار اى يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم  
رضاه صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه  
بالمع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام \* فيصير العقده اى باستثناء  
الحكم وامتناعه عن الثبوت \* او بعدم الاختيار غير لازم لان لفوات الاختيار والرضاه  
اثرا في سلب الزوم عن العقد كما في بيع المكره والهازل \* ثم يفسخ سائر العقود الجائزة  
من الوكالات والشركات والمضاربات \* لان الخيار للفسخ لا محالة يعنى لان يكون شرع الخيار  
لاجل الفسخ فصدا بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة  
لم يكن له ولاية الاجازة لانه ضد الفسخ وكيف يكون للفسخ وفيه سعى في نقض ما تم من

جهته وهو باطل \* الاترى انهما نصابا على العقد واثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجه كذا في الاسرار \* توضيحه ان اشتراط الخيار في العقود التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار ليمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان موجهه رفع صفة الزوم فقط \* قال القاضي الامام رحمه الله ان الخيار كان ثابتا للعاقدة في اصله باشارة العقد والزام الحكم جميعا فاستثناء احد الخيارين ليقى على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسليطه عليه كما اذا باع العبد الا نصفه بقى النصف في ملكه كما كان لان المشتري اوجب له ملك النصف \* وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا يحكم له والعقد يقوم بهما فلا يثبت الا على الوجه الذي يتراضيان عليه ثم اذا رضى به فامتناع الحكم لعدم الثبوت \* ثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له لا تنفاه صفة الزوم في حقه لا للتسليط \* فيصير هذا اى صاحب الخيار \* بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام اى الزام يوجب الفسخ عليه بغير رضاه \* او الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في الثمن بعد مضي المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيضمن \* فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل وجر المأذون \* فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن لا بد فيه من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبهه التسليط \* وهما نظرا الى الحقيقة نقالا لما كان الخيار استثناء وهو منع اثبوت وذلك غير ثابت يعنى بمعنى من الاخر كان حق الفسخ غير مسندا الى تسليط الاخر فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الحرف تدور المسئلة \* فان قيل فائدة الخيار ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقيف على علم صاحبه اضار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب في مدة الخيار فيقوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضاه \* قلنا ان التصرف متى توقف على شرطه فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار كالموكل لا يملك عزل الوكيل وتدارك حقه فيما بداله من العزل لعدم شرط استيفاء حقه \* بلا شرط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسل \* وبعد الثلث لا يصح اصلا كما لو اخبره بنفسه لزوم العقد بمضى المدة \* وان بلغه فضولى شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالتزام في هذا الخبر \* خلافا لمحمد رحمه الله لانه وان وافقه في تحقق معنى الالتزام فيه لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عددا ولا عدالة \* ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه به في مدة الخيار \* وبعد الثلث لا يصح التسليط وان وجد العدد والعدالة جميعا لصيرورة العقد لانه ما مضى المدة وبطل الفسخ لقوات شرطه وهو حصول العلم في المدة \* واشترط الثلث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة فاما عند محمد رحمه الله فيعتبر نفس المدة ثلثا كانت او غيره والله اعلم

(فصل في السكر)  
(وهو القسم الثاني)  
(السكر)

نوبان سكر بطريق  
مباح وسكر بطريق  
محظور اما السكر  
بالمباح مثل من اكره  
على شرب الخمر بالقتل  
فانه محله وكذلك  
المضطر اذا شرب منها  
ما يرد به العطش فسكر  
به وكذلك اذا شرب  
دواء فسكر به

## ( فصل السكر وهو القم الثاني )

يعنى من اقسام العوارض المكتسبة \* قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا يبق السكر ان اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور \* وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة \* وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيية فعلى هذا القول بقاءه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكيميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم لان يكون العقل باقية حقيقة لانه يعرف باثروه ولم يبق للسكر ان من اثار العقل شئ فلا يحكم ببقائه \* قال الشيخ الحكيم محمد بن على الترمذى رحمه الله في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدى بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فخال بينه وبين نور العقل فبقى الصدر ظلما فلم ينفع القلب بنور العقل فسمى ذلك سكر لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل فمن اجاز طلاق السكران يفرق بينه وبين الصبي فيقول ان السكر سدو العقل وراء السد قائم والصبي لم يعط عقل الحجة وهو تمام العقل الذى يقوم به حجة الله تعالى على عباده قوله ( مثل البنج ) ذكر القاضى الامام فخر الدين المعروف بنحان رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابى حنيفة وسفيان الثورى ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعناقه \* وذكر في المبسوط لابس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام قوله ( حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب ) ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان ما يتخذ من الخنطة والشعير والذرة والعسل حلال في قول ابى حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا يجب وان سكر في قوله \* وروى عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر منه \* وكذلك السكران منه اذا طلق امرأته لم يقع عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والمغمى عليه \* وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران من الاشربة المحرمة ولم يذ كر تفصيلا بين المطبوخ وغيره \* وذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان المتخذ من الجوب والفواكه والعسل اذا غلى واشتدان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل في قول ابى حنيفة و ابى يوسف رحمه الله بمنزلة نقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة \* واختلف المشايخ على قول محمد رحمه الله قال بعضهم يحل شربه الا القدر المسكر وروى القاضى ابو جعفر رواية عن محمد انه يكره وان لم يطبخ حتى غلى واشتد فمن ابى حنيفة و ابى يوسف رحمه الله روايتان \* في رواية لا يحل شربه كنعق الزبيب اذا لم يكن مطبوخا \* وفي رواية يحل شربه لان هذه الاشربة لم تتخذ من اصل الخمر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف نقيع الزبيب وهذا

( اذالم )

مثل البنج والافيون  
او شرب لبنا سكر به  
وكذلك على قول ابى  
حنيفة اذا شرب  
شرابا يتخذ من الخنطة  
والشعير والعسل فسكر  
منه حتى لم يحد على  
قوله في ظاهر الجواب  
فان السكر في هذه  
المواضع بمنزلة الاغواء  
يمنع من صحة الطلاق  
والتساق وسائر  
التصرفات لان ذلك  
ليس من جنس اللهو  
فصار من اقسام  
المرض وبعض هذه  
الجملة مذكور في  
النوادر واما السكر  
المحظور فهو السكر  
من كل شراب محرم  
وكذلك السكر من  
النبيذ المثلث او النبيذ  
الزبيب المطبوخ المعتق  
لان هذا وان كان  
حلالا عند ابى حنيفة  
وابى يوسف رحمه الله  
الله فاما يحل بشرط  
ان لا يسكر منه وذلك  
من جنس ما يتلهى به  
فيصير السكر منه مثل  
السكر من الشراب  
المحرم الا يرى انه  
يوجب الحد



اذا لم يستكثر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع \* واختلف في وجوب الحدوفى  
 نفاذ تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال هو متخذ مما ليس من اصل  
 الخمر فكان بمنزلة ابن الرماك \* وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر الاشربة المحرمة ولا بأس  
 بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقاً كان او غير معتق مطبوخاً  
 او غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد رحمه الله ان شرب النبي  
 منه بعد ما اشتد لا يحل وذكر الدلائل من الجانبين \* ثم قال ولا حد على من شرب مما يتخذ  
 من العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيد والكمثرى وما شبه ذلك سكر او امسكر لان  
 النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو او جنباً فيه الحد كان بطريق انقياس ولم يرد  
 فيه خلافاً \* لان ذلك اى ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما تلهى به \* او السكر الحاصل  
 به ليس من جنس الهو \* وبعض هذه الجملة وهو البنج وابن الرماك والافيون مذكور في  
 النوادر فلما اتخذ من الشعير والحنطة والعسل فذكر كور في الجامع الصغير والمبسوط قوله  
 ( وكذا السكر من النبيذ المثلث ) عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه بالنار وبقي ثلثه  
 ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثاً ويحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء  
 الطعام والتداوى والتقوى دون التلهى واللعب \* وقال محمد رحمه الله لا يحل شربه ويروى  
 عنه انه مكروه \* واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران منه ويبيعه  
 واقراه جائز \* ونبيذ الزبيب ونقيعه هو الماء الذى التى فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم  
 هو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلى وقذف بالزبد فهو حرام للآثار الواردة فيه \* وان اشتد بعد  
 ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية \* وروى هشام في النوادر  
 عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله انه ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ لا يحل كالعصير \* فقوله من  
 النبيذ المثلث يحتمل ان يكون المراد منه المثلث الذى بينا لانه في معنى البيذ من حيث انه يخلط  
 بالماء لترقيق \* ويجوز ان يراد منه نبيذ الزبيب المثلث عن رزية هشام ومن الثانى المطبوخ  
 ادنى طبخة \* والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق لقوله عليه السلام  
 \* حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب \* والمعتق المشد وتعتيق الخمر تركها ليصير عتقة  
 اى قديمة شديدة \* لان ذلك اى المثلث او نبيذ الزبيب من جنس ما تلهى به لانه متخذ من  
 العنب كالخمر والفساق يستعملونه استعمال الخمر لتلهى والفسق فيكون السكر منه محظوراً  
 الا يرى انه يوجب الحد لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعا الطبع الى الشراب  
 المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الجوب قوله ( وهذا  
 السكر ) اى السكر المحظور لا ينافى في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال \* يا ايها الذين آمنوا  
 لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون \* فان كان هذا خطايا في حال سكره بلا  
 شبهة فيه اى في انه لا ينافى الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اى يدل على انه لا ينافى  
 الخطاب ايضا لولا كان منافيا له اصرار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب

وهذا السكر بالاجماع  
 لا ينافى الخطاب قال  
 الله تعالى يا ايها الذين  
 آمنوا لا تقربوا الصلوة  
 وانتم سكارى وان  
 كان هذا خطايا في حال  
 السكر فلا شبهة فيه  
 وان كان في حال  
 الصحو فكذلك الا  
 يرى انه لا يقال لاما قل  
 اذا جئت فلا تفعل  
 كذا

فلا تصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جنت فلا  
تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل  
للخطاب في حالة السكر \* فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم  
والانغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كالثم والمغى عليه وان لا يصح منه ما يتبني  
على صحة العبارة \* قلنا الخطاب انما توجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر  
وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسير العذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى  
ثم قدرته على فهم الخطاب ان فانت بافة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخره  
عنه لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فلما اذا فانت من جهة العبد بسبب  
هو عصية عدت قائمة زجر اعليه فبقى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع  
السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدم على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى  
التكليف متوجها عليه في حق الائم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف  
بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التأويلات \*  
واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ  
والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما  
\* ويصح عباراته كلها بالطلاق والعناق وهو احد قول الشافعي رحمه الله وفي قوله الاخر  
لا يصح وهو قول مالك او اختيار ابى الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي من اصحابنا ونقل  
ذلك عن عثمان رضى الله عنه ايضا لان غفلته فوق غفلة النائم فان النائم ينسب اذنبه والسكران  
لا ينسب ثم طلاق النائم وعناقه لا يقع فطلاق السكران وعناقه اولى وقدم الجواب عنه \*  
ويصح بيعه وشراؤه واقراءه وتزويجه انولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقرضه وسائر  
تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا يندم عقله انما يغلب عليه  
السرور فيمنعه من استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها او طابعا كذا  
في اشربة البسوط \* وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله وان شرب السكر  
مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا به والصحيح انه كالا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه \*  
وانما يندم بالسكر القصد اى القصد الصحيح وهو العزم على الشئ لان ذلك ينشأ عن نور  
العقل وقد احتجبت ذلك عنه بالسكر + دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها تبني على  
اهل العقل \* حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبين منه امراته استحسانا وفي  
القياس وهو قول ابى يوسف على ما ذكر في شرح التأويلات تبين منه امراته لانه مخاطب  
كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله + وجد الاستحسان ان الردة تبني على القصد والاعتقاد  
ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد  
القلب لا تنسى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية وعما هو الاحق من الامور  
عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان عبرا عن القلب الضمير

واذا ثبت انه مخاطب  
ثبت ان السكر لا  
يبطل شيئا من الاهلية  
فيلزمه احكام الشرع  
كلها ويصح عباراته  
كلها بالطلاق والعناق  
والبيع والشري والالا  
قارير وانما يندم  
بالسكر القصد دون  
العبارة حتى ان السكر  
ان اذا تكلم بكلمة  
الكفر لم تبين منه  
امراته استحسانا

فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا ينبو  
 سكران من التكلم بكلمة الكفر مادة \* وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه  
 استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر \* وتمسك بعضهم بما روى  
 ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب حلالا فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
 هل انتم الاعبيدي وعبيدا بائي ولم يجعل ذلك منه كفرا وقرأ سكران سورة قل يا ايها  
 الكافرون في صلوة المغرب وترك اللآآت فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة  
 ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امرأته ولا بتجديد الايمان  
 فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطأ والجنون  
 فلاتين منه امرأته \* ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا ان كلامنا في السكر  
 المحذور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصيروته عذرا في عدم اعتبار  
 الردة لا يدل على صيرورته المحذور عذرا فيه \* واذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح  
 اسلامه بوجود واحد الركنتين ترجحا لجنب الاسلام كما في المكره \* ولا يقال ينبغي ان لا يصح  
 ايمانه ان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه في معناه من الثبوت \* لانا نقول انه لا يقبل الرجوع  
 لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحته فلا يمكن  
 اثباتها بما يمنع عن ثبوتها \* لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يستقر على امر ويثبت  
 على كلام \* وذلك اى الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببهما لا يبطل بصرح الرجوع  
 لان مباشرة السبب امر معين لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانها  
 من حقوق العباد فبدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل \* وفي البسوط واذا قذف السكر  
 ان رجلا حبس حتى يبحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يحد عليه الضرب ثم يحد بالسكر  
 لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد السكر ولا يوالى بينهما في الاقامة لثلا  
 يؤدي الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره مخاطب \* الا ترى  
 ان بعض الصحابة رضوا الله عنهم اخذوا حد الشرب من حد القذف على ما روى عن علي  
 رضي الله عنه انه قال اذا شرب هذى واذا هذى افترى وحد المفترى في كتاب الله تعالى  
 ثمانون جلدة \* واذا ازنى في سكره حد اذا صحا يعني اذا ثبتت ذلك بالبينة لانه امر مشاهد  
 لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دارية لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف  
 لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الاتزجار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر \*  
 واذا اقرانه سكر من الخمر طابعه لم يحد حتى يبحو فبقرا ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر  
 طابعه لما قلنا ان السكر ان لا يثبت على كلام ولكنه يتكلم بالشيء وضده والاصرار  
 على الاقرار بالسبب لا بد منه لا يجب حد الخمر \* واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به  
 الا بحد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح فيما سوى حد القذف وقد قارنه  
 ههنا دليل الرجوع وهو السكر فمنعه عن الثبوت لان المنع اسهل من الرفع \* ثم اشار الشيخ

واذا اسلم يجب ان  
 يصح اسلامه كاسلام  
 المكره واذا اقره  
 بالقصاص او باشر  
 سبب القصاص  
 لزمه حكمه واذا قذف  
 او اقره لزمه الحد  
 لان السكر دليل  
 الرجوع وذلك لا  
 يبطل بصريحه  
 فبدليه اولى وان  
 زنى في سكره حد اذا  
 صحا واذا اقرانه سكر  
 من الخمر طاعا لم يحد  
 حتى يبحو فيقرا  
 يقوم عليه البينة واذا  
 اقر بشيء من الحدود  
 لم يؤخذ به الا بحد  
 القذف وانما لم يوضع  
 عنه الخطاب ولزمه  
 احكام الشرع لان  
 السكر لا يزيل العقل  
 لكنه سرور عليه  
 فان كان سببه معصية  
 لم يعد عذرا وكذلك

اذا كان مباحا مقيدا وهو مما يتلهمى به في الاصل واذا كان ﴿ ٣٥٦ ﴾ مباحا جعل عذرا واما ما تعتمد الاعتقاد مثل

رحمه الله الى دلائل ما ذكر بقوله من الاحكام وانما لم يوضع عن السكران الى آخره \* فان كان سببه اى سبب السكر معصية بان شرب الخمر او الباذق او نحوهما من الاشربة المحرمة لم يعد السكر عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف \* وكذلك اى وكذا الحكم ان كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يتلهمى به في اصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما \* وقوله وهو مما يتلهمى به بيان التقيد بالاحتراز عن السكر فيما يتلهمى به لافى غيره \* واذا كان سببه مباحا يعنى على الاطلاق غير مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشرية المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتلهى في الاصل بل هى للتغذى ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس الشدة لا توجب الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كالبن كذا في المبسوط قوله ( لان السكر جعل عذرا ) اشارة الى الجواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فيجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا \* فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يتنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعناق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها \* الا ان اى لكن استدراك من قوله اما الحدود فانها تقام عليه يعنى السكر غير مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكر ان اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلام \* هو اصله اى اختلاط الكلام اصله في السكر \* الا ترى ان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اى بدون اختلاط الكلام ففرقنا انه هو الاصل فيه \* وزاد عليه اى على اشتراط اختلاط الكلام اثبوت السكر ابو حنيفة رحمه الله شرطا اخر في حق وجوب الحد عليه فقال السكر الذى يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا للانى من الذكرا اعتبار النهاية في السبب الموجب للحد كفى الزنا والسرقة لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله من وجه فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي اليقضان شبهة العدم والحد يندرى بالشبهات \* فيحتمل ان يكون حده اى حد السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لان من اختلط كلامه بالشرب يعد سكر ان فى الناس عرفا يؤيده قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون \* قال شمس الأئمة رحمه الله وقد وافقهما يعنى باحنيفة رحمه الله فى ان المعتبر فى السكر الذى يحرم عنده الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرى بالشبهة فاما الحبل والحرمة فيؤخذ فيهما بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قواهما \* واذا كان كذلك اى كان السكران مختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا فى السكر اقيم السكر مقام الرجوع الى اخره والله اعلم

الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لان السكر جعل عذرا وما يتنى على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا واما الحدود فانها يقام عليه اذا صح ما يندى ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة السكر ان اختلاط الكلام هو اصله ولا يثبت له على الكلام الا ترى انهم اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد وقد زاد ابو حنيفة في حق الحدود فيحتمل ان يكون حده في غير الحد هو ان يختلط كلامه ويهذى غالبا واذا كان ذلك اقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يعاين من اسباب الحد وعمل في الاقرار الذى يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمل وهو الاقرار بحده القذف والقصاص

﴿ فصل الهزل ﴾ وهو القسم الثالث ﴿ ٣٥٧ ﴾ واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له

﴿ فصل الهزل ﴾

واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له \* ليس المراد من الوضع ههنا وضع اهل اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعى موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا اريد بالتصرف غير موضوعه الشرعى وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل \* وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مرادا وان لم يكن الموضوع له اللغوى مرادا وفي الهزل كلامه ليس بمراد \* ولهذا فسره الشيخ باللعب اذا لعب ما لا يفيد قاعدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل ما لا يراد به معنى \* وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصده ماصح له الكلام بطريق الحقيقة ولا ماصح له بطريق المجاز \* وقوله وهو ضد الجد اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل \* فصار الهزل يناقيا اختيار الحكم والرضاء بمعنى لما كان تفسير الهزل ما قلنا انه لا يرده ما وضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضاء به ضرورة \* ولكنه لا يناقيا في الرضاء بمباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهزل يتكلم بهما هزل به عن اختيار ورضاء \* فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار بعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعث واشترت يوجد برضاء العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضاء والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده على ما سئله \* وانما جمع بين الرضاء والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضاء كما في مسائل الاكراه \* وشرطه اى شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان تقول انى ابيع هذا الشئ هازلا او اتصرف التصرف الفلانى هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحال \* الا انه لا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذى هزل به جدا ولا يكون كذلك حقيقة \* بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفى باشتراطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد \* والتجئة هي الهزل ذكر في المغرب ان التجئة ان تجتلك الى ان تأتى امر اباطنه خلاف ظاهره فتكون التجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قديكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان نقول بعثك هازلا واشترط التجئة لا يكون الا سابقا على العقد كذا قيل \* والظاهر

وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له فصار الهزل يناقيا اختيار الحكم والرضاء به ولا يناقيا الرضاء بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه بعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب هذا تفسير الهزل واثره \* وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط والتجئة هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهليه ولا لوجوب شئ من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف يقسم في حق الرضاء والاختيار

فيجب تخريجهما على هذا الحد وذلك على وجودهما ان يدخل التجبئة والهزل فيما لا يحتمل النقص او فيما يحتمله فهذا وجهه ووجه  
اخر ان يدخل على الاقرار بما ينفسخ اولا ووجه آخر ان يدخل ﴿ ٣٥٨ ﴾ فيما يتبنى على الاعتقاد وذلك وجهان

انهما سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ \* وفي المبسوط معنا قوله الجي اليك داري  
اجعلك ظهر الاتمك بجاهك من صيانة ملكي يقال التجاء فلان الى فلان والجزاء ظهره الى  
كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجئا مضطر الى ما اباشره من البيع معك ولست  
بقاصد حقيقة \* لكنه الضمير للشان \* لما كان اثر الهزل ما قلنا انه ينافي اختيار الحكم  
والرضاءه \* فيجب تخريجها اى تخريج الاحكام مع الهزل على هذا الخدائى على انقسامها  
في حكم الرضاء والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار  
يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار لا يثبت مع الهزل كما سيأتى بيانه \* وذلك  
اى تخريج الاحكام مع الهزل بحسب انقسامها في الرضاء على وجوده \* فيما يحتمل النقص  
مثل البيع والاجارة وفيما لا يحتمله مثل الطلاق والعتاق \* فهذا وجه اتما جعلهما وجهها  
ليصير الجميع اربعة اذا كثر تقاسيم الكتاب عليها \* المواضعة الموافقة يقال واضعته في الامر  
اذا وافقته عليه والنواضع ههنا بمعنى التوافق على الشيء \* فانهقد العقد فاسدا غير موجب  
للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب  
الملك عند القبض لان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي  
العقد الفاسد اولى ان يمنع \* كخيار المتبايعين معا يعنى اذا شرط الخيار لكل واحد من  
التبايعين في العقد لا يثبت الملك به لو احد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما  
في يده فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة اشتراط  
الخيار لهما \* على احتمال الجواز متصل بقوله انه عقد فاسدا \* فان نقض العقد احدهما يعنى  
في مسألة الهزل انتقضت لان لكل واحد منهما ولاية النقص فينفرد به \* وان اجازاه  
جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختاروا ذلك بالاجازة  
\* وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط  
الخيار لهما كان الخبير مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفى في المنع من جواز العقد \* فان  
اجاز صاحبه بعد فالبيع جائز لانهما قد اسقطا خيارهما \* وعند ابى حنيفة رحمه الله يجب  
ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازاه في الثلاث صح العقد بعده لم يصح  
كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث يصح لنقرر الفساد بمضى المدة كذا ههنا \*  
ولهذا اى ولان الهزل بمنزلة خيار التبايعين لم يقع الملك بهذا البيع هزلا وان اتصل به  
القبض حتى لو كان البيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم  
اختيارهما للحكم بالقصد الى الهزل فيتوقف الحكم على اختيارهما له فقبل الاختيار  
لاملك للمشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري من المكره مختار للحكم غير راض به  
لان الحكم للمجد من الكلام وانما اكره على الجذ واجاب الى ذلك فلماذا ينفذ اعتاقه  
بعد القبض حتى لو كان اكره على بيع تلجئه فباعه لم يجز اعتاق المشتري فيه ايضا \* ودلالة  
هذه الجملة اى الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينافى الاهلية ولا الاختيار والرضاء

الايمان والردة فاما  
اذا دخل فيما يحتمل  
النقص مثل البيع  
والاجارة وذلك على  
ثلاثة اوجه اما ان يز  
لاباصله او بقدر  
العوض او بخنسه  
وكل وجه على اربعة  
اوجه اما ان يتواضعا  
على الهزل ثم ينفقا  
على الاعراض او  
على البناء او على ان  
لا يحضرهما شئ او  
يختلفا فاما اذا تواضعا  
على الهزل باصله ثم  
اتفقا على البناء فان  
البيع منقذ لما قلنا ان  
الهزل مختار وراض  
ببشارة السبب ولكنه  
غير مختار ولا راض  
بحكمه وكان بمنزلة  
خيار الشرط مؤبدا  
فانهقد العقد فاسدا  
غير موجب للملك  
كخيار التبايعين معا  
على احتمال الجواز  
كرجل باع عبدا على  
انه بالخيار ابد او على  
انهما بالخيار ابد  
فان نقضه احدهما  
ينقض وان اجازاه  
جاز وعند ابى حنيفة  
رحمه الله يجب ان

تكون مقدرا بالثلاث وهذا المبيع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض ودلالة هذه الجملة ان الهزل ( مباشرة )

لا يؤثر في التكاثر بالسنة فعمل به انه لا ينافى الايجاب وانما دخل على الحكم

واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما  
شيء او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح ٣٥٩ ع عند ابى حنيفة رحمه الله في الحالين فجعل صحة الايجاب

اولى اذا سكتا وكذلك  
اذا اختلفا وقال ابو  
يوسف ومحمد رحمهما  
الله اذا سكتا واتفقا  
على انه لم يحضرهما  
شيء فان العقد باطل  
وان اختلفا فالقول  
قول من يدعى البناء  
فاعتبر المواضعة  
واوجب العمل بها الا  
ان يوجد النص على  
ما ينقضها كذلك حتى  
محمد عن ابى يوسف عن  
ابى حنيفة رحمه الله  
قوله في كتاب الا  
قرار لكنه قال قال ابو  
حنيفة رحمه الله فيما  
اعلم وقول ابى يوسف  
فيما علم ليس بشك في  
الرواية لان من مذ  
هب ابى يوسف رحمه  
الله ان قال لفلان  
على الف درهم فيما  
اعلم انه لازم ومنهم  
من اعتبر هذا بقول  
الشاهد عند القاضي  
اشهد ان هذا على هذا  
الف درهم فيما علم انه  
باطل فلم يثبت  
الاختلاف والصحيح  
هو الاول وقوله فيما  
اعلم لمحق برواية  
ابى يوسف لا يقتوى

بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالنسبة وهى قوله عليه السلام ثلث جدهن  
جدوهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين \* فعلم به اى بعدم تأثيره في النكاح انه لا ينافي  
الايجاب اى السبب اذ لو كان منافي النفس الكلام وانعقاده سببا لم يصح النكاح لانه لا يعقد  
بالكلام الفاسد الا ترى انه لا يعقد بعبارة المجنون لفسادها فعلم ان كلام الهازل صحيح في  
انعقاده سببا قوله ( واما اذا اتفقا على الاعراض ) عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان  
تلك المواضعة لم تكن لازمة فترتفع بما قصد من الجلد الا ترى ان العقد بعد العقد يكون  
ناسخا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة اولى ان يكون ناسخا لها \* وان اتفقا انه لم يحضرهما  
شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما نبينا على تلك المواضعة وقال  
الاخر بل امرضنا عنها فان العقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله \* في الحالين اى فيما اذا  
لم يحضرهما شيء وفيما اذا اختلفا \* فان العقد باطل اى فاسد \* الا ان يوجد النص على  
ما ينقضها وهو اتفاقهما على الاعراض \* كذلك اى كما بينا ان العقد صحيح \* قوله اى  
قول ابى حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار لكنه ابى يوسف قال قال ابو حنيفة رحمه الله  
فيما علم يعنى ذكر ابو يوسف لفظه فيما علم حين روى قول ابى حنيفة وذلك لا يوجب شك  
في الرواية لان من ذهب ابى يوسف رحمه الله ان من قال لفلان على الف درهم فيما علم  
انه لازم لانه يخبر عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما  
اعلم بمنزلة قوله فيما اتقن به وكان الاخبار عن نفسه بالعلم مؤكدا لاقاراره لا بمطالاه فكذلك  
ههنا يكون قوله فيما علم تأكيدا للرواية انه يخبر عن تحقق لا تشكيكا فيكون الخلاف ناسبا  
في المسئتين \* ومنهم اى ومن المشايخ من اعتبر هذا اى قوله فيما علم ههنا بقول الشاهد  
اشهد ان هذا على هذا الف درهم فيما علم \* انه اى قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما  
اعلم استثناء ليقينه وبيان لشكه بمنزلة فيما احسب او اظن فكذا ههنا يكون قوله فيما علم  
تشكيكا لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه \* فلم يثبت الاختلاف بين ابى حنيفة وصاحبه  
رحمهم الله لان ما روى للمم ثبت للشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون البيع  
فاسدا في المسئتين بالاتفاق \* والصحيح هو الاول وهو ان قوله ههنا للتحقيق لا لتشكيك فكان  
الاختلاف ثابتا لان المعنى روى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله مطلقا ان البيع جائز \*  
ولان اعتبار قوله ههنا فيما علم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار  
اخبار محض عما كان ثابتا في الزمان الماضى ولم يشترط لحنته زيادة توكيد والرواية مثله  
فتلحق به فاما الشهادة ففيها معنى الالتزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اخضعت بلفظة  
الشهادة الدالة على المعانيه وحضور الحادثة ولا تآدى بلفظة اعلم او اتيقن فكان قول  
الشاهد فيما علم موهبا للشك في الشهادة فلذلك ترد الشهادة كذا في بعض الشروح \* وقوله  
وقوله فيما علم لمحق برواية ابى يوسف لا يقتوى ابى حنيفة رد لما زعم بعض المشايخ انه  
لمحق بجواب ابى حنيفة لا بكلام ابى يوسف رحمه الله حتى قال الامام خواهر زاده رحمه الله

ابى حنيفة قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جدلان الهزل غير متصل به نصا

في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الافرار البيع جائز فيما علم \* وذكري في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابي حنيفة فيما يعلمه ابو يوسف رحمه الله وقال البيع فاسد \* فالحق قوله فيما علم بقول ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف ثابتا لان من مذهبه ان قوله فيما علم موجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله مع التردد والشك كما لو قال انا شك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ رحمه الله اثبات الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابي يوسف وقد تبين ان عنده هذا النظر لا يوجب شكنا في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا فصار كان ابا يوسف قال ان فيما اتقن واعلم ما قال ابو حنيفة رحمه الله في هاتين المسئلتين ان البيع جائز \* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة وال لزوم وانما يتغير لعارض فن ادعى عدم البناء على المواضع فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الآخر البناء على المواضع كدعواه خيار الشرط فلا يقبل \* يوضحه ان تلك المواضع لم تكن لازمة بل يتفرد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عن تلك المواضع كاعراضهما واذ ابطلت المواضع بقي العقد صحيحا \* ثم اختلفا في بناء العقد على المواضع بمنزلة اختلافهما في اصل المواضع ولو ادعى احدهما المواضع السابقة وجمده الآخر كان القول قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم البينة للآخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا في البناء عليهما وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضع السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون وثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله \* وهو معنى قوله العقد المشروع لا يجاب حكمه في الظاهر جدى العقد شرع لا يجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر حدهنا لعدم اتصال الهزل به نصا \* فهو اى الجد اولى بالتحقيق لكونه اصلا من المواضع التى هى عارضة \* وجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعى البناء على المواضع لانهما ماتوا ضعا الا لبينا عليه صونا للمال عن يد المتعاقب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضع باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يحصل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد \* ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضه فترجح السابق منهما اذا سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فثبت حكمه بلا معارض والسكوت في حالة العقد والاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضه لانه غير متعرض للجد وللأهزل فلذلك وجب العمل بالسابق \* والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حل الكلام عليه اذا لم تسبقه مواضعه على الهزل يجب حله عليه اذا سبقه مواضعه انما يمكن علا بالاصل وقد امكن ههنا خلوه عن الهزل نصا وعدم اتفقا في البناء على الهزل فيحمل

فهو اولى بالتحقيق من المواضع وهما اعتبر العادة وهو تحقيق المواضع ما امكن الاترى انها اسبق الامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله الاخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع باليفين على ان احدهما هزل وتلجئة فان اتفقا على الا عراض كان اثنان القين وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بالمواضع واجب الالف الذى هزل به باطل لما ذكر من الاصل



عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال \* بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ينعقد البيع بالفين عنده وهو اصح الروايتين عنه \* وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلابه باطل وهو قولهما \* لما ذكرنا من الاصل يعني من الجنين فان عنده الاصل هو الجود والعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان قوله (واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله) ايضا في احدى الروايتين عنده وهي رواية كتاب الاقرار وهي الاصح \* وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسمية بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هزلابه فكان ذكره والسكوت عنه سواء كفي النكاح \* ولا يبي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانها جدا في اصل العقد وقصدا يباعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لان عقد البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جع بين حرو وعبد في البيع وفصل اثنان \* واذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البديل لان دفع كل واحد من المواضعتين بالاخري \* فكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين او لان العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف \* ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قدم في باب النهي \* واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين بخلاف تلك المواضعة يعني المواضعة على الهزل باصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل به او قد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها \* وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اي في الهزل بقدر البديل في روايته قول ابي حنيفة رحمه الله فيما اعلم كذا ذكره في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله قوله مطلقا من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا على التشكيك قوله (واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار) على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انهم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سمي

واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله لانها جدا في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البديل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله عليه في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تجلئة وانما اثنان كذا كذا هما فان البيع جائز على كل حال ههنا ففرق ابو يوسف ومحمد رحمه الله بين هذا وبين الهزل في القدر قال لان العمل بالمواضعتين يمكن منه لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له فلا يفسد البيع

ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون مما ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبيع بلائمن \* وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بالبتسمية البدل وهما مقصدا الحد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان انعقد البيع بما سمي من البدل \* يوضح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تباعا بمائة دينار ثم تباعا بانف درهم كان البيع الثاني مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط \* ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا اي بين الهزل في جنس البدل وبين الهزل في قدره وقال انعقد البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في مقدار البدل يمكن بان يجعل العقد منقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الفين في الالفين موجود والهزل بالالف الآخر شرط لا طالب له لانها وان ذكرها في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسده العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا من ثمن الشعير واشترى جارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الخنطة لا يفسده العقد كذا هنا \* وهو جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله \* واذا كان كذلك انعقد البيع بالف ويبطل الاخر \* فاما ههنا اي في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان يقع العقد صحيحا \* مع المواضعة بالهزل اي مع العمل بها غير ممكن لما ذكر \* فصار العمل بالمواضعة في العقد وهي ان انعقد صحيحا اولي لان العقد اصل واثن تبع ولا يمكن العمل بها الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لاعلى الدراهم قوله ( اما فيما لا يحتمل النقض ) اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته فكذا \* لامال فيه اصلا اي لا يثبت المال فيه بدون الشرط والذكر ولم يذكر ايضا \* قوله عليه السلام \* ثلاث جدهن جد \* الحديث ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قيل \* وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤثر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط \* ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه \* لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال وهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كافي في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لاحتمال بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل \* الا ترى انه اي هذا النوع قوله ( اما الهزل باصله فباطل ) وصورته ان يقول لامرأة اتى اريد ان تزوجك بالف تزوجا

( باطلا )

فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح لغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولي واما ما لا يحتمل النقض فثلاثة انواع ما لامال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه هو الطلاق والعناق والنفوغن القصاص واليمين والنذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جدو وهزلهن جد السكاح والطلاق واليمين ولان الهزل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا يرى انه لا يحتمل خيار الشرط واما الذي يكون المال تبعا مثل النكاح فعلى اوجه اما ان يهزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فيباطل والعقد لازم

واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا على ﴿ ٣٦٣ ﴾ الاعراض فان المهر الفان وان اتفقا على البناء فالمرء الف بخلاف مسألة

باطلا وهزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان  
النكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سمي من المهر للحديث ولما ذكرنا ان الهزل  
انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب  
وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل \* واما الهزل بالقدر فيه اى بقدر البدل في النكاح بان  
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها دونها انى اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بانف درهم  
واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح  
جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء  
لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال مع الهزل لا يجب \* بخلاف مسألة البيع عند  
ابى حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على  
وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لافى اصل  
العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط \* ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث يعقد بالفين  
في هاتين الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصلى فيه ثبوت الحل في الجانبين  
الذى به يحصل التناسل وانما شرع المال فيه اظهارا لخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح  
النكاح بدون ذكر المهر ويتحمل فيه من الجهالة مالا يتحمل في غيره \* فلا يجعل اى المهر  
مقصودا بالصحة اى بصحة التسمية بان يرجح جانب الجد على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية  
فيه كافي البيع وجعل المهر الفين لصار المهر بنفسه مقصودا بالصحة اذ اصل النكاح صحيح  
بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ولعدم افتقاره في الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا  
فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة لانه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع  
بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان  
مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل اذا امكن \* ولا يقال الثمن تابع  
في البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على ما مر \* لاناقوه وهو تابع بالنسبة الى المبيع في محمية البيع  
ولكنه مقصود بالنسبة الى الباع اذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان  
احد ركني البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدون الا انه ركن زائد كالقراءة  
في الصلوة مع سائر الاركان والافرار مع التصديق في الايمان فلما المهر في النكاح فليس بمقصود  
اصلا لان الغرض منه ثبوت الحل في الجانبين كما بينا فلذلك افترقا \* وروى ابو يوسف عن  
ابى حنيفة رحمه الله ان المهر الفان في هذين الوجهين كافي البيع \* لان التسمية في الصحة مثل  
ابتداء البيع اى التسمية بالمهر في حكم الصحة وافتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية  
في النكاح لا تثبت الاقصدا ونصا كما بتداء البيع لا يثبت الاقصدا ونصا وكذا الجهالة  
الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما يؤثر في ابتداء البيع وفي  
ابتداء البيع اى فيما هزل لا باصل البيع واتفقا انه لم يحضرهما شىء او اختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله  
العمل بصحة الايجاب في الصورتين اولى من العمل بالمواضعة ترجيحاً للصحة على الفساد

البيع عند ابى حنيفة  
رحمه الله لانه بالشرط  
الفاقد يفسد النكاح  
بمثله لا يفسد وان اتفقا  
على انه لم يحضرهما  
شىء او اختلفا فان  
محمد رحمه الله ذكر  
عن ابى حنيفة رحمه  
الله ان النكاح جائز  
بالف بخلاف البيع  
لان المهر تابع في هذا  
فلا يجعل مقصودا  
بالصحة وروى ابو  
يوسف عن ابى حنيفة  
رحمه الله ان المهر  
الفان التسمية في  
الصحة مثل ابتداء البيع  
جعل ابو حنيفة رحمه  
الله العمل بصحة  
الايجاب اولى من  
العمل بصحة المواضعة  
فكذلك هذا وهذا  
اصح واما اذا تواضعا  
على الدنانير على ان  
المهر في الحقيقة دراهم  
فان اتفقا على  
الاعراض فالمرء ما  
سما وان اتفقا على  
البناء وجب مهر المثل  
بالاجاع بخلاف البيع  
لانه لا يصح الا  
بتسمية الثمن والنكاح  
يصح بلا تسمية وان  
اتفقا انه لم يحضرهما  
شىء او اختلفا فعلى  
رواية محمد وجب مهر المثل بخلاف وعلى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله يجب التسمية ويطلب المواضعة

وعندهما يجب مهر المثل واما الذي يكون المال فيه مقصودا ﴿ ٣٦٤ ﴾ مثل الخلع والعق على مال والصلح عن دم العمد فان

فكذلك هذا في كبايع المهر لان الهزل مؤثر في تسميته بالافساد كما في البيع \* وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجدل الذي هو الاصل في الكلام قوله ( وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل ) بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكرا في العقد والسمي لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كأنه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها \* بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سمي ما تواضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف \* وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية اثنان فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتؤثر في فساد التسمية \* وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانفقاد النكاح الى صحته كما في الالف والالفين في هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل \* وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يجب التسمية وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بينا قوله ( واما الذي يكون المال فيه مقصودا ) انما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه فيه مقصود \* فان ذلك على هذه الاوجه ايضا يعني الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثني عشر وجها فانها اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه \* فان هزلا باصله الضمير راجع الى الذي بان طلق امرأته على مال او خالعهما بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صلح عن دم العمد هازلا وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع لان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذلك بخلاف \* قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا اراد به نفسه قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما مر \* وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير الى آخره فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج \* واما على قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط \* ولا يبي حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كافي البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في نفسه فهو تملك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخران بعنتك هذا العبد بكذا

ذلك على هذا الوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال للمعرف ثمة وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لانه غير مقدر بالثلاث في هذا بخلاف البيع وان هزلا بالكل لكنهما اعراضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان القول قول من يدعى الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك مؤثرا في

اصل الطلاق

فعبدى هذا الآخر حر انه معلق بالمعارضة فكذلك هنا \* واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تملك مال كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله \* وهو المراد من قوله لما عرفتمه اى فى الموضوع الذى نص عليه فيه فكذلك هذا اى مثل الخيار الهزل يكون على الاختلاف لكنه اى لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلاث فى الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترط الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط فى باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدته \* اما الشرط فى البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات وتعليقها بالشروط لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث فيجب اعتبار هذه المددة ويبطل اشترط الخيار فيما وراء الثلاث عملا بالقياس كذا فى بعض الشروح \* فعلى هذا يبطل خيار المرأة فيما نحن فيه بمضى الثلاث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها خيارا ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها فى الثلاث فكان اياها ولا ية النقص والاثبات متى شئت عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يبطل الهزل \* ولقائل ان يقول ينبغى ان يكون الخيار مقدر بالثلاث فى الخلع وامثاله لان ثبوته فى جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك وجب ان يتقدر بالثلاث كفى حقيقة البيع \* ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع فى الثبوت للطلاق الذى هو مقصود العقد كمال الثمن تابع فى البيع وبالنظر المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث كما بينا \* وان هزلا بالكل اى باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع \* اما عندهما فظاهرا اذ الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال \* واما عنده فكذلك لبطان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه \* وان اختلفا فالقول قول من يدعى الاعراض عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا فى البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين فى البيع يعتبر قول من يدعى الاعراض ترجيحا للجد الذى هو اصل عنده على الهزل الذى هو خلاف الاصل وكذلك ههنا \* وعندهما هو اى التصرف جائز اى لازم والمال واجب \* ولا يفيد الاختلاف اى اختلاف المتعاقدين فى البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر فى اصل التصرف ولا فى المال فى حال اتفاقهما على البناء فى حال الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرها شيئا فالتصرف جائز لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده فصار الجواب فى الفصلين واحدا وحصل الاتفاق على الجواب فيهما مع اختلاف التجرع قوله ( فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع ) لان الهزل لا يؤثر فيه بالمنع عندهما مع انهما جادان فى اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان مؤثرا فى المال لكن المال ثابت فى ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ

وعندهما هو جاز ولا يفيد الاختلاف وان سكتا ولم يحضرها شيئا فهو جاز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل فى بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لانهما جعلوا المال لازما بطريق التبعية

وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ﴿ ٣٦٦ ﴾ لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق

العبرة للمتضمن للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه فلذلك يجب تمام المسمى \* فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع بما لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا \* ولئن سلمنا انه فيه تبع لان سلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقدائر الهزل فيه حتى كان المهر النسا فيما اذا هزلا فيه بقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه \* قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد \* فاما في حق اثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل \* فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد في الاصل حل الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصاله حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال \* على ان الامام شمس الاثمة رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلجئة انهما لو تواضعا في النكاح على الف في السر ثم عقدا في العلانية بالالفين كان النكاح جائزا باالف \* ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا \* فعلى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل في قدر البدل في ان البدل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا يحتاج الى فرق \* وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا له \* ان يتعلق الطلاق باختيارها اى باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجدة \* لان يتعلق بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البدل حيث ذكر الالفين في العقد دون الالف قد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانبه كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع في جانبه يمين فانه تعليق الطلاق بقبول المرأة البدل والهزل لا يؤثر في اليمين فكان الهزل والجدة فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقا بجميع البدل \* وقد تعلق بعضه اى بعض البدل بالشرط وهو اختيار المرأة يعنى لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول الجميع والمرأة لم تقبل الجميع لانها اهتزلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كأنها قبلت احد الالفين في الحال وتعلق قبولها الالف الاخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق \* الجده هو معنى قوله وقد تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق على الفين فقبلت احد الالفين ولم تقبل الاخر \* وعلى رواية البسوط يقع الطلاق ويلزم الالف \* فان قيل لما لحق جانب المرأة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البدل عنده كما في البيع في هذا الفصل فانه يقع بجميع المسمى \* قلنا انما يقع البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فانه يؤدي الى فساد العقد على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال فلذلك افترقا قوله

بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كاه وان اتفقا على انه يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال كله عند أبي حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك على الجدة وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل المال فذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا بكل حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند أبي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض ووجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ ووجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من يدعى الاعراض وكذلك هذا في نظائره

واما اذا هزل اباصل المال اى بجنسه فذكر الدنانير تلجئة وغير ضمها الدراهم فان السمي في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعاله فصار السمي بمنزلة ما لا يمتثل افسح ايضا تبعا للاصل \* واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة السمي بطريق الجسد واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار منع صحة قبول المرأة السمي في العقد فصار كانه علق الطلاق بقبول الدنانير وهى لم تقبل فيتوقف الى القبول كفى شرط الخيار \* وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجسد \* واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب السمي بكل حال من غير ذكر خلاف \* وكذلك هذا في نظائره اى مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعناق على مال والصلح عن دم العمديعنى الكل سواء في الحكم والتفريع قوله واما تسليم الشفعة اى بطريق الهزل \* طلب الشفعة على ثلاثة اوجه \* طلب الموائبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعتها \* والثاني طلب التقرير و الاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على الباع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشتري هذه الدار وانا شقيهما وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعتها حتى لا تبطل بالتأخير بعد في ظاهر الرواية \* والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب الموائبة بطلت شفعتها لان التسليم بطريق الهزل كالتسليم باختياره اذا اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة وانما تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما \* وبعد الطلب والاشهاد اى بعد طلب الموائبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طاب الموائبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة فى معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمه الله كما يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة \* وكذلك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم فى انه يبطل بالهزل حتى لو ابراء هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرائك على انى بالخيار لا يسقط الدين لان فى الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير فى قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم \* فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط \* وكذا لو ابراء الكفيل هازلا لا يصح مع انه بما لا يرتد بالرد لانه يمتثل افسح بدليل انه لو صالح الكفيل

واما تسليم الشفعة  
فان كان قبل طلب  
الموائبة فان ذلك  
كالسكوت مختار  
فتبطل الشفعة وبعد  
الطلب والاشهاد  
السلم باطل لانه من  
جنس ما يبطل بخيار  
الشرط وكذلك  
ابراء الغريم

على عين وهلكت العين اوردها بعيب ينفسخ الصلح وتعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من اثبوت كالحيار \* كذا رأيت مكتوبا بخط شيخى قدس الله روحه قوله ( واما القسم الثانى ) اى من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول هذا الفصل ذكر فى المبسوط ولو تواضعا على ان يخبر انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعثك عبدى هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم به وههنا ثبت كون الخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار \* ولو اجما على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة \* الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك فى طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا \* وكذلك لو اقربشى من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان الفاضى لا يصدق فى الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقربه طابعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء فى هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه \* لانه اى الاقرار يعنى صحته \* يتم صحة الخبر به اى وجوده وتحققه فى الماضى \* والهزل يدل على عدم الخبر به فى الماضى فينع ان عقاده اصلا \* فصار ذلك كله اى الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله \* من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الجميع يعتمد وجود الخبر به فيؤثر الهزل فى الكل \* الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت المرأة زوجته والعبد عبده كما كانا لمساقلنا ان الاقرار خبر يتردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقربه قاصدا الى دفع الشر عن نفسه \* فكذلك اى فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا \* بطلا لا يحتمل الاجازة لان الاجازة تلحق بشئ يتمقد ويحتمل الصحة والبطالان وهذا الاقرار لم ينعقد وجبا لشيء اصلا لكونه كذبا وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع او الاجازة هزلا لانه انشاء يعتمد انعقاده اهلية المتكلم وصحة العبارة وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والفساد فيجوز ان ينعقد وتوقفا دلى الاجازة قوله ( لا بما هزل به ) جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافى الرضاء بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كقرا كما فى حال الاكراه والسكر فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعنى انا لانحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر بل نحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر لان الهازل وان لم يكن راضيا يحكم ما هزل به لكونه هازلا فيه فهو جاد فى نفس التكلم به مختار للسبب راض به فانه اذا سب النبي عليه السلام هازلا مثلا او دعاه الله تعالى شريكا هازلا فهو راض بالتكلم به مختار لذلك

واما القسم الثانى وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمله الفسخ او بما لا يحتمله لانه يعتمد صحة الخبر به والهزل يدل على عدم الخبر به فصلا ذلك كله ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره



واما القسم الثالث فان الهزل بالرودة كفر لا بماهزل به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق فصار مرتدا ﴿ ٣٦٩ ﴾ بعينه لا بماهزل به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكرة لانه

غير معتقد لعين ما اكره عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي والله اعلم \* القسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجهه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل فان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف من الطعام والشراب وذلك لا يوجب خلافا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال واجهوا انه يمنع منه ماله في اول ما بلغ بالنع قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم خلق

لذلك وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى \* قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لانه تذر واقد كفرتم بعد ايمانكم \* فصار المتكلم بالكفر بطريق الهزل مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق \* لا بماهزل به اى لا باعتقاد ما هزل به \* الا ان اثرهما اى اثر الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء في ازالة الايمان وثبات الكفر \* بخلاف المكرة على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم جميعا بل يجريه على لسانه اضطرارا ودفع الشرع عن نفسه غير معتقده اصلا \* ولا يقال ان الهازل لا يعتقد الكفر ايضا \* لاننا نقول هو معتقد لا الكفر لان ما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف بالدين وعدم الرضاء به ولما رضى بالهزل معتقدا له كان كافرا كذا في بعض الشروح \* فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الروكنيين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذ اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود واحد الروكنيين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام \* وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كبر الداليع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله ( واما القسم الرابع ) اى من اقسام العوارض المكتسبة فهو السفه السفه في اللغة وهو الخفة والتحريك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخففته وحر كته \* ومنه زمام سفه اى خفيف \* وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعترى الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح \* وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكباها من السفه حقيقة الا ان الشيخ رحمه الله قيد بقوله من وجه لان في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرفه وان كان ذلك سفها حقيقة فكانه يذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه تعريف السفه المصطلح الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الجحرج لاجمع انواع السفه واهذا فسر بقوله وهو السرف والتبذير \* الضمير راجع الى العمل اى معنى بالعمل بخلاف موجب الشرع من وجهه الى اخره \* السرف والتبذير \* لان اصل البر متعلق بقوله وان كان اصله اى اصل ذلك العمل مشروعا \* والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا \* وذلك اى السفه لا يوجب خلافا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها \* ولا باطنا بقاء نور العقل بكماله الا انه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله عز وجل فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة \* واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهى التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحتمل الاعلى من هو كامل الحال \* الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لا يجب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فن

الابتاء بايناس ( كشف ) من الرشد فقال ( ٤٧ ) ان أنتم منهم ( رابع ) رشد فادفوا اليهم اموالهم

هو اهل تحمل اماته اولى ان يكون اهلا للتصرفات \* ثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا  
يجب سقوط الخطاب عن السفه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر \*  
واجمعوا ان السفه يمنع ماله في اول ما يبلغ بالنص يعني اذا بلغ سقيا يمنع عنه ماله لقوله تعالى \* ولا  
تؤتوا السفهاء \* والكم التي جعل الله لكم قياء ماى لا تؤتوا المذيرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا  
ينبغي اموالهم التي في ايديكم \* اضافة الاموال الى الاولياء وهى في الحقيقة اموال غيرهم لانها  
من جنس ما يقيم الناس به معاشهم كقال ولا تقتلوا انفسكم وكقول لمن قدم طعاما بين يديك  
هذا طعامى في منزلى كل يوم اى من جنسه \* اولانهم القواء ون عليها والمتصرفون فيها \* التي جعل  
الله لكم قياء ماى تفومون بها ولو ضعموها لضعتم فكلها في انفسها قيامكم وانعاشكم \* ثم علق  
الاياء بآياتنا الرشداى باصباره فقال جل جلاله فان انستم منهم رشدا \* اى عرقتهم وراثم فيهم صلاحا  
في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ السفه خمس او عشرين  
سنة ولم يونس منه الرشد دفع المال اليه وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يدفع الى السفه مالم  
يونس منه الرشد لانه تعالى علق الاياء بآياتنا الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم  
قبل وجود الشرط الا ترى ان عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد لا يدفع اليه المال بهذه الاية فكذا  
اذا بلغ خمس او عشرين سنة لان السفه يستحكم بطول المدة \* ولان السفه في حكم منع المال بمنزلة  
الجنون والعته وانهما يعان دفع المال اليه بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه واستدل  
ابو حنيفة رحمه بقوله تعالى \* ولا تأكلوا مما اسرافوا به ان يكبروا \* معناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم  
دفع المال اليهم \* وبقوله تعالى \* وانوا اليتمى اموالهم \* والمراد بالقول وسماواتى اقرب عهدهم به  
فهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال منه عند  
البلوغ اذا لم يونس منه الرشد فانه تعالى قال \* حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا وحرف الفاء  
للا وصل والتمقيب فيكون بياننا ان دفع المال اليه حقيب البلوغ بشرط آياتنا الرشد وما يقرب من  
البلوغ في معنى حالة البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلقا لما تلونا غير معلق  
بشرط \* والمعنى فيه ان منع المال بعد البلوغ ببقاء اثر الصبي وبقاء اثره كبقاء عينه في منع المال واثره  
قديقى الى ان يمضى عليه زمان وينقطع بعد ما بلغ خمس او عشرين سنة لظا اول الزمان فيجب دفع  
المال \* واهذا قال ابو حنيفة رحمه الله او بلغ رشدا ثم صار سفهيا لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر  
الصبا فلا يعتبر في منع المال \* او منع المال على سبيل التأديب له والاشغال بالتأديب مالم ينقطع رجاء  
التأديب فاذا بلغ خمس او عشرين سنة ولم يونس رشده فقد انقطع رجاء التأديب لانه توهم ان  
يصير جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق التأديب \* ثم نقول ان الانسان في  
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه لقربه بزمان الصبا وبعد تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد  
رشدا ما بطريق التجربة والامتحان اذا تجارب تفاح العقول \* والشرط رشدا نكرة فيحقق  
بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في سائر الشروط المنكرة \* فسقط المنع اى منع المال بوجود هذا النوع  
من الرشد لانه اى منع المال اما عقوبة تثبت زجر اله عن الفعل الحرام وهو اتيبذير \* او حكم لا يعقل  
معناه لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتبزه غير معقول اذا الملك هو المطلق الحاجز  
\* فيتعلق الحكم بين النص اى النصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشدا تحقيفا ولا  
تقدير الان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته \* فاذا دخله اى منع المال

قال ابو حنيفة رحمه  
الله اول احوال  
البلوغ قد لا يفارقه  
السفه فاذا امتد الزمان  
وظهرت الخبرة  
والجربة حدث  
ضرب من الرشد لا  
محالة والشرط رشدا  
نكرة فسقط المنع لانه  
اما عقوبة واما حكم  
لا يعقل معناه فيتعلق  
بغير النص فاذا دخله  
شبهة او صار الشرط  
في حكم الوجود  
بوجه وجب جرائزه

( الثابت )

الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجده و هو اصابة نوع من الرشد بالتجربة بسقط لان  
العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط اي شرط الذم في حكم الوجود من وجده بوجود دليله  
و هو استيفاء مدة التجربة يعني على تقدير ان يكون حكمانا تابا بالنص غير معقول المعنى بسقط ايضا  
لان الشرط الثابت بالنص رشدا ذكره فاذا وجد رشدا فقد تحققت الشرط فوجب جزاؤه و هو دفع  
المال اليه قوله (واختلفوا في وجوب النظر لسفيهه) يحمله محجور ا عن التصرفات و اثبات الولاية  
لغيره على ماله و صون الماله عن الضياع كما وجب للصبي و المجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز  
الجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشد فان كونه  
مخاطبا ثبت اهلية التصرف اذا تصرف كلاما ملزم و اهلية الكلام بكونه مميزا و الكلام الملزم  
بكونه مخاطبا و بالحرية ثبت المالكية و يكون المال خالص ملكة ثبت المحلية و بعدما صدر  
التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا لما منع و السفه لا يصلح ما من نفوذا التصرف لان بالسفه  
لا ينقص العقل و لكن السفيه يكبر عقله في التذير مع علمه بفهمه و فساد عاقبته فلم يجز ان يكون  
السفه سببا للنظر لكونه معصية و الدليل ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة و لا  
يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها و لا يبطل في ذلك اي فيما ذكرنا من حقوق  
الشرع و حقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه و عقاقه و نكاحه و نذره و عينه و اقراره على نفسه  
بالاسباب الموجبة للعقوبة و لا يعطل عليه اسباب الحدود و العقوبات حتى لو شرب الخمر او زنى  
او سرق او قتل انسانا عمدا يقيم عليه الحدود و يجب عليه القصاص و هذه العقوبات تندرى  
بالشبهات فلو بقي السفه و هتبر ا به البلوغ عن عقل في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرى  
بالشبهات ولو جاز الجرح عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة  
للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه و المال تابع للفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فمن ماله  
اولى و قال ابو يوسف و محمد و الشافعي رحمه الله يجوز الجرح عليه بهذا السبب عن التصرفات  
المحتملة للفسخ و هي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالنكاح و الطلاق و نحوهما الا ان ابى يوسف  
و محمد و الله قالان الجرح عليه على سبيل النظر له و قال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر  
و العقوبة و يظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا في دينه و صلحا في ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه بهذا  
النوع من الفساد بطريق الزجر و العقوبة و لهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية و عندهما لا يحجر عليه  
\* احتج ابو يوسف و محمد و الله بقوله تعالى \* فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا  
يستطيع ان يعمل هو فليمل عليه بالعدل نص \* على اثبات الولاية على السفيه و ذلك لا يتصور الا بعد الجرح  
عليه و ما روى ان عبد الله بن جعفر رضى الله عنهما كان يفتى ماله في انحاد الضيافات حتى اشترى  
للضيافة دارا بمائة الف و في رواية باربعين الف دينار فطلب على من عثمان رضى الله عنهما ان يحجر عليه  
فقال الزبير بن العوام لعبد الله اشركني فيها فاشركه فبلغ ذلك عثمان رضى الله عنه فقال كيف اجرح على  
رجل شريكه الزبير و هو كان معروفا بالكياسة في التجارة فثبت انهم كانوا يرون الجرح بسبب التذير  
و بان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التذير  
و هو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى \* و كان هذا الجرح بطريق النظر واجبا حقا  
للمسلمين فان ابا بكر الجصاص رحمه الله كان يقول ضرر السفه يعود الى الكافة فانه لما فنى ماله بالسفه

واختلفوا في وجوب  
النظر لسفيه فقال ابو  
حنيفة رحمه الله لما  
كان السفه مكابرة  
وترك الماه الواجب  
عن علم و معرفة لم يجز  
ان يكون سببا للنظر  
الا يرى انه من قصر  
في حقوق الله عن  
وجل مجانته و سفاهم  
يوضع عنه الخطاب  
نظرا بل كان مؤكدا  
لازما و قد يحبس  
عقوبة و لا يوضع عنه  
الخطاب و لا يبطل في  
ذلك عباراته و لا يعطل  
عليه اسباب الحدود  
و العقوبات

رحمهما الله النظر  
واجب حقاً للمسلمين  
وحقاً له دينه لالسفهاء  
الايرى ان العفو عن  
صاحب الكبيرة  
حسن في الدنيا  
والآخرة وان اصر  
عليها وقاساه بمنع المال  
وقال ابو حنيفة رحمه  
الله النظر من هذا  
الوجه جائز ولا واجب  
كافي صاحب الكبيرة  
وانما يحسن اذا لم  
يتضمن ضرراً فوقه  
وهنا يتضمن ضرراً  
فوقه وهو وقف اهليته  
والخاتمة بالصبيان  
والجائنين والبهائم  
بخلاف منع المال لما قلنا  
انه غير معقول ولانه  
عقوبة لا يحتمل المقايسة  
ولان اليد للادعى نعمة  
زائدة والاسنان  
والاهلية نعمة اصلية  
فيبطل القياس لابطال  
اعلى النعمتين باعتبار  
ادانتهما وقال هذه  
الامور صارت حقا  
للعبد فقيه فاذا دى  
الى الضرر وجب  
الرد لدفع الضرر عن  
المسلمين وان لم يكن  
للمسلمين حق في عين

المال

والتبذير صار وبالاعلى الناس وعبالاعلى عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر  
عن العامة مشروع بالاجماع كافي المفتي للاجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس \* وحقاً لدينه  
لالسفهاء لانه وان كان عاصياً للسفهاء فهو مستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب  
الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقاً لاسلامه \* والدليل عليه الامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر فانه امر عا بطريق النظر للمور والنهي حقاً لدينه وللمسلمين قوله (لالسفهاء) اشارة  
الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفهاء جنابة منه فلا يستحق به النظر وما قال الشافعي رحمه  
الله السفهاء جان فيستحق الحجر بطريق العقوبة لا بطريق النظر \* فقال النظر له واجب لا باعتبار ان  
الجنابة مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفهاء يفوت  
له النظر وتظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب النظر له فنظر الشرع له في هذه الحالة لوجود  
المعنى الداعي الى النظر \* الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن حتى كان العفو عن القصاص  
وعن كل جنابة مندوباً اليه قال تعالى \* فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع بالمعروف \* فمن عفا واصلح فاجره  
على الله \* وكذا العفو عنه في الآخرة حسن وان مات مصر اعلى الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة  
حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضلها وكرمه من غير تقديم عقوبة رغم الانوف المعتزلة \* وقاساه بمنع  
المال فان منع المال عنه كان بطريق النظر ليقى مصوناً عن التلذذ ولا يضيع بالتبذير والاسراف  
فكذلك الحجر عليه لان منع المال غير مقصود داعية بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم  
يقطع لسانه عن ماله تصرفاً فانه اذا كان مطلق النصف لا يفيد منع المال شيئاً وانما يكون فيه زيادة مؤنة  
وكافة على الولي في حفظ ماله الى ان يتلفه تصرفه \* وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعناق والنكاح  
ونحوها لان المحجور عليه لسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير نهج  
كلام العقلاء لقصد اللعب به دون ما وضع الكلام له لانتقصان في عقابه فكذلك السفه يخرج كلامه  
في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لانتقصان في عقابه فكل  
تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل  
وهو مما يحتمل التسخُّر يؤثر فيه السفه قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله) يعني في الجواب عن كلامهما ان  
النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق للنظر بعد الجنابة جائز ولا واجب كافي صاحب الكبيرة يجوز  
العفو ولا يجب ومن اصلهما ان الحجر واجب فلا يصح الاستدلال \* ثم النظر على هذا الوجه انما  
يحسن اذا لم يتضمن ضرراً فوق هذا النظر هنا قد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب \* بخلاف منع  
المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لما بيننا فلا يمكن تدميته الى غيره \* ولانه ثبت بطريق  
العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جنابة وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم  
المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كما يجب المال فيجعل جزاء فاعا فاعا اثر الاجزية بهذا الطريق  
وهو انما نظرنا الى سبب فوجدناه جنابة ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحاً للعقوبة فسميها عقوبة  
كجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تدميته الى منع اللسان  
وقصر العسارة لان القياس لا يجري في العقوبات \* ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة  
لفوضى اى الامام والاولياء هم المخاطبون به دون الائمة \* لانا نقول هو عقوبة  
تعزير وتأديب لاحد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبد والامام \* ولئن  
سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لالعقوبة لان سلم جواز قياس الحجر

(على)

على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحقاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحقاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان يمتاز من سائر الحيوان بالبيان فبان جواز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة والحقاقه بالفقراء لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحقاقه بالبهائم لمعنى النظر له \* والجواب عن الاية ان المراد من السفية على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعمل المجنون \* وقيل المراد من السفية هو المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفية وفي الاية كلام طويل \* وعن الحديث ان عليا رضي الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان رضي الله عنه ترك الحجر بسبب اشراك الزبير ومن يرى الحجر لا يترك بمثل هذا العذر فان الغبن الواقع في العقد لا يرتفع باشراك الغير ولكن يحتمل ان عليا رضي الله عنه رأه اسرافا حين اتفق ما لا عظيم في شراء دار وهي حظ الدنيا لانه متى اتفق على هذا الوجه في كل حظوظ الدنيا بما يقصر في حظوظ الآخرة فثبت ان ذلك كان على سبيل التخويف \* وعن قولهم لا فائدة في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفية انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الاثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه \* ثم اجاب الشيخ لهم بما قال ابو حنيفة رحمه الله ميلا منه الى قولهما بقوله وقال هذه الامور يعني اليد واللسان والاهلية \* صارت حقا للعبد فقا به يعني ثبتت هذه الامور للعبد لا جل ان يرتفق بها العبد \* فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين \* وجب الرداي رده هذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عامدا على موضوعه بالنقض \* ولدفع الضرر عن المسلمين وفي بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر \* وقوله وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال اى مال السفية اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما فانهما لما قالوا النظر واجب بالحجر حقا للمسلمين \* اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لانه تصرف في خالص ملكه لاحق لا حقه فيه فلا يجب الحجر فردا ذلك الجواب وقال انه وان تصرف في خالص ملكه ولا حق للمسلمين في ماله يؤدي تصرفه الى الاضرار بالمسلمين في المال فيجب دفعه عنهم بالحجر في الحال \* وهذا اى وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين قياس ما روى عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه يمنع حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع \* ولو نصب امنوا الا لا استخراج الابريس من الفيلق فلجيران المنع اذا تضرروا بالدخان ورايحة الديدان \* وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه \* وكذا النداف اذا كان ضرره يدينا يمنع كذا في مختصر المنية من غير ذكر خلاف \* فثبت ان شرعية الحجر على السفية عنه هما بطريق النظر قوله (وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظره ابدا) يعني لا يجوز عمل السفية عندهما كالمهزل في جمع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمرضى بل المعتبر في حقه توفير النظر عليه لان الحجر ثبت لمعنى النظر له فحسبه يلحق ببعض هذه الاصول \* فاذا اعتق عبدا نفذ عتقه لان السفه كالمهزل ولكنه يسعى في قيمته عند محدره الله لان الحجر ثبت بمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمانه وورثته وهناك وجبت السعاية للغرمان في كل القيمة وللورثة في ثلث القيمة اذ لم يكن عليه دين والاعتق بقدر الامكان

وهذا قياس ما روى  
عن ابي يوسف رحمه  
الله فيمن تصرف في  
خالص ملكه بما يضر  
جيرانه انه يمنع عنه  
فصار الحجر عندهما  
مشر وعا بطريق  
النظر وانما يجب ان  
ينظر الى ما فيه نظره  
ابدا فلا يلحق بالصبي  
خاصة ولا بالمريض  
ولا بالمكره لكن يجب  
اثبات النظر باى اصل  
امكن اعتباره على  
ما هو مذكور في  
المبسوط

فكذا ههنا \* وان جاءت جارية بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حر الاسبيل عليه والجارية ام ولد لاسبيل عليها الاحد بموته لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء لحاجته الى ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا بالمريض المدينون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في ذلك كالصحيح حتى انما تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها في شيء لان حاجته مقدمة على حق غر مائه \* ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنة وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق القلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم منزلة شرى المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لانه ملك ابنة ثم يسعى في قيمته للبايع ولا يكون للبايع في مال المشتري شيء من ذلك لانه وان ملكه للقبص فانترام اثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي \* ولو حلف بالله او نذر نذورا من هدى او صدقة لم ينفذله القاضي شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر ايمانه لانه محجور عليه عن التصرف في ماله فمما يرجع الى الاتفاق فهو ملحق بالصبي في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل عيّن حنث فيها ثلاثة ايام متتابعة وان كان هو مالكا لان يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم قوله (وهو) اي الحجر بسبب النظر عندهما انواع \* حجر بسبب السفه مطلقا يعني سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او ارضابا ان حدث بعد البلوغ رشيدا \* وذلك اي هذا الحجر يثبت عند محمد بنفس السفه بدون حجر القاضي اصليا كان او ارضابا لان الدلالة قد قامت لنا على ان السفه في ثبوت الحجر به نظير الجنون والعتوه والصغر والرق والحجر يثبت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضي فكذلك بالسفه \* و ابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير محجور اعليه ما لم يحجر عليه القاضي في الوجهين لان الحجر عليه لعنى النظر له وهو متردد بين النظر والضرر في ابقاء الملك له نظروا في اهدار قوله ضرر ومثل هذا لا يترجم احد الجنين منه الا بقضاء القاضي \* بوضحه ان السفه ليس بشي محسوس وانما يستدل عليه بان يفن في التصرفات وقد يكون ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستحلاب قلوب المجاهرين فاذا كان محتملا مترددا لا يثبت حكمه الا بقضاء القاضي بخلاف الصغر والجنون والعتوه \* ولان الحجر بهذا السبب يختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء القاضي كالحجر بسبب الدين \* فلو ادرك سفيها فليرفع امره الى القاضي حتى باع شيئا من تركته والده وافر بدينون ووهب هبات وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابى يوسف خلافا لمحمد رحمه الله \* والنوع الثاني من الحجر ان المدينون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله عروضا كان او عقارا عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد القدين بالآخر استحسانا لقضاء دينه احتجاف في ذلك بحديث معاذ رضى الله عنه فانه ركبته الدينون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين غر مائه بالخصص \* وقال عمر رضى الله عنه في خطبته اياكم والدين فان اوله هم وآخره حزن وان اسفح جهينة قدرضى من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادان معرضا فاصح وقدرين عليه الا انى باع عليه ماله وقاسم ثمنه بين غر مائه بالخصص ممن كان له عليه دين فليخر ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان هذا اتفاقا منهم على انه باع على المدينون ماله \* وبان بيع المال لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع منه وهو مما تجرى فيه النيابة والاصل ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو مما تجرى فيه النيابة نائب القاضي منابه كالذمي اذا اسلم عبده فابى ان يبيعه باعه القاضي والعين بعد مضى المدة

وهو انواع عندهما  
حجر بسبب السفه  
مطلقا وذلك يثبت  
عند محمد رحمه الله  
بنفس السفه اذا حدث  
بعد البلوغ او بلغ  
كذلك وقال ابو  
يوسف رحمه الله لا بد  
من حكم القاضي  
لان باب النظر الى  
القاضي والنوع  
الثاني اذا امتنع  
المدينون عن بيع ماله  
لقضاء الدين باع  
القاضي عليه امواله  
والعروض والعقار  
في ذلك سواء وذلك  
ضرب حجر \*

إذا ابى ان يفارقها نائب القاضى منابه في التفريق بينهما \* و ابو حنيفة رحمه الله استدل بقوله تعالى  
 \* لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم \* و بيع المال على المديون بغير رضاه  
 ليس بتجارة عن تراض \* و بان بيع المال غير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين و بيع المال غير  
 متعين لقضاء الدين فانه يمكن من فضائه بالاستيهاب و الاستقراض و سؤال الصدقة من الناس فلا  
 يكون للقاضى تعيين هذه الجهة عليه بمباشرة بيع ماله عندها متاعه كلاجارة و التزويج \* الدليل عليه  
 انه يجبسه بالاتفاق و لو جاز له بيع ماله لم يشغل بحبسه لما فيه من الاضرار به و بالفرمان في تأخير  
 و وصول حقهم اليهم فلا معنى للمصير اليه بدون الحاجة \* و هذا بخلاف عبد الذي اذا اسلم لان عند  
 اصرار المولى على الشرك اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضى منابه \* وكذلك  
 في حق العين لما تحقق عجز عن الامساك بالمعروف استحق عليه التبرج بعينه فاما مبادلة احد  
 القدين بالآخر بان كان عليه دراهم و ماله دنانير في القياس ليس له ان يباشر هذه المصارف لما بيننا  
 هذا الطريق غير متعين لاهو مستحق عليه وهو القضاء الدين و في الاستحسان يفعل ذلك الدرهم  
 و الدنانير جنسان صورة و جنس واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الاخر في حكم الزكوة و لو  
 كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضى ان يقضى به دينه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين  
 معنى ولكن لا يكون لصاحب الدين ولاية الاخذ من غير قضاء كما لو ظفر بجنس حقه لانهما جنسان  
 صورة وان كانا جنسا واحدا حكما فاعدم المجانسة صورة لا ينفرد صاحب الدين باخذه و لو جود  
 المجانسة معنى كان للقاضى ان يقضى دينه به \* و تأويل حديث معاذ رضي الله عنه انه عليه السلام  
 انما باع ماله بسؤاله لانه لم يكن و فاء بدينه فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتولى بيع ماله اينال  
 ماله بر كرسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير و فاء بدينه \* وهذا لان عندهما يامر القاضى المديون  
 ببيع ماله او لا فاذا امتنع فحينئذ يبيع ماله و لا يظن بماذا انه كان يابى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اياه ببيع ماله حق يحتاج بيده عليه بغير رضاه فانه كان سححا جوادا لا يمنع احد شيئا و لاجله  
 ركبته المديون فكيف يمنع من قضاء دينه بماله بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم \* و المشهور  
 في حديث اسيفع ان عمر رضي الله عنه قال اني قاسم ماله بغير غرامة فيحمل على ان ماله كان من جنس  
 دينه \* و ان ثبت البيع فانما كان برضاه الا ترى ان عندهما القاضى لا يبيعه الا عند طلب الغرماء و لم  
 ينقل ان الغرماء طالبوه بذلك و انما المنقول انه ابتداهم بذلك و امرهم ان يغدوا اليه فدل انه  
 كان ذلك برضاه كذا في المبسوط قوله ( و الثالث ان يخاف على المديون ) الى اخره \* اذا خيف  
 على من ركبته المديون ان يلجى ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الغرماء من القاضى ان يحجر  
 عليه لا يحجر القاضى عليه عند ابى حنيفة رحمه الله و عندهما يحجر عليه و بعد الحجر لا ينفذ تصرفه  
 في المال الذي كان في يده عند الحجر و ينفذ تصرفاته فيما يكتسب من المال بعده و في هذا الحجر نظر  
 للمسلمين فاذا جاز الحجر عليه عندهما بطريق النظر له فلذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين \*  
 و عند ابى حنيفة رحمه الله كما لا يحجر على المديون نظرا له لا يحجر عليه نظر الافرمان في الخيلولة  
 بينه و بين التصرفات في ماله من الضرر عليه و انما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه الحق  
 الضرر به الا بقدر ما ورد الشرع به و هو الحبس في الدين لاجل ظلمه الذي تحقق بالامتناع من  
 قضاء الدين مع تمكنه منه و خوف اتلجته ظلمه و هو مومنه فلا يجعل كالمحقق ثم الضرر في  
 اهدار قوله فوق الضرر في حبسه و لا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كافي منع المالد من

و الثالث ان يخاف على  
 المديون ان يلجى  
 امواله ببيع او اقرار  
 فيحجر عليه على ان  
 لا يصح تصرفه الا  
 مع هؤلاء الغرماء  
 والرجل غير سفيه  
 فان ذلك واجب ليعلم  
 ان طريق الحجر عندهما  
 النظر للمسلمين فاما ان  
 يكون السفه من  
 اسباب النظر فلا لكنه  
 بمنزلة العضل من  
 الاولياء \*

السفيه مع الحجر \* ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء القاضي ومحمد رحمه الله يفرق بين هذا وبين الاول فيقول هذا الحجر لاجل النظر لا لغيره ما فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب احد فثبت حكمه بدون القضاء فبين بما ذكرنا من ايجاب الحجر في هذين الوجهين ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين لان تكون نفس السفيه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفيه لم يوجد في هاتين الصورتين وقد وجب الحجر نظر المسلمين هو معنى قوله والرجل غير سفيه الى اخره \* لكنه اى السفيه بمنزله العضل اى المنع من الاولياء في انه يوجب الحجر نظر افان الولي اذا امتنع عن تزويج المرأة عند حطبة الكفو وحيث فوته تزويجها القاضي منه وبصير الولي محجورا ساقط الولاية في هذا العقد حتى لم تكن له ولاية باطاله نظر المرأة لان يكون العضل الذي هو ظم من اسباب النظر فكذا السفيه اذا تلف ماله بالحجر عليه نظر المسلمين لان يكون السفيه بنفسه من اسباب النظر له قوله (القسم الخامس) اى من العوارض المكتسبة وهو السفر \* السفر قطع المسافة اعادة وفي الشريعة هو الخروج على قصد السير الى موضع يندو وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام فوقها سير الابل وشي الاقدام على ما عرف يعنى في البسوط وغيره ان ما ذكرناه هو المختار وار قوله عليه السلام \* يمسح المقيم بوماء ليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها \* يدل على هذا التقرير المذكور وهو حديث مشهور \* وانه لا ينافي شيئا من الاهلية اى لا يحل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها \* ولا يمنع شيئا اى وجوب شئ من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها \* لكنه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعنى من غير نظر الى كونه وجبا للمشقة او غير موجب لها \* لانه اى السفر من اسباب المشقة لا محالة يعنى في الغالب حتى لو تزه سلطان من بستان الى بستان في خدمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص واتي مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره بل ينفعه فلذلك تعلق الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما يوجبها \* الا ترى انه لو حدث به برص في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة ففرنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظه بعض اصحاب الحديث \* واختلف في اثر السفر في الصلوات فآثره في حق الصلوات عندنا اقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا فكان ظهر المسافر وفجره سواء \* وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص له بان يصلى ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشاء لم يجزه الا الاربع واذ افاضت لزومه قضاء الاربع عنده \* وقد اوضح الشيخ رحمه الله هذه المسئلة ههنا فاية الايضاح وقد مرية نها في باب العزيمة والرخصة فلا يحتاج الى زيادة شرح \* دليلان ظاهر ان من النص والمقول ودليلان خفيان منهما ايضا \* الفصراصل قاله قاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر والمقيم اربع كذا في التيسير \* الابنص والنص في حال الإقامة دون السفر \* ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته \* يعنى القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم فاعلموا بها واعتقدوها والقصر المذكور في الكتاب المعلق بالخوف غير هذا القصر وهو قصر الاحوال على ما بيناه \* لا يحتمل الرد لان اثبات حق يحتمل التملك من الله تعالى لا يحتمل الرد

القسم الخامس وهو السفر السفر هو الخروج المديد وادائه ثلاثة ايام ولياليها على ما عرف وانه لا ينافي شيئا من الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب المشقة لا محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا في اثره في الصلوات فهو عندنا سبب لاوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه



وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة ﴿٣٧٧﴾ فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان

كلا رث فاسقاط حق لا يحتمل التملك اولى ان لا يحتمل الرد\* وهذا بخلاف ابراء الدين من العباد حيث يحتمل الرد لان فيه معنى التملك من وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا فيجوز ان يرتد بالرد على وجه التملك وان لم يتوقف صحته على القبول على وجه الاسقاط فاما هذا فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالسقط\* وهو جواب عن تمسك الخصم بهذا الحديث فانه قال سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف الترخص على القبول فاجاب بما ذكر\* اكان اختيارا في وضع الشرع يعني نوعا على القبول فيتوقف الترخص باختياره على معنى ان شاء قبل وان شاء رد اكان ذلك نصب شريعة مفوضا الى رأى العباد وصار كائن الشارع قال اقتصروا وان شئتم وهذا امر لانظيره فامر الله تعالى من نذر او اباحة او وجوب غير متعلق برأى العبد بل حكمه نافذ في الحال ولو علق به لم يكن شرطا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كافي للطلاق المعلق بالمشية بخلاف سائر الشروط لان التعلق بالمشية تملك ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله عز وجل اورس له عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها متعلقة باختيار المتصدق عليه لان ولاية المتصدق غير نافذة فلها تعلق به اما صيرورة الصلاة ركعتين اوار بمافلس السابل الاداء اليها ومباشرة العزل من سفر واقامة دون اثبات الاحكام\* ولا يلزم عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما في الجمعة مع الظهر في حق العبد المأذون وكافي انواع الكفارة لان خياره هناك في تعيين المشروع لا في اصل المشروع اما ههنا فليس مشروع الوقت الاصلوة واحدة مقصورة او كاملة فتعيّن قصر مشروعا لم يبق الا كمال لانهما لا يجتمعان كالظهر مع العصر في وقت واحد\* وهذا لان السفر متى اوجب القصر طاريا لم يبق الا ربع كالابراء عن بعض الدين اذا اوجب السقوط لم يبق الكمال الا بالرد فكذلك ههنا لا تكمل الصلوة الا بردها هذا الشرع وما للعبد هذه الولاية\* وهذا اي اثبات الخيار على وجه يؤدي الى الشر كذفي وضع الشرع غلط ظاهر\* الا ترى توضيح لقوله انما للعبد اختيار ما يرتقى به وكذلك المكاتب في جنائياته يعني يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخير بينهما\* واذا كان كذلك اي كان الاقل متمينا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار\* والجنس واحد احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون في الجمعة\* الثواب في حسن الطاعة لا في الطول والقصر قال عليه السلام\* ركعتان من تقي خير من الف ركعة من مخلط فكذلك اي مثل ظهر العبد وجمعة الحر ظهر المقيم وظهر المسافر لا يصح بناؤه على حكم الاخرة بل يجب بناؤه على ما نقله في الدنيا من لزوم براءة بلاداء كافي الاختيار في انواع كفارة اليمين فانه مبنى على اليسر الحالي في الدنيا لا على الثواب لقوله (وانما الحكم) وهو قصر الصلوة بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء الذي يتصل بالاداء ثبت هذا اذا الجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثر ما يثر السفر في اصل الواجب وهو الاداء بالقصر فظهر في قضاءه الذي هو خلفه فلها الوقت صلوة في السفر قضاها في السفر وفي الحضر ركعتين واذا لم يتصل لسفر بالسبب فلا اي لا يثبت القصر حتى لو فاتته رباعية في الحضر قضاها في السفر اربعا وهذا لانه لا بد من ان يقارن المانع المثبت ليمنع عن العمل فاذا تأخر ثبت الحكم وتقرر فلا يزول الا بالاداء او الرفع والسفر مانع الارتفاع\* وعند الشافعي رحمه الله اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلى فيه اربع ركعات ثم خرج مسافرا صلى اربعا وعندنا يصلى ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده يتعلق باول الوقت فاذا كان مقيما في اوله وجب عليه صلوة المقيمين وعندنا الوجوب يتعلق باخر الوقت لانه مخير في

الرد اريت عفو الله (كشف) عنا الاتام (٤٨) وهبته العتق (رابع) من النار لا يحتمل الرد هذا امر يعرف ببداية العقول

بخلق الصوم لان النض اوجب تأخيره بالسفر لاسقوطه ﴿ ٢٧٨ ﴾ فبقي فرضا فصحا اداؤه وثبت انه رخصة تأخير

اول الوقت بين الاداء والتأخير والوجوب ينفي التخيير فاذا كان مسافرا في آخره كان عليه صلوة السفر قوله (ولما كان السفر من الامور المختار) اي الامور التي تعلق وجودها باختيار العبد وكسبه \* ولم يكن وجبا ضرورة لازمه يعني به ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان تلحقه افة في بدنه \* او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا مكان دفعها بالا. تتابع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض \* قيل له اي للمسافر \* ان المسافر هو من قبل اقامة المظهر. قام المضمر ولولم تذكر كلمة له لكان اوضح اي اجيب وافتى في حق المسافر اذا توى الصيام في رمضان وشرع فيه بان يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع \* وانما قيد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخته قبل انفجار الصبح يباح له الافطار لكن عزم على صوم النقل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم فكذلك ههنا بخلاف المريض اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اي المرض سبب ضروري للمشفة اي هو يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا لترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي \* وهذا في السفر. موضوع المشقة اي اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لان يكون موجبا للمشفة حقيقة لا محالة فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحقيا فلا تؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه مع ان السفر لا ينافي استحقات الصوم \* ولكنه اي المسافر استدر الثمن قوله لم يحل له الفطر \* و اذا اصبح رجل مقبلا وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه \* بخلاف ما اذا مرض المقيم حيث حل له الفطر لانه امر سماوي \* وجب للمشفة حقيقة فؤثر في اباحة الافطار \* و اذا افطر اي في حال السفر مع انه يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة عندنا تمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر يبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة \* وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البوطي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله \* وهذا بعيد فان في اوله يعرى فطره عن شبهة وبعد السفر يقتزن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره يصير شبهة كذا في المبسوط \* و اذا افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مضا يبيح الافطار حيث تسقط به الكفارة عنه \* لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزال استحقات الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر ولا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كأنه اسقطه باختياره \* هذا اي المرض سماوي واذا وجد في اخر النهار يزال استحقات الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقات لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة \* حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى قاضي خان رحمه الله فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم \* قلنا ولو كان الصوم قائما لوجب الاباحة حقيقة من اول

وفي الصلوة رخصة اسقاط وفتح فانعدم اداؤه الثاني ان العبودية ينافي المشية المطلقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله وانما العبد اختيار ما يرتقى به والله تعالى الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه الا يرى ان الخالف اذا حث في اليمين خير بين انواع الثلاثة من الكفارة لرفق يختاره وفي مستثنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط ظاهر وخطا بين الا يرى ان المدر اذا جنى جنابة لم يخير مولاة بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف

درهم وكذلك اذا جنى عبدا ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته ثم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك (لكنه)

المكاتب في جنائمه واذا كان كذلك علم ان الاختيار ﴿ ٣٧٩ ﴾ للرفق ولارفق في اختيار الكثير على القليل والجنس

واحد وبخبر في جنابة  
العبد بين امساك رقبته  
وقيته الف درهم  
وبين الفداء بعشرة  
آلاف لان ذلك قد  
يفيد رفقاً في مسئلتنا  
لارفق في اختيار  
الكثير ففي اختياره  
مطلقاً ومشية وهي  
ربوبية وذلك باطل  
فان قيل فيه فضل  
ثواب قلنا عنه ليس  
كذلك فما الثواب  
الا في حسن الطاعة  
لا في الطول والقصر  
الابري ان ظهر المقيم  
لا يزيد على فجره  
ثوابا وان طهر العبد  
لا يزيد على جمعة  
الحرثا بفاكذلك هذا  
على ان الاختيار وهو  
حكم الدنيا لا يصلح  
ثأوه على حكم الآخرة  
وهذا بخلاف الصوم  
في السفر لانه مخير بين  
وجهين كل واحد  
منهما يتضمن يسرا  
من وجه وعسرا من  
وجه لان الصوم  
في السفر يتضمن يسرا  
موافقة المسلمين وذلك  
يسرا بلا شبهة ويتضمن  
عسرا بحكم السفر  
والتأخير الى حانة الإقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسرا لانفراد يسرا من وجه وهو الاستماع بحال الإقامة فصيح

النهار لكنه لما كعدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لو جوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزء مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح الى اخر النهار لانه لا يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله (واحكام السفر) اي الرخص التي تعلقت به ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلى رضى الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعاً ثم نظر الى خص اماءه وقال اوجاوز نادلك الحصص صلياناً كعتين \* وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة \* تحقيقاً للخصوصية في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه ولو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى مسيرة ثلثة ايام ولم تفد فائدها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميماً للحكم في حق الجميع واذا تابتا للترفيه في جميع مدة السفر \* ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله لا ترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان بداله ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلثة ايام صار مقيماً حتى صلى صلوة المقيم في انصرافه ولم يشترط لصيرورته مقيماً محل الإقامة لان السفر لما يتم علة بالمسير ثلثة ايام كانت نية الإقامة منه نقضاً لما رخص وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكأنه لم يزل مقيماً كما كان في غير محل الإقامة \* واذا سار ثلثاً ثم نوى الإقامة في غير موضع إقامة لا تصح \* لان هذا اي نية الإقامة على تأويل القصد \* ايجاب اي اثبات إقامة ابتداء لانقص السفر لانه قد تم \* فلم يصح في غير محله اي لم يصح الايجاب وهو الإقامة في غير محله وهو المقازة قوله (لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد) وجه تسمك به انه تعالى اثبت الترخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اي خارج على الامام \* ولا عاد اي على المسكين بقطع الطريق فقيت الحرمة في حق الباغي والهادي بآول الآية كما بقيت في حق غير المضطر \* واذا ثبت هذا الشرط في الترخص بقصر الصلوة والاختار وسائر رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالفصل \* ولانه اي الباغي ومن في معناه عاص في مباشرة هذا السبب لان عينه معصية فلم يصلح سبب رخصة لانها نعمه وهي لا تستحق بالمعصية \* وجعل \* وهو ما زجراً وعقوبة كما جعل السكر المحظور \* وهو ما في حق الاحكام بهذا الطريق ولما ان سبب الترخص وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتمرد فينظر انه كان مسافراً بقصد الاغارة والتمرد او بقصد مكانا بعيداً عنه للاغارة فيه فوجدناه مسافراً بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافراً ولو قصد الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد لم يصير مسافراً وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامران ههنا جعلناه مسافراً بقصد ذلك المكان والقياس بقصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما قرر في الكتاب \* بخلاف السكر لانه حدث من شربه وشرب ما يسكره حرام \* فصار النهي عن هذه الجملة اي عن سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها \* من كل وجه احتراز عن النهي لمعنى في غير النهي عنه متصل به وصفاً كصوم يوم العيد \* وبذلك اي بالنهي لمعنى في غير النهي عنه من كل وجه لا يمنع تحقق الفعل مشروعاً بالاتفاق كالصلوة في ارض مفسوبة فلا يمنع تحقق الفعل سبباً بالرخصة بهذا النهي بطريق الاولي \* لان صفة الحل في السبب

والتأخير الى حانة الإقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسرا لانفراد يسرا من وجه وهو الاستماع بحال الإقامة فصيح

التأخير اطلب الرفق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية ﴿ ٣٨٠ ﴾ لاربوية والله تعالى اعلم وانما ثبت هذا الحكم

بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فظهر في قضائه اذا لم يتصل به فلا ولما كان السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة فقل له ان المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بداله ان يفطر حله لانه سبب ضروري للشقة وهذا موضوع اها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة واذا أصبح قويا وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطر لم يلزمه الكفارة عندنا واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوي واحكام

دون صفة القربة في المشروع مقصودة لانه مشروع لتقرب وصفة الحل في السبب غير مقصودة لان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع ومانعة النهي القربة اقوى من منافاته الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والتدب والحل يثبت بنفس الاباحة فكان النهي الذي هو للتعاقب اقوى منافاة لطلب من منافاته للحل ثم النهي الذي ورد لعنى في غير المنهى عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع تحققه كالنهي عن الصلوة في الارض المقصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه كان اولي \* اويقال زوال صفة القربة عن المشروع يمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق في حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي عن تحقق السبب كان اولي كذا في بعض الشروح والاول اوجه \* وتبين ان قوله تعالى غير باغ في نفس الفعل يعني تبين بما ذكرنا ان المراد من قوله تعالى غير باغ ولا عاد \* البغي والعداء في نفس الفعل \* وكذلك البغي والعداء في نفس الفعل ان تعدى المضطر الى الميتة في الاكل عما يمسك به \* مجتهد فعلى هذا كان البغي والعداء بمعنى واحد \* قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قيل هما واحد ومعناها مجاوزة قدر الحاجة والتكرار للتأكد كقوله تعالى رؤف رحيم \* وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يحد غيره ولا عاد اي مجاوز قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه \* وقيل هما تفسير قوله فمن اضطر اي المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في الاكل وهو كقوله تعالى \* محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان \* فانه تفسير للمحصنات \* وقيل غير باغ اي مثلن ذولا عاد اي متزود \* وفي الكشف غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا عاد سد الجوع \* فتبين بهذه التأويلات ان المراد نفي البغي والعدو عن نفس الفعل وهو الاكل وان التقدير فن اضطر الى المحرم فاكله غير باغ ولا عاد في اكله \* وصيغة الكلام ادل على هذا اي على رجوع البغي والعدو الى الاكل مما قاله الشافعي من رجوعهما الى الاضطرار لان الآية سبقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغي والعدو الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولي من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه \* وذكر في شرح البؤيات انه لا تقوى اضيع من فتواه هذه لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا يأخذ بفتيا لانه للملم يمنع عن البغي او قطع الطريق مع انه لا يلحقه كثير ضرر في الامتناع عنه فكيف يمنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه \* ثم هذا مناقضة منه فانه قال في الباغي المقيم بمسح بوما و ليلة واذا سافر هذا الباغي لم يرخص له المسح والمسح كاهور خاصة في السفر رخصة في الحضرة فباله حرم احدي الرخصتين وابع الاخرى مع وجود الظلم والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى

### الفصل السادس وهو الخطأ

قال الامام اللامشي الصواب ما اصاب به المقصود بحكم الشرع والخطا ضد الصواب والعدول عنه \* وقيل الخطا فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواء \* قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطا يذكروا به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد \* ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطا ان يكون حامدا الى الفعل لا الى المفعول كن رمي الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى

السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام وان لم يتم السفر علة بعد تحققه قال الرخصة (المرمي)

الارى انه اذا نوى رفضه صار مقبياً ﴿ ٣٨١ ﴾ وان كان في غير موضع الإقامة لان السفر لما يتم علة كانت نية

الإقامة تقضى العارض  
لإقامة ابتداء علة واذا  
سار في تمام نوى المقام  
في غير موضع إقامة  
لم يصح لان هذا  
ابتداء إيجاب فلا  
يصح في غير محله  
واذا اتصل بهذا السفر  
عصيان مثل سفر  
الآبق وقاطع الطريق  
كان من اسباب  
الترخص عندنا وقال  
الشافعي رحمه الله  
ليس ذلك من اسباب  
الترخص لقوله تعالى  
فمن اضطر غير باغ ولا  
عاد ولانه حاص في  
هذا السبب فلم يصلح  
سبب رخصة وجعل  
معدوما زجرا  
وتسكيلا كما سبق في  
السكر وقلنا نحن  
ان سبب وجوب  
الترخص موجود  
وهو السفر واما  
العصيان فليس فيه بل  
في امر ينفصل عنه  
وهو التردد على من  
يلزمه طاعته والبعث  
على المسلمين والتعدي  
عليهم بقطع الطريق  
الارى ان ذلك  
ينفصل عنه فان التردد

الرمي اليه وهو الانسان \* هذا النوع جعل عذرا \* اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة  
لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لان الخاطئ غير قاصر الخطأ والجنابة لا يتحقق بدون قصد  
وعند اهل السنة تجوز المؤاخذة عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسأل عنه عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله  
عن ذكره اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعلموا العباد بنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا  
واو كان الخطأ غير جائز المؤاخذة به في الحكمة لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير  
ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة لكن المؤاخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي صلى الله عليه  
وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فالشيخ رحمه الله بقوله جعل  
عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل عذرا صالحا  
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعدما اجتهد جازت صلوته ولا  
اثم ولو اخطأ في الفتوى بعدما اجتهد لا ياتم ويستحق اجرا واحدا كذا الورى الى انسان على اجتهاد  
انه صيد فقتله لا ياتم القتل العمد وان كان ياتم اثم ترك التثبيت ولا يؤاخذ حتى لو زفت اليه غير امره  
فوطأ على ظن انها امره لا يجب الحد \* ولم يجعل الخطأ عذرا في سقوط حقوق العباد حتى لو اتلف  
مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب  
الضمان لانه ضمان مال جزاء فعل في عمدة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل كما مر  
بيانه \* والدليل على انه بدل المحل لاجزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان  
واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل او جب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص  
وجزاء الصيد \* ووجب به اي بسبب الخطأ الدية لانها من حقوق العباد وجبت ضمان للمحل فلا يمنع  
وجوبها بعذر الخطأ وكان ينبغي ان يجب في الحال في مال القاتل كضمان الاموال لكنها وجبت  
بطريق الصلة على ما مر بيانه وخطأ في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف  
اي في الفعل وهو الاداء فيما هو صلة لان مبني الصلوات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا  
للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت \* العاقلة في ثلث سنين \* ووجب الخاطئ الكفارة ولم  
يجعل الخطأ عذرا في وجوبها لان الخاطئ لا يفتل عن ضرب تقصير وهو ترك التثبيت والاحتياط  
فصلح الخطأ \* بالوجوب ما يشبه العبادات والعقوبة وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعي سببا  
تردد بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبيت  
فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجنابة فصلح سببا للجزاء القاصر قوله (وصح طلاق الخاطئ) بان  
اراد ان يقول مثلا سقني فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع  
بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان البيعة اذا لقن فهو الادعى سواء في  
صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسد لعدم قصد الصحيح والمخطئ  
غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه \* واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف  
عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل  
والبلوغ نقيا للخرج كما في السفر مع الشقة \* فاجاب للشافعي عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اى البلوغ  
عن عقل مقام اعتدال العقل اى مقام العمل باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعنى لو كان  
البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطئ \* يصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام البلوغ  
يعنى عن عقل مقام الرضاء فيعتمد الرضاء من البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان

على المولى في المصر بغير سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق صار جنابة لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال

والسفر فعل يقع على محل آخر الا يرى ان الرجل قد يخرج ﴿ ٣٨٢ ﴾ نازيا ثم قد يستقبله غير فيبدو له فيقطع عليهم فصار

النهي عن هذه الجملة  
في المعنى في غير النهي  
عنه من كل وجه  
وبذلك لا يمنع تحقق  
الفعل مشروعا فلا  
يمنع تحقق الفعل  
سببا للرخصة لان  
صفة الحل في السفر  
دون صفة القرية  
في المشروع بخلاف  
السكر لانه عصيان  
بعينه فلم يصلح ان يتعلق  
الرخصة بآثره وتبين  
ان قوله عز وجل  
غير باغ ولا عاد في  
نفس الفعل ان يتعدى  
المضطر عن الذي به  
يمسك بحجته وصيغة  
الكلام ادل على هذا  
بما قال واحكام السفر  
اكثر من ان تحصى

(الفصل السادس)

وهو الخطاء هذا  
النوع نوع جعل عذرا  
صاحبا لسقوط  
حق الله تعالى اذا  
حصل عن اجتهاد  
وشبهة في العقوبة  
حتى قل ان الخاطئ  
لا ياتم ولا يؤاخذ  
ولا قصاص لانه  
جزء كامل من اجزائه  
الافعال فلا يجب

الرضاء امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعنى حقيقة القصد  
كحقيقة الرضاء ولم يوجد في حقه \* والجواب عنه اي عن جواب الشافعي لكلامنا ان الشىء انما  
يقوم مقام غيره بشرطين \* احدهما انه يصلح دليلا عليه \* والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل  
حرج لخفاه فيقل الحكم عند وجود الشرطين الى دليل ويقام مقام المدلول بتيسير او دفعه للمخرج  
واحد الشرطين في حق النائم فمقدولانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف  
بالظرف فيما يتبه ويذره ونحن نعلم بقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال  
نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة يقيمن من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ  
عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط \* والرضاء عبارة عن امتلاء الاختيارى اي بلوغه نهايته بحيث  
يقضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يقضى اثر الغضب الى الظاهر من  
جمالىق العين والوجه بسبب غليان دم القلب \* ولهنا اي ولان معنى الرضاء ما ذكرنا كان الرضاء  
والغضب الذي هو ضده من التشابه في صفات الله عز وجل لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه  
جل جلاله بالمعنى المذكور لانه تعالى منزه عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول  
بثبوت اليد والوجه في حقه تعالى بمعنى الجارية والعضو الذي هو موضوعهما في مجاز اقامة غير  
الرضاء وهو البلوغ عن عقله لانه ليس امر باطن بل يتعلق بالحكم بذلك السبب الظاهر وهو  
ظهور اثره لابهلية الرضاء \* ولهنا اي ولان الخطالم يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا  
للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداءه وهذا كرامة ثبت له شرعا فلم يلحق به الخاطى وهو الذي  
اراد ان يعمض فسيق الماء حلقه في استحقا هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لتمكين التقصير  
في حقه بخلاف الناسي \* واذا جرى البيع على لسان المرأخطا بان اراد ان يقول سبحان الله جرى على  
لسانه بعث هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت \* وصدقه عليه اي على الخطاء خصمه ولا يمكن اثباته  
الاب هذا الطريق \* يجب ان يتعدى عن لارواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان يتعدى ان يقع في بيع المكره  
فاسدا \* لوجود الاختيار وضه اي جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضه اختياري وليس  
بطبعي بجران الماء وطول القامة في بيعه لوجود اصل الاختيار وفسد لغوات الرضاء \* او  
معناه ان الاختيار موجود تقدير اباقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضاء فانت لعدم  
القصد حقيقة فينقد ولا ينقد قوله (واما الفصل الآخر) من اقسام العوارض المكتسبة فهو فصل  
الاكراه \* قيل الاكراه جعل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرة لولا المحل عليه \* ويدخل في  
هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة في الكتاب \* وقال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله  
الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسده اختياره \* ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب  
وكانه ام يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه \* ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره  
وهو معنى في المكره \* ومعنى فيما اكرهه عليه ومعنى فيما اكرهه به \* فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده  
به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكرهه هذيان \* والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة  
المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعيا بالبدن \* وفيما اكرهه به ان يكون  
متلفا او مزلزلا او متلفا لعضوا او موجدا بغيره الرضاء باعتباره \* وفيما اكرهه عليه ان يكون  
المكره ممنوعا منه قبل الاكراه اما حلقه او لحق انسان آخر او لحق الشرع وبسبب اختلاف

على المذكور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدو ان على الخاطى لانه ضمان مال لاجزاء بل (هذه)

وجبت به الذبيحة لكن الخطاء لما كان عذرا ﴿ ٢٨٣ ﴾ صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا ووجبت عليه

الكفارة لان الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه عندنا وقال الشافعي لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالتائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق التائم ولاقم البلوغ مقام الرضاء ايضا فيما يعتمد الرضاء والجواب عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج فيقل تيسيرا وايس في اصل العمل بالعقل حرج في دركه ونوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضاء عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضى الى الظاهر ولهذا كان الرضاء والغضب من المشابهة في صفات الله عز وجل فلم يحز اقامة غيره مقامه فامادوام العمل

هذه الاحوال يختلف الحكم \* فعلى هذه ينبغي ان يقال الاكراه جل الغير على امر يتنع عنه بتخويف بقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فانتم الرضاء بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل فوات الرضاء اخلافا في الامتناع لانه اذا كان امتناعه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكون يذكرا احد القيدين \* نوع بعدم الرضاء ويفسد الاختيار نحو التهديد بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعها \* والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كذا قيل \* والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا \* والفاقد منه ان يكون اختياره مبذرا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فصير الاختيار فاسدا لانه على اختيار المكره وان لم يعدم اصلا \* ونوع بعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيود او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه \* وانما لم يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هد به \* ونوع اخر لا يعدم الرضاء فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضاء ملتزم لصحة الاختيار \* وهو ان يهتم اى يقصد المكره بحبس ابي المكره او ولده او يقيم المكره بسبب حبس ابيه \* وما يجري مجراه من حبس زوجته واخته وامه واخيه وكل ذى رحم محرم منه لان القرابة المتنايدة بالحرمة بمنزلة الولاد \* وكان ما ذكره جواب القياس فانه ذكر في المبسوط ولو قيل له بحبس ابك او ابنتك في السجن او لئيم عبدك هذا بالف درهم ففعل في القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهد به بشئ في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق ضررا به فانه يهد به لا يمنع صحته بعه واقرار ربهته وكذلك في حق كل ذى رحم محرم \* وفي الاستحسان ذلك اكره ولا ينفذ بشئ من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن والهم ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم انه حبس ورما يدخل السجن مختارا ويجلس مكان ابيه بالخروج ابوه فكما ان التهديد بالحبس في حقه بعدم تمام الرضاء فكذلك التهديد بحبس ابيه قوله (والاكراه بحملته) اى بجميع اقامته لا ينافي اهلية اى لا ينافي اهلية الوجوب ولا اهلية الاكراه لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يحل بشئ منها \* ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان مجرا او لم يكن \* الا ترى انه اى المكره في الاتيان بما اكره عليه \* متردد بين فرض اى بين كونه مباشر فرض كالأوكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الاجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفرض عليه فعله فكذا ههنا \* وحظر اى محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة \* و اباحة كما في اكرام الصائم على افساد الصوم فانه يبج له الفطر \* ورخصت كما في الاكراه على الكفر فانه ترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان \* ولا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخله في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاندام على الفعل يباح به بالاكراه او صبر حتى قتل لا يأنم فهو معنى الرخصة \* وان اراد بها انه يباح ولو تركه يأنم فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفذر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو ام بفسط حتى قتل كان آتما وان كان قويا فهو من قبيل الاكراه

بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بمرح فأنيم البلوغ مقامه عند قيام كل العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن ضرب

تصيرهم يصلح سبباً لكرامة الاتراء صالحاً للجزاء ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء وجعل المناقض  
هدماً في حقه فلم يلحق به الخاطي، واذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد ويكون  
كبيع المكروه لوجود الاختيار وضعا وهدم الرضاء والله اعلم \* (٣٨) راما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو

الكفر حتى لو صبر عليه وقتل كان ماجورا ولا يؤجل هذا ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب  
فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة والدليل عليه ما ذكر الامام البرغري مستدلا على انه مخاطب  
ان افعال المكروه منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها فرض عليه كشرب الخمر واكل  
الميتة ومنها ما هو مريض له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا علامة كون  
الشخص مخاطبا فذكر الفرض والحظر والرخصة وما يذكر الاباحة فمر فانا هنا ليست بقسم اخر \*  
الان في نفس الامر بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فرق في غير حال الاكراه فان حرمة الافطار  
تدسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا يسقط بحال ففعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار  
\* وذلك اي تردد المكروه بين هذه الامور علامة اثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت  
بدون الخطاب \* وبأنتم المكروه مرة بالاقدام كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس \* ويوجر اخرى كما  
في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يستحق به الاجراء كافي سائر الفروض \* وبأنتم  
بالامتناع مرة كافي الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما  
الى ان قتل حرام \* ويوجر اخرى كافي الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة والاثم والاجر  
متعلقان بالخطاب \* ولا ينافي اي الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار لو سقط لتعطل الاكراه  
لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يكون قصيرا ولا لقصير على  
ان يكون طويلا وهذا لان المكروه حله على اختيار الفعل وقدموا في المكروه الحامل فيكون مختارا  
في الفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن وافقا باله فلا يكون مكرها \* ولذلك اي ولكونه مختارا  
كان مخاطبا في عين ما اكره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد الاختيار لانه يعتمد  
القدرة وهي بدون الاختيار لا يتحقق \* فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي اهلية  
ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء  
من الاقوال مثل الطلاق والعناق والبيع ونحوها \* والافعال مثل القتل واتلاف المال وفساد  
الصوم والصلوة ونحوها فثبت وجوب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار \*  
الابدليل غيره على مثال فعل الطابع الضمير للحكم اي لكن بتغير الحكم بدليل غيره بعد ما صح  
الفعل في نفسه كما بتغير فعل الطابع بدليل يلحق به يوجب تغييره وجبه فان موجب قوله انت  
طابق او انت حر وهو وقوع الطلاق او العناق يثبت حقيقتك بانه اذا الحق به متغير من تعليق  
او استثناء وكذا وجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقعة ثابت في الحال اذا تحقق مانع بان  
تحققت هذه الافعال في دار الحرب او تحققت فيها شبهة فكذا يثبت موجب اقوال المكروه وفعالها  
الا عند وجود التغير لما قلنا انها صادرة عن عقل والاهلية خطاب واختيار كاقوال الطابع واقواله  
قوله (وانما اثر الكره) اي الاكراه جوارب بما يقال للم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فان  
يظهر اثره فقال لا اثر له الا في امرين \* فآثره اذا تكامل بان كان ملحوظا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره  
عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوباً الى المكروه وآثره اذا قصر بان لم يكن ملحوظا  
كالاكراه بالحبس او القيد في تقويت الرضاء لاني تبديل النسبة \* فاما ان يكون الاكراه مؤثرا  
في اعداد قول او فعل فلا اثر في ان المكروه على اتلاف المال لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمية

ثلاثة انواع نوع يعدم  
الرضاء ونفسد  
الاختيار وهو الملبى  
ونوع يعدم الرضاء  
ولا يفسد الاختيار  
وهو الذي لا يلجى  
ونوع آخر لا يعدم  
الرضاء وهو ان يتم  
بمحبس ابيه او ولده  
وما يجرى مجراه  
والاكراه بحملته  
لا ينافي اهلية ولا  
يوجب وضع الخطاب  
بحال لان المكروه يتلى  
والابتلا يحقق الخطاب  
الابري انه متردد بين  
فرض وخطر وابطاحة  
ورخصة وذلك آية  
الخطاب فيسأتم مرة  
ويوجر اخرى ولا  
ينافي الاختيار ايضا  
لانه لو سقط لطل  
الاكراه الابري انه  
حل على الاختيار  
وقد وافق الحامل  
فكيف لا يكون مختارا  
ولذلك كان مخاطبا  
في عين ما اكره عليه  
فثبت بهذه الجملة ان  
الاكراه لا يصلح  
لابطال حكم شيء من  
الاقوال والافعال جملة  
الابدليل غيره على  
مثال فعل الطابع وانما  
اثر الكره اذا تكامل

في تبديل النسبة وآثره اذا قصر في تقويت الرضاء واما في الاهداف فلا فهذا اصل هذه الجملة خلافا للشانعي ثم الحاجة  
الى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عند الشانعي ان الاكراه الباطل \* جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم



من المكره اصلا فعلا كان او قولاً لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجحة عما في الضمير فتبطل عند عدمه والاكراه بالحسب ﴿ ٣٨٥ ﴾ مثل الاكراه بالقتل عنده الا يرى انه يعدم الرضاء وتحقق

العصمة في دفع

الضرر عنه عند عدم

الرضاء وبطل البيع

والاقارب ركها واذا

وقع الاكراه على

الفعل فاذا تم الاكراه

بطل حكم الفعل عن

الفاعل وتامه بان

يجعل عذرا يبيح الفعل

فان امكن ان ينسب

الى المكره نسب اليه

والا فيبطل حكمه

اصلا ولهذا قال في

الاكراه على اتلاف

المال ان الضمان على

المكره وقال في

الاقوال اجمع انها

تبطل وقال في اتلاف

صيد الحرم والاحرام

والافطاراته لاشي

على الفاعل ولكن

الجزاء على المكره

وقال في الاكراه على

الزنا انه يوجب الحد

على الفاعل لانه لم يحل

به الفعل وكذلك قال

في المكره على القتل

انه يقتل لما قلنا واما

المكره فانما يقتل

بالتسبيب وقال في

الاكراه على الاسلام

ان المكره اذا كان ذميا

لم يصح اسلامه وان

ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل في جانب المكره من غير ان يصير منسوبا الى المكره لكان تأثيره في الائمة وذلك لا يجوز كذا في المبسوط وهذا اصل هذه الجملة اى ما ذكرنا ان اثر الكره بتبديل النسبة او تقويت الرضاء اصل جملة انواع الاكراه عندنا لا ابطال قول او فعل خلافا للشافعي رجة الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل في جملة الاحكام التي تترتب على الاكراه\* والجملة اى الاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رجة الله ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه كسيأتي بيانه حتى جعل عذرا في الشريعة بقوله عليه السلام \*رفع عن امتي الخطأ والنسيان\* وما استكره هو اعليه\* وبالاجماع حتى سقط الائم عن المكره في بعض الصور بلا خلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان ما كره عليه او قولاً لما قلنا يعنى في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار\* او لما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اى يفسده وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجحة عما في الضمير ودليلا عليه \* فيبطل اى القول عند عدم القصد الا يرى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح ففرقتان صحة الكلام باعتبار كونه ترجحة عما في القلب\* والاكراه دليل على ان المكره متكامل لدفع الشر لا بيان ماهو مراد قلبه فصار في الافساد فوق الذي لا قصده ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلامه بمنزلة الاقرار فان الاكراه لادل على ان المقر لم يرد اظهار امره سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد القلب الذي صحة الكلام تبني عليه والاكراه بالحسب الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا\* الا يرى ان الاكراه بالحسب يعدم الرضاء بالاتفاق وبطلان القول والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه ثلاثيوت حقوقه بدون اختباره وتحقق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضاء بزوال حقه فيجب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر\* قال الشيخ رجة الله في شرح كتاب الاكراه في جانب الشافعي رجة الله الاكراه يعدم الرضاء فلو قلنا بانه يزول حقوقهم واملاهم من غير رضاهم به ادى الى ان لا تظهر فائدة حرمة الحقوق والرضاء شرط في التصرف في المال فيكون شرطا في غير الاموال لان المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكراه بالحسب لفوات الرضاء فيه بالاكراه بالقتل\* وذكر الامام محيي السنة رجة الله وحده الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه عاجلا لا طاقه له بما مثل ان يقول ان فعلت كذا والاقنتلك او لا قطعن عضوا منك او لا ضربت بك ضربا مبرحا او لا خلدتك في السجن وكان القائل من يمكنه تحقيق ما يخوفه به فان خوفه بعقوبة آجلة بان قال لا ضربتك غدا او بضر بغيره برح بان قال لا ضربتك سوطا او سوطين او بما لا ينال من بدنه بان قال لا تقتلن ولدك او زوجتك فلا يكون اكرها\* والنفي عن البلدان كان فيه تفريق بينه وبين اهله فهو اكره كما تخليد في السجن\* وان لم يكن فيه وجهان اماماؤل الى اذهاب الجاه مثل ان تقول للمحتشم لا سودن وجهك او لا طوفن بك في البلد ونحو ذلك او لا تلفن مالك فلا يكون ذلك اكرها اذا كان يكرهه على قتل او قطع\* وان كان يكرهه على اتلاف مال او على طلاق او عتاق فهو اكره على قول بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس باكره لانه لا يصيب بدنه به ما يطيقه هذا كله التهذيب قوله (وتامه) بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او الحسب الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة

كان حريا يصح لان (كشف) اكره الذي (٤٩) باطل (رابع) واكره الحربى جائز فعد الاختيار قائما وكذلك القاضى اذا اكره المديون على بيع ماله فبانه صح لان هذا اكره حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح لما قلنا

وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا فكان دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطاء لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح **( ٣٨٦ )** الصحيح على الفاسد ان امكن فيجعل

الردة بالاكراه ويجب غيرها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في ملخصهم \* وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانما تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كافي حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملحئا فكان تاما \* ولهذا اى ولما ذكرنا من الاصل له في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الفاعل يصلح القله في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه \* وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد او اكره الصائم على الافطار ففعلوا الاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لان هذا ضمان بهيمة مضمونة بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة وتصور قتل الصيد من الذي اكره به الذي يباشر فينسب القتل الى المكره اذ اتم الاكراه وقدم لان الذي يباشر ايجله الاقدام عليه ولا يفسد صومه في صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فالحق الافطار ابتلاع البزاق والاكل ناسيا بخلاف بالمرض لان الحظر وان زال فصوم العدة لم يزل بالاص فالشرع اقام العدة في حقه مقام الشهر لان صوم العدة يلزمه قضاء بحكم الافطار مع زوال الحظر \* الا يرى انه في حكم الاداء حتى لو مات في بعض العدة لم يلزمه قضاء ما سبق وما يجب بحكم الافطار لا يسقط بالموت \* وكذلك اى وكما قال في الزنا قال في المكره على القتل ان المكره يقتل لما قلنا انه لم يحل به الفعل فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجمل المباشر القه وهذا ياتي بالاتفاق ولو صار القه لما اتم قوله (واما المكره) جواب عما قال لما اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه ينبغي ان لا يقتص من المكره لانه ليس بمباشر حقيقة ولا حكما لاقتصار الفعل على المكره فقال انما يقتل المكره بالتسبب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص شرع للاحياء بسد باب القتل عدوا ما ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للاكراه والتغلبه فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار جاء من جهة التغلب \* وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمى في العادات انما يكون بالتغالب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم تقتل الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوا ما ابتداء خوفا من القصاص لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل ذلك الشخص بعينه فصار كالسيفه بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق \* لان الاكراه الذي باطل لا امرنا ان نتركهم وما يدينون \* واكره الحربى جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبر الهم على الاسلام فعدا الاختيار قائما في حقه اعلاء للاسلام كما عد قائما في حق السكران زجره حتى صحت تصرفاته \* والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا بالشرع باكرهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طالبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا يكون محكوما \* صحته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محذور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح \* وكذلك اى وكالمديون المولى اذا اكرهه على التطبيق فطلق صح طلاقه لما قلنا ان الاكراه حق \* وذلك اى وقوع الطلاق بالاكراه \* بعد المدة عنده اى تصور بعده مضي مدة الايلاء على اصله لان بمضى الدة لا يقع الطلاق عنده ولكنه استحق التفريق عليه كما مرأه العين بعد الحول فاذا استنع عن ذلك فاكرهه عليه كان الاكراه حقا باطلا فلا يمنع من وقوع الطلاق \* فاما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق قوله (وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار) في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه

الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير الة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبتته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم في منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كما هي منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد ان المتكلم فيها لا يصلح الة لغيره فاتصرت عليه والا فعال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفا حل فيه آلة لغيره والا قوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الاجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الاجاء والحرمة لا تنكشف ( فكيف )

ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة محتملة السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل

فكيف لا يكون مختار اول لكنه يعدم الرضاء في السبب والحكم \* فكان الاكراه دون الهزل وشرط  
 الخيار ودون الخطا في المانمية \* وقد شبهه بعض مشايخنا بالهزل لان الهزل يعدم الرضاء بحكم  
 السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب \* وشبهه بعضهم باشتراط الخيار فان شرط  
 الخيار يعدم الرضاء بحكم السبب دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ هو دونهما ودون  
 الخطا لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضاء به اصلا وان وجد الرضاء بالسبب وفي  
 الخطا الاختيار موجود تقدير التحققة فاما في الاكراه فلا اختيار في السبب والحكم موجود حقيقة  
 وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المنع واقترب الى فعل الطابع منها فكان تصرف المكره  
 اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخطا \* ولا يقال الرضاء بالسبب موجود في الهزل وشرط  
 الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوى الكل  
 فلا يكون الاكراه دونهما \* لانا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضاء بالسبب  
 في الهزل وشرط خيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط  
 الخيار بل كان الاكراه دونهما كما بينا وقوله لكنه اي الاكراه يفسد الاختيار جواب عما يقال لما  
 كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لو جرد الاختيار فيه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما  
 في الهزل والخطا \* فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده لما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد  
 اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل  
 النسبة الى المكره يجعل المكره الاله \* نسبه اي نسبة الفعل \* لانه اي الاختيار الفاسد \* صالح لذلك اي  
 لا مستحق الحكم \* صالح للخطا لما بينا ان المكره متردد بين فرض وحظر و رخصة \* ولما فرغ الشيخ  
 رحمه الله عن تمهيد اصله وتأسيس قاعدته شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار  
 اليه في قوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت التصرفات الصادرة من المكره  
 كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبه الى المكره يجعل المكره الاله وما لا يمكن نسبه اليه فيقتصر  
 على المكره \* والاكراه نوعان اي الاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان \* حرمة \* لا تنكشف اي لا تزول  
 ولا تسقط نحو حرمة الزنا والقتل لان القتل لا يجمل بضرورة ما فلا يجمل بهذه الضرورة ايضا لان  
 حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يجمل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والذاني  
 حكم القتل ايضا \* وحرمة تسقط السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر الامر \* وحرمة لا تحتمل  
 السقوط لكنها تحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا تحتمل السقوط ابدا \* لكن  
 تدخلها الرخصة اي تسقط المؤاخذه بالباشرة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزيمة  
 والرخصة \* وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة كحرمة اتلاف  
 مال الغير فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم تسقط بعذر الكره كما لم تسقط بعذر الخمصة لان حرمة  
 لحق الغير وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له الاتلاف  
 بالاكراه والاكل بالخمصة مع بقاء الحرمة قوله (وجله الفقه) اي المعنى الذي يدور عليه الاحكام \*  
 ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اي لا يوجب تغير حكم السبب وابطاله عنه \* بل يحتاج  
 او غير ملجى بل يبقى حكمه كالموجود كان طابعا لصدوره عن عقل وتميز واهلية خطاب مثل صدوره عن  
 الطابع \* ولا يلازم عليه ان الاكراه على اجراء كلمة الكفر قد اوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر  
 المكره ولا يبين منه امراته ولو صدر عن الطابع حكم بكفره وبالذينة بينه وبين امراته \* لانا نقول

السقوط لكنها لم  
 تسقط بعذر الكره  
 واحتملت الرخصة  
 ايضا وجلة الفقه فيه  
 ما قلنا ان الاكراه  
 لا يوجب تبديل الحكم  
 بحال ولا تبديل محل  
 الجناية ولا يوجب  
 النسبة الا بطريق  
 واحد وهو ان تجعل  
 المكره آله للمكره لا  
 وجه لنقل الحكم  
 بدون نقل الفعل ولا  
 وجه لنقل الفعل ذاته  
 الا بهذا الطريق فان  
 امكن والاوجب  
 القصر على المكره في  
 الاقوال كلها الا يصلح  
 ان يتكلم المرء بلسان  
 غيره فاقصر على  
 المتكلم ثم ينظر فان كان  
 من جنس ما لا يفسخ

الردة في الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه هنا منع كون  
 التكلم دليلا على تبديل الاعتقاد كافي الاكراه على الاقرار فلذلك لم يثبت الارتداد فلا تقع البيونة \*  
 ولا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على ما يعرف في مسألة  
 اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كما اشار به الى رد ما ذكر  
 بعض مشايخنا ان اثر الاكراه التام في نقل الفعل عن المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه  
 لا تصور لنقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره والمسائل تشهد بخلاف هذا ايضا فان البالغ  
 اذا كره صبياعلى قتل الغير يجب القود على المكره وهذا الفعل في محله غير موجب للقود فلا يصير  
 موجبا بانتقاله الى محل آخر \* بل الصحيح ان تأثير الاكراه في جعل المكره آله للمكره عند الامكان فيصير  
 الفعل منسوباً الى المكره اتمام هذا الطريق لا بطريق النقل \* وجعل المكره آله لا باعتبار ان بالاكراه  
 يفوت اختياره اصلا ولكن لانه يفسد اختياره به لتحقيق الاجراء اذا الانسان مجبول على حب حيوته  
 وذلك يحمله على الاقدام على ما كره عليه فيفسد به اختياره من هذا الوجه والفاقد في معارضة  
 الصحيح كالمعوم فيصير الفعل منسوباً الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والمكره يصير آله لعدم  
 اختياره حكمه في معارضة الاختيار الصحيح \* والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا  
 الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والواجب قصر الفعل بحكمه على  
 المكره \* قال الامام ابو الفضل الكرمانى رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آله ان المكره  
 يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعد التلف صار كانه فعل نفسه ومن قولنا  
 لا يصلح آله انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بيقى مقصورا عليه \* ففي  
 الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا ينطق لسان المتكلم اختيارا فاقصر  
 الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يحمل كان المكره طلق امرأه المكره اذ اعتق عبده فان قيل لانسل ان  
 المتكلم لا يصلح آله للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امرأته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل  
 كان عاملا للوكيل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حث فلم  
 ان الوكيل صار آله لله وكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل  
 الدخول يرجع بضممان نصف الصداق على المكره ولو لم يصر آله لمار جمع واذا صار آله للمكره صار  
 كان المكره طلق امرأه المكره واعتاق عبده فينبغي ان ياتى \* قلنا المكره انما يصلح آله المكره فيما لو اراد  
 المكره مباشرة نفسه لتقدير عليه فينزل فاعلا بمباشرة غيره تقدير او اعتبارا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه  
 فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما \* ففي تطلق امرأه نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه  
 فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا لتقدير او اعتبارا فاما في تطلق امرأه المكره واعتاق عبده  
 فلا يمكن ان يجعل مباشرة نفسه فكيف يجعل المكره آله له فبقي الفعل مقتصر على المكره \* وهكذا  
 نقول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لانظر الى التكلم بلسان الغير لانه  
 لا تصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم ففى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه  
 يجعل غيره آله متى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آله له كذا في الطريقة البرغرية \* ولا يلزم عليه كلام  
 الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان ما ذكرناه هو الامر الحقيقي  
 وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا  
 تبليغ قد يكون بلا واسطة كما شفاهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال \* على وجود

ولا يتوقف على  
 وجود الرضا  
 والاختيار لم يبطل  
 بالكره مثل الطلاق  
 والعتاق والنكاح  
 لان ذلك لا يبطل  
 بالهزل وهو ينافى  
 الاختيار والرضا  
 بالحكم ولا يبطل  
 شرط الخيار وهو  
 ينافى الاختيار اصلا  
 فلان لا يبطل بما يفسد  
 الاختيار اولى

وإذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم  
جميعا ويعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ﴿ ٣٨٩ ﴾ او التزام المال يعدم عند عدم الرضاء فكان المال لم يوجد فلم

بتوقف الطلاق عليه  
بل وقع كطلاق  
الصفيرة على مال  
بخلاف البذل عند  
ابن حنيفة رضي الله  
عنه لانه يعدم الرضاء  
والاختيار جميعا  
بالحكم ولا يمنع  
الرضاء ولا الاختيار  
في السبب واذا كان  
كذلك صح ايجاب  
المال فيتوقف الطلاق  
كشرط الخيار فانه لما  
دخل على الحكم  
دون السبب اوجب  
توقف الطلاق على  
المال كذلك ههنا واما  
عندهما فان الاكراه  
يعدم الرضاء بالسبب  
والحكم ولا يمنع  
الاختيار فيهما ايضا  
فلم يصح ايجاب المال  
لعدم الرضاء بلزوم  
المال فكان لم يوجد  
فوقع بغير مال بخلاف  
البذل لانه يعدم  
الرضاء والاختيار  
في الحكم دون السبب  
وعندهما ما يدخل  
على الحكم دون  
السبب لا يؤثر في  
بذل الخلع اصلا  
كشرط الخيار وما  
دخل على السبب يؤثر

الرضاء والاختيار اي الاختيار الصحيح \* ولا يبطل بشرط الحياء وهو نافي الاختيار اي اختيار  
الحكم والرضاء به ايضا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار ولا يعدمه اولى \* قال القاضي الامام الهزل  
ضد الجدل كالكذب ضد الصدق والاحكام الشرعية متعلقة بالجد فلما صححت هذه التصرفات مع الهزل  
الذي هو ضد الجد فلان تصح مع الاكراه اولى لان المكره جاد في تصرفه لانه دعى الى التصرف  
بطريق الجد فان اجاب الى مادعى اليه فهو جاد وان اتى بشيء اخر فهو طابع قوله (واذا اتصل  
الاكراه بقبول المال في الخلع) الى اخره \* انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكرهه على ان يخالع  
امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهه فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه  
لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت المال طابعا بازاء ما سلم لها من البيونة  
\* فاما اذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت  
لثمنه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضاء  
وبالاكراه يفوت الرضاء سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود  
القبول لا وجود القبول كما لو طلق امرأته الصفيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت  
وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا \* ثم ان اصحابنا  
جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع فاشاروا الى ذلك بقوله بخلاف الهزل  
في اصل الخلع وبدله عند ابن حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الطلاق ما لم ترض المرأة بالتزام المال لان  
الهزل يعدم الرضاء والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضاء والاختيار في السبب \* واذا كان كذلك  
اي كان الهزل غير مانع للرضاء والاختيار في السبب \* صح ايجاب المال اي التزامه بالهزل موقوفا  
على ان يلزم عند تمام الرضاء به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون  
السبب وجد الاختيار والرضاء بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع  
الطلاق على وجود الاختيار والرضاء به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما  
يعدم الرضاء بالحكم فلو جود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضاء  
لا يجب المال فكان المال لم يذ كر اصلا \* هذا والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين الاكراه والهزل في  
الخلع اما بيان لفرق لهما بينهما فهو ان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما  
ايضا يعني جواهما في الاكراه كجواب ابن حنيفة رحمه الله فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضاء فصار  
كان المال لم يذ كر اصلا فوقع الطلاق بغير مال \* ثم ان كان الاكراه على قبول الطلاق بمال بان اكرهت  
على ان تقبل من زوجها تطلقه على الف درهم كان الواقع رجعا بالاتفاق لان الواقع بصريح اللفظ  
رجعي اذ لم يجب عوض بمقابلته وان كان الاكراه على قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع باينا  
لانه من الكنايات بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق وبجيب المال عندهما على ما مر لان الهزل يعدم  
الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الرضاء في السبب والاصل  
عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالنع اصلا كشرط الخيار لان اثره  
في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يؤثر في الحكم  
الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل  
وشروط الخيار وما دخل على السبب مثل الاكراه يؤثر في المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع  
الا بالشرط اي بالذ كر فيه كان ائمن لا يجب في البيع الا بالذ كر \* فكان المال في الايجاب اي في الاثبات في

في المال دون الطلاق لانه لا يجب الا بالشرط فكان في الايجاب مثل الثمن وبعد صحة الايجاب الطلاق الذي هو المقصود

واما الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء مثل البيع ﴿ ٣٩٠ ﴾ والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا لانه يفسد

الخلع مثل الثمن في البيع وفي بعض النسخ مثل اليمين وليس يحجج فكما انه لا بد من صحة الايجاب اثبت  
اثمن في البيع لا بد من صحته ايضا اثبت المال في الخلع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في  
البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا  
ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع الزوم وفي الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق ههنا والمال  
تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع لزوم ما هو المقصود فلا يؤثر في منع لزوم التابع ايضا لان حكم التابع  
بؤخذ من التسبوع ابدأ وهو معنى قوله وبعد صحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود قوله  
( فاما الذي ) اي التصرف الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة ونحوهما  
فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها يقتصر على التكلم \* لانه اي  
لكن الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء يفسد اي يعتقد فاسد الا ان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل  
التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لقوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ  
بالاكراه فيعتقد بصفة الفساد فلوا جاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان  
رضاه قد تم وللفساد كان المعنى في غير ما يتبع به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل  
فاسدا وخيار فاسدا اذا سقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقررره كان البيع جازا فكذا هذا  
\* ولا يصح الاقارب كرها حتى لو اكرهه بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض  
او طلاق او نكاح او رجعة او في في ايلاء او عفو عن دم عبدا وبيع او اجارة او دين في ذمته لانسان  
او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه  
فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق  
باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود الخبر به وذلك يفوت بالاجزاء لان قيام السيف  
على رأسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على الخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه \*  
وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم الخبر به بهذا الاقرار \* وكذا ان هدد بحبس او قيد  
لان الرضاء بعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم وعدم الرضاء يمنع ترجيح جانب الصدق في  
اقراره ثم قد بينا ان الاكراه مثل الهزل في تقويت الرضاء ومن هزل باقرار لغيره وتصادق على انه  
هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه \* فان قيل اليس ان عندنا في حنيفة رجه الله اذا قال لمن هو  
اكبر سنانه هذا ابني يعتق عليه وهناك يتقن بكذبه فيما قال فوق ما يتقن بالكذب عند الاقرار  
مكرها فاذا نفذ العتق منه نفذ ههنا بالطريق الاولى \* قلنا ابو حنيفة رجه الله جعل ذلك الكلام مجازا  
في الاقرار بالعتق كانه قال عتق على من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب  
الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امره بالتكلم بالحقيقة  
وقد يرجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيقول قوله ( بخلاف السكران اذا ارتد ) جواب عن نقض يرد  
على اقرار السكران فان السكر لم يصلح دليلا على عدم الخبر به في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلا  
على عدمه في الردة ايضا \* فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد اي اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر  
دليل محض عليه وقد وقع في الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلا على  
الاعتقاد مثل كلام الصاحي وبالنظر الى الظاهر نور العقل بالسكر لا يصلح دليلا عليه  
فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا يثبت الردة ولا البيهونة بينه وبين امرائه بالشك \*  
وما يعتمد العبارة نحو الطلاق والعتاق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه

لعدم الرضاء ولا  
يصح الاقارب كلها  
لان صحتها تعتمد قيام  
الخبر به وقد قامت  
دلالة عدمه ولا نسلم  
قول الخصم ان  
الضرر هو قوف  
على الرضاء بل على  
الاختيار الا يرى ان  
الانسان قد يختار  
الضرر كرها غير  
راض كالفصد وشرب  
الدواء وانما الرضاء  
للزوم فيما يحتمل الفسخ  
لا غير وهذا بخلاف  
اقارب السكران فانها  
تصح على ما قلنا لان  
السكر لما لم يصلح  
عذرا لم يصلح دلالة  
على عدم الخبر به بل  
جعل دلالة على  
الرجوع بخلاف  
السكران اذا ارتد  
فان امرائه لا تبين  
وجعل السكر دلالة  
على عدم الخبر به لان  
الردة تعتمد محض  
الاعتقاد وقد وقع فيه  
الشك والشبهة فلم  
يثبت وما يعتمد العبارة  
لا يبطا بالشبهة ايضا  
والكامل من الاكراه  
والقاصر في هذا  
سواء

( الان )

عن عقل واهلية خطاب يوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحة سائر التصرفات  
 الا ان قيام السكر بورت شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة وهو الكامل من  
 الاكراه وهو الاكراه بالقتل او القطع والقاصر وهو الاكراه بالحبس او القيد في هذا اي في الذي  
 يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارب ركاه سواء لان انقاصه يعدم الرضا وعدمه يمنع الفخذ  
 ويدل على عدم المخبر به والحد في الحبس الذي هو الاكراه ما يجي منه الاغتنام اليه وفي الضرب  
 الذي هو الاكراه ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير  
 بالرأي لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحالك اذا رجع ذلك اليه فمأراى انه اكره افسد العقيد  
 وابطل الاقرار به لان ذلك يخالف باختلاف الناس فالوجيه الذي يضع الحبس من جاهه تأثير  
 الحبس والقيد وما في حقه فوق تأثير حبس شهر في حق غيره فلهمذالم بقدر فيه بشي وجعل هو كولا  
 المرأى القاضي يبين ذلك على حال من اتلى به كذا في المبسوط قوله (والقسم الذي يصلح ان يكون  
 المكره فيه آلة غيرة فمثل اتلاف المال واتلاف النفس) لانه اي المكره يحتمل ان يأخذه فيضرب المكره  
 به نفسا او مالا فينتلفه فان كان على المكره اي معه ما اوجب جرح المقتول بان قتله بالسيف او لا  
 قتلته فقتله به ووجب به اي بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على المكره بالا جاع واما  
 شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بمضا او بحجر كان بمنزلة قتل المثل وذلك لا يوجب القصاص  
 عند ابي حنيفة رحمه الله ثم انه ذكر الاجاع في هذه المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوط ان عند ابي  
 حنيفة ومحمد رحمه الله يجب القود على المكره و عند ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد  
 بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين و عند زفر رحمه الله يجب القود على المكره دون  
 المكره لانه قتله لاحياء نفسه عمد ايلزمه القود كما لو اصابته منخضة فقتل انسانا واكل من لحمه الا يرى  
 انه لا يسقط عن المكره بالا اكرامه بسائر ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالاثم والتفسيق ورد الشهادة  
 و اباحة قتله للقصد بالقتل فكذا القود بل اولى لان تأثير الضرورة في اسقاط الاثم دون الحكم حتى  
 ان من اصابته منخضة يساح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان و اثم القتل ههنا يسقط عن المكره  
 بالا اكره فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف رحمه الله بان بقاء الاثم في حق المكره  
 دليل على ان الفعل كالم بصره نسو بالي المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة جنائية تامة وقد  
 عدت من المكره حقيقة و حكما فلا يلزمه القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والاجاء باباغ  
 الجهات يجعل المجأ آلة الملقى فيما يصلح ان يكون آلة له اذالم يلزم منه تغيير محل الجنائية لان الانسان  
 مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك وللملم توصل اليه الا بالاقدام  
 على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حراما طلبا للتخلص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا  
 على هذا الفعل بقضية الطبع و اذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها و صار بمنزلة سيف في  
 يد المكره استعماله في قتله فيصير الفعل نسو باليه لا الى الآلة ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره  
 في القتل بان يأخذه مع السكين فيقتل به غيره وليس في ذلك اي في جعله آلة بتدبير محل الجنائية ايضا  
 لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جنائية على المقتول موجبة للقود وان جعل الفاعل آلة  
 ونسب الفعل الى المكره لا يفوت الجنائية على القتل بل محل الجنائية نفس المقتول كما كانت فلذلك اي  
 فلصلاحه لآلة وعدم لزوم تدبير محل الجنائية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه و اذا جعل  
 المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كما

والقسم الذي يصلح  
 ان يكون فيه آلة لغيره  
 فمثل اتلاف المال  
 واتلاف النفس لانه  
 يحتمل ان يأخذه  
 فيضرب به نفسا او  
 مالا فينتلفه فان كان عليه  
 ما اوجب جرحه  
 ووجب به القود في  
 النفس بالا جاع  
 وليس في ذلك تدبير  
 محل الجنائية ايضا  
 فلذلك جعل آلة فاذا  
 جعل آلة له بالطريق  
 الذي قلنا صار ابتداء  
 وجود الفعل مضافا  
 اليه فلزمه حكم الفعل  
 ابتداء وخرج المكره  
 من الوسط ولذلك  
 ووجب القصاص على  
 المكره

اختاره بعض مشائخنا فلزمه المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من  
الوسط فلا يلزمه شئ من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شئنا من المقصود  
لا يحصل للمكره ففعل المقتول من اخص اصدقائه ففرقتا انه بمنزلة الآلهة ولذلك اى ولصيرورة  
الفعل ونسوبا الى المكره كأنه باشره بنفسه ثم ان المكره مع فساد اختياره يبقى مخاطبا فلقائه  
مخاطبا كان عليه اثم القتل وفساد اختياره لم يكن عليه شئ من حكم القتل ولا يدل لزوم الاثم على  
بقاء الحكم كما قال الغير اقطع بدي قطعهما كان آثما ولا شئ عليه من حكم القطع بل في الحكم يجعل  
كأن الأمر فعل نفسه كذاها وتبين بهذا ان ما استدلل به ابو يوسف غير صحيح لان المكره مباشر  
شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة تجب عليه فكذا  
القود والاصل فيه قوله تعالى \* يذبح ابناهم ويستحي نساءهم \* فقد نسب الفعل الى الابن وهو ما  
كان يباشره بصورة ولكنه كان مطاعا بأمر به وامره اكرامه قوله (ولذلك) اى ولان الفعل منسوب  
الى المكره قلنا كذا والكفارة عليه اى على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب الى  
المكره فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعنى ان حرمة قتل  
الآدمى لم تثبت من جهة الفاعل ليقصروا وجوب الكفارة على الفاعل كما في جزاء الصيد بل تثبت  
لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محترما لما ثبتت الحرمة ولم تجب الكفارة كما في قتل المرتد واذا  
كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آله فيما يرجع  
الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما  
وجبت لعنى في الفاعل وهو كونه محرما لعنى في المحل فلا يصلح المكره ان يصير آله للمكره فيقتصر  
على الفاعل كما استعرفه وكذلك اى وكقتل النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون  
على المكره شئ من حكم الاتلاف بالاجماع ومعلوم ان المباشر والمسبب ان اجتماعا في الاتلاف وجب  
الضمان على المباشر دون المسبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره  
شرعا ولا طريق للنسبة سوى جعل المكره آله ففرقتا انه هو الاصل في باب الاكرام فان قيل نحن لا  
نقول بان المكره آله في الاتلاف بل بالتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذى اوقعه  
في هذه الهمة فكذا القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور قلنا  
لا يمكن القول بايجاب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الامر  
في ملك الغير فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره  
بحكم انه هو الفاعل لا يحكم الأمر كذا في الطريقة البرغرية قوله (وهذا) اى الاكرام في كونه مؤثرا  
في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على الماء وشرعا استقام نقل  
الجناية الى الأمر ايضا كما استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكرام كن امر عبده بان يحفر بئرا في فناءه \*  
وهو سعة امام البيوت اختص صاحب البيت بالاتفاق به من حيث كسر الخطب واقفاف الدابة والقائه  
الكناسة فيه \* وذلك القضاء ووضع اشكال كما بينه في الكتاب \* وانما قيد بالقائه لانه لو كان في غير فناءه  
كان الضمان في رقة العبيد دفع به او يفدى كذا في المبسوط \* وكذلك اى وكامر العباد اذا استأجر  
حر الحفر في ذلك الموضوع او استعان بالحر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطيه  
اى بالحفر او بالحفور على الأمر استحسانا \* والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه

ولذلك قلنا فيمن اكره  
على رمى صيد فرماه  
فاصاب انسانا ان الدية  
على ما قلة المكره  
والكفارة عليه لان  
الدية ضمان المتلف  
والكفارة جزاء  
الفعل المحرم لحرمة  
هذا المحل ايضا  
وكذلك اتلاف المال  
ينسب الى المكره  
ابتداء وهذه نسبة  
ثبتت شرعا لما قلنا  
وهذا كالأمر فانه متى  
صح استقام نقل  
الجناية به ايضا كن  
امر عبده بان يحفر  
بئرا في فناءه وذلك  
موضع اشكال قد يخفى  
على الناس انه ملكه  
او حق المسلمين فحفر  
فوقع فيه انسان ومات  
ان المولى هو القاتل  
لما قلنا من صحة الامر



وكذلك اذا استأجر حر او استعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما يعطى به على الامر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشك حاله ﴿ ٣٩٣ ﴾ بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

عبد غيره بامر المولى  
انتقل الى المولى نفس  
القتل في حق حكمه

كانه باشره لانه موضع  
شبهة بخلاف ما اذا قتل

حرا بامر آخر في  
ان الضمان على  
المباشر والاكرام  
صحيح بكل حال

فوجب ان ينسب  
الفعل الى الذي اكرمه  
واما الاكرام الذي

لا يوجب الاجاء فلا  
يوجب النقل لانه

يهدم الرضاء ولا يفسد  
الاختيار والمشية

فلذلك لم يجعل آله  
واما القسم الذي لا

يحتمل ان يجعل الفاعل  
فيه آله لغيره فذلك

مثل الاكل والوطئ  
والزنا لان الاكل يقم

غيره لا يتصور وكذلك  
اذا كان نفس الفعل مما

يتصور ان يكون  
الفاعل فيه آله لغيره

صورة لان المحل غير  
الذي يلاقه الاتلاف

صورة وكان ذلك  
يبدل بان يجعل آله

بطل ذلك واقتصر  
الفعل على المكره لان

المحل الذي اذا تبدل  
كان في تبديله بطلان

نكره وفي خلافه بطلان الاكرام واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وماذا الامر الى المحل الاولى وبطل التبديل

بأشراحه في ذلك الموضوع وصاحب المدار ممنوع عن احداثه وانما يعتبر امره فيما له ان يفعل بنفسه  
وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للأجر وهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار ضرورا من جهته  
حين لم يعلم ان ذلك الموضوع ليس في ملكه او تصرفه وانما حفر اعتمادا على امره وعلى ان ذلك من  
فناؤه فلدفع ضرر الغرور ينقل فعلهم الى الامر فيصير كانه حفر بنفسه \* واذا كان الحفر في جادة  
الطريق لا يشك حاله اى يعلم انه ليس في فناؤه \* بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك  
الموضع وانما يبر امره لاثبات صفة الخلل به او لدفع الغرور عن الحافر وقد عدهما جميعا في ذلك  
الموضع فسقط اعتبار امره واقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه \* وكذلك اى  
وكالحر المستأجر من قتل عبد غيره بامره ولا ينتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كان المولى  
باشره بنفسه وان لم ينتقل في حق الاتم حتى لم يجب ضمانه ولا قود \* لانه اى قتل العبد بامره وولاه  
موضع شبهة اى اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة فلا يصح  
الامر بقتله من هذا الوجه ولكن ماله للمولى فيصح امره بان تلافها من هذا الوجه كما يصح الامر  
بقتل شاة مملوكة فله فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان بخلاف ما اذا قتل حرا بامر  
حرا آخر يعنى من غير اكرام فان الضمان دلى المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه لهدم الولاية فلا  
يصير شبهة في سقوط القود والضمان \* وهذا اذا لم يكن الامر ذات سلطنة فان كان سلطانا فامر به منزلة  
الاكرام اذا كان الأمر مورثا يخاف على نفسه بمخالفة امره لان من عادة النجبر ان الترفع عن التهديد  
بالقتل ولكنهم يأمرون ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباختيار هذه العادة كان الامر من  
مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في المبسوط \* والاكرام صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الامر  
بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكرام فينسب الفعل الى  
المكره اذا امكن بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او على قتل حرا آخر وسواء اكره  
على الحفر في موضع الاشتباه او في غيره ووضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكرام صحيح اى  
تحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره \* قوله (واما الاكرام الذي  
لا يوجب الاجاء) كالاكرام بحبس او بقيده او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل  
الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالاآلة عند تمام الاجاء لفساد  
الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقيده معنى خوف التلف على  
نفسه فينبغي الفعل مقصورا على المكره قوله (مثل الاكل والوطئ) الاكل يحتمل النسبة الى  
المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد  
صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آله للمكره في نفس الاكل فيقتصر  
على المكره \* فاما نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح  
الطحطاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره  
وان كان المكره يصلح آله من حيث الاتلاف كافي الاكرام على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا  
حصلت للمكره فيجب الضمان عاياه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا  
يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له \* بخلاف الاكرام على الاعتاق حيث يجب  
الضمان على المكره لان مال العبد تلفت بالاكرام من غير ان تحصل المنفعة للمكره \* وذكر صاحب

المحيط في التتمه انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جابعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شعبان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصانته بمنفعة الاكل للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني \* قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جابعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكقبض المكره الطعام صار قبضه منقول الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا \* وفي طعام نفسه لم يبصر آكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازاله اليد المالك ولا يتصور الازالة مادام الطعام في يده او فقه تعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يبصر الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكل طعام نفسه لا طعام المكره لان المكره متى كان شعبان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله من التتمه \* وكذلك اي ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون المكره آله في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور الى آخره \* لان المحل اي محل الاكراه \* وكان ذلك اي محل الاكراه \* بطل ذلك اي جعله آله \* وفي تبديل المحل اي محل الاكراه \* خلاف المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة قوله (وذلك) اي مثال هذا الفصل \* اكراه المحرم على قتل الصيد واكراه الحلال على قتل صيد المحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جميعا في مسألة المحرم وفي حق الاثم دون الجزاء في حق الحلال \* فقد ذكر في البسوط ولو ان محرما قيل له لقتلنك او لقتلن هذا الصيد فقتله لاشئ على الذي امره لانه حلال لو باشر قبل الصيد يده لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره غيره \* ولا شئ على المأمور في القياس ايضا لانه صار آله للمكره بالجاء التام فيعدم الفعل في جانبه الا يرى ان في قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسهه الاقدام على القتل ففي قتل الصيد او في الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جنابة على احرامه وهو بالجنابة على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آله لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه \* ولما تجب الكفارة ههنا على الامر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم تجب عليه كان تأثير الاكراه في الاهدار وقدينا لانه لا تأثير للاكراه في الاهدار \* وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة \* اما على المكره فلما يئنه \* واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد يده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يبصر اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا \* وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطأ فانه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بالباشرة القتل ومن ضرورة نسبة الباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالباشرة وعلى المكره بالتسبب \* ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فلما السبب هناك فهو الجناية على

وذلك مثل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد المحرم ان ذلك لقتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه او على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آله لغيره ولو جعل آله تبديل محل الجنابة فيصير محل الجنابة احرام المكره ودينه

ولهذا قلنا ان المكره  
 على القتل باثم لان  
 القتل من حيث انه  
 يوجب المأثم جنابة  
 على دين القاتل وهو  
 في ذلك لا يصلح آلة  
 فصار محل الجنابة  
 دين المكره لوجعل  
 آلة فصاره في حق  
 الحكم المكره فاعلا  
 وصار المكره في حق  
 المأثم فاعلا فقيل له لا  
 تفعل وصار المكره  
 آثما لانه اختار موته  
 وحققه بما في وسعه  
 فحققه المأثم والمأثم يعتد  
 عزائم القلوب اذا  
 اتصلت بالفعل ولهذا  
 قلنا في المكره على  
 البيع والتسليم ان  
 تسليبه يقتصر عليه  
 وان كان فعلا لان  
 التسليم تصرف في  
 البيع وانما المكره  
 ليتصرف في بيع نفسه  
 بالاتمام وهو في ذلك  
 يصلح آلة ولو جعل  
 آلة لتبديل المحل وتبديل  
 دأب الفعل لانه  
 حينئذ يصير غصبا  
 محضا وقد نسبناه الى  
 المكره من حيث هو  
 غصب

المحل والمحل واحد فاذا وجدنا الكفارة باعتبارها على المكره قلنا لا تجب على المكره \* ولو توعد  
 بالحبس وهما محرمان في القياس الجزاء على القاتل دون الامر لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكراه  
 بالحبس في الافعال \* وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما \* اما على القاتل فلا يشكل \* واما على  
 المكره فلان تأثير الاكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة \* ويجب الجزاء بهما فبالاكراه  
 بالحبس اولى \* ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعد به بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء  
 في حكم ضمان المال ولهذا لا تأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا بتعدد بتعدد الفاعلين \* وهذا لان  
 وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ فبين  
 بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيدا الحرام الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء  
 \* على احرام نفسه اى في صورة المحرم \* او على دين نفسه اى في صورة الحلال لانه لا حرمة للصيد  
 في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد محل للحرم اكله اذالم يوجد منه صنع من الاشارة ونحوها  
 وكذا الصيد اذا خرج من الحرم محل اصطياده فكان محل الجنابة هو الاحرام او الدين في الحقيقة  
 وهو في ذلك اى الجنابة على الاحرام او على الدين لا يصلح آلة لتغيره وهو المكره ولو جعل  
 آلة يعني مع انه لا يصلح آلة لوجعل آلة لتبديل محل الجنابة فيصير محل الجنابة حرام المكره لو كان محرما  
 في الفصل الاول \* ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكراه قوله (ولهذا قلنا) اى ولان محل  
 الجنابة اذا تبديل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل \* قلنا ان المكره على القتل باثم اثم القتل وان كان  
 القتل بما يصلح الفاعل فيه آلة لتغيره \* لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جنابة على دين القاتل \*  
 والمكره في ذلك اى في الاثم لا يصلح آلة لتغيره لان الانسان في الجنابة على الدين لا يصلح ان يكون آلة  
 لتغيره اذ لا يمكنه ان يكسب الاثم على غيره \* ولو جعلنا المكره آلة كانت الجنابة واقعة على دين  
 المكره وان لم يامر به بذلك \* فبين ان الاكراه جزاء المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبديل به محل  
 الجنابة فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره  
 فاعلا بنسبة الفعل اليه بحمل المكره آلة اذ لا يلزم منه تبديل محل الجنابة \* وصار المكره في حق  
 المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزم تبديل المحل \* فقيل له اى للمكره لا تفعل يعني لما بقى فاعلا  
 صح ان ينهى عنه شرعا بلحقة الاثم بالمباشرة \* ثم بين جهة تاييده فقال وصار المكره آثما لانه اختار  
 موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لروح الروح وآثر روح نفسه على  
 من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وقصد ذلك  
 وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو ا يصلح فيه آلة لتغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان قلب  
 غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقى الاثم عليه \* وانما قيد بقوله اذا اتصلت بالفعل اشارة  
 الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا  
 ان عند تبديل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري \* كما  
 فاسد حتى نفذ فيه اعتاقه وتديره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه \* ولو سلم طابعا  
 ينفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق لانه يصير اجازة لبيع دالة بخلاف ما اذا اكره على الهيئة فذهب  
 وسلم طابعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهيئة اكره على الهيئة فذهب  
 بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لتغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح ان يكون  
 المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل

اليه صار كأنه سلم بنفسه مال المكروه الى المشتري فلا يقع به الملك \* والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه تفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تفسخ عليه كما في البيع الفاسد \* ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلما عدا الخصم عليه فلهذا الواجب او سلم طابعا ينفذ \* واما الفساد فلنفوات شرطه وهو الرضاء فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدلي الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكروه بالا كراه لان التسليم من البائع متم سبب الملك ولهذا كان له شبهة بائداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آله لان المكروه لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكروه آله فيه \* ولو جعل آله لتبديل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا في الغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع \* وتبديل ذات الفعل فان لو خر جنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكروه واذ الم يجوز ان يتبدل محل الفعل بالا كراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته \* واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طابعا \* وقد نسبناه الى المكروه من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم يتم للتصرف من وجه وفوات يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه تمام للعقد لانه لا يصلح آله للغير فيه ونسبناه الى المكروه من حيث انه غصب لانه يصلح آله فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتناق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكروه بالضمان فلا \* ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكروه قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري \* فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضاء البائع وفي البيع الجائر لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ في الفاسد اولى \* وحققيقة المعنى فيه ان في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا باعه المشتري من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان يرجح حق العبد على حق الشرع اذا الاصل هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وعناء الشرع فبطل حق الفسخ فاما هنا فحق الفسخ لحق البائع واذا باعه من غيره وتعلق به حق المشتري ايضا فترجح حق البائع لكونه اسبق فبقية له ولا ية الفسخ اذا كان التصرف محتملا للفسخ \* وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشتري بتسليط صحيح من البائع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليط ههنا ولو وجد فهو وتسليط فاسد فافترقا (قوله واذا ثبت انه) اي انتقال الفعل من المكروه الى المكروه يعني نسبته اليه امر حكمي صرفا ليد في اتلاف النفس والمال لاحسى \* استقام ذلك الانتقال \* فيما عقل ولا يحس اي فيما عقل وجوده من المكروه ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان تصور ذلك الفعل من المكروه ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم تصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية \* فقلنا ان المكروه على الاعتناق بما فيه الجاه هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالاعتناق اعنى التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكروه لانه ليس بمالك للعبد والاعتناق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكروه آله فيه \* ومعنى الاتلاف منه اي من هذا الاعتناق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتناق

واذا ثبت انه امر حكمي صرفا اليه استقام ذلك فيما عقل ولا يحس قلنا ان المكروه على الاعتناق بما فيه الجاه هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه لانه من فصل في الجملة يحتمل النقل باصله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمان

يتضمن اطلاق مالية العبد معنى فينقل ذلك الاطلاق المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف  
 حسا فيمكن نسبته اليه يجعل المكره آفة له فيه لانه اى الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحقيقه  
 بالقتل بلا اعتاق. محتمل للاقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما يتناقل ذلك بجمع المكره  
 على المكره بغيره العبد موسر كان المكره او معسر الان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاصار  
 ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لا غير كافي الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان  
 على الشاهد والولاء المشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته  
 لا غير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكة ولا حق لاحد  
 في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا المحرم اذا قتل الصبي حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه  
 ضمن ضمنا يفتى به ولا يقضى به فلور جمع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان العدو ان مقدر  
 بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله (فان القسم الاول) وهو الحرمة التي لا تنكشف  
 ولا تحتمل الرخصة هو كالزنا بالمرأة قيد المرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المرأة يحتمل  
 الرخصة على ما سنذكره ولا يحل ذلك اى كل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما يحل شرب الخمر  
 واكل الميتة ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كما رخص في اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل  
 ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم بصيانة  
 للنفس او العضو عن التلف هو المكره بفتح الراء والمكره عليه بفتحها ايضا وهو المقصود بالقتل  
 في ذلك اى في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يذل نفس غيره لصيانة نفسه  
 فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه \* لتعارض اى صار الاكراه في حكم العدم في حق  
 اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة  
 حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق  
 الصيانة فلا يثبت لتعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحه الغير وضياع النسل  
 ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه  
 ولم تكن للمرأة قوة الاتفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة  
 الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه لتعارض ايضا قيل فان الحق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن  
 المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحه فقير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش وان  
 خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت  
 نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا \* قلنا الاصل ان ينسب  
 الولد الى من خلق من مائه وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان  
 اهلاكا حكما بالظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة  
 فيؤدى الى الهلاك ايضا وقوله حتى ان من قتل متعلقا بالتعارض معنى لو لم يثبت التعارض  
 في صورة التعارض ثبت الترخص كالأوكره بالقتل على قطع يده حل له القطع وفي المبسوط كان  
 في سعة من ذلك ان شاء الله تعالى لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل  
 ولكن يترجم جانب الاصل في اقدامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفي استناعه من ذلك  
 تعريض النفس على التلف وتلفها واجب تلف الاطراف لا بحالة ولا شك ان اتلاف البعض لا بقاء

فان القسم الاول هو  
 الزنا بالمرأة والقتل  
 والجرح لا يحل ذلك  
 بعذر الكره ولا يرخص  
 فيه لان دليل الرخصة  
 خوف التلف والمكره  
 والمكره عليه في ذلك  
 سواء فسقط الكره في  
 حق تناول دم المكره  
 عليه لتعارض وفي  
 الزنا فساد الفراش  
 وضياع النسل وذلك  
 بمنزلة القتل ايضا حتى  
 ان من قتل له لقتلناك  
 اول قطن يدل حل  
 له لان حرمة نفسه  
 فوق حرمة يده عند  
 التعارض ويد غيره  
 ونفسه سواء والحرمة  
 التي تحتمل السقوط  
 اصلا هي حرمة الخمر  
 والميتة ولحم الخنزير  
 فان الاكراه المبيح

يوجب اباحتها لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه قال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وان كان التحريم ﴿ ٣٩٨ ﴾ في الاصل يثبت مقيدا بالاستثناء كان

الكل اولى من اتلاف الكل كمن وقعت في يده اكلة يباح له ان يقطع يده ليدفع به الهلاك عن نفسه فهذا المكره في معناه من وجه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع يده ، الا ان محمد بن جرير قال علقه بالمشيئة لانه ليس في معنى الآكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا تحرز عن الاثبات وقال هو ان شاء الله في سعة من ذلك \* ويدخله ونفسه اي نفس الغير او نفس المكره سواء حتى لو قيل له لنقطع يدي فلان او لنقتلك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما كما لو قيل له لنقتلك فلانا ولنقتلك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما لان طرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره \* الا يرى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كالا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخيص الا ان في الاكراه على قطع يده بنفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جوز ناله ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انها في الحرمة سواء عند مقابلة احدهما بالآخر \* ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يخصص في قطع يدي الغير عند الاكراه التام كما رخص في اتلاف مال الغير \* لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لافي حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه قوله (يوجب اباحتها) اي اباحة كل واحد من هذه الاشياء \* قال الله \* وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه \* استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذا الكلام صار عبارة عما رواه المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فيبقى على ما كان في حالة الضرورة \* وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه \* وفي الاثم الذي هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة \* كالذي يضطر الى ذلك اي الى الاكل او الشرب لجوع او عطش \* الاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة الخصة يباح حالة الاكراه اذا كان ملجئا ومالا فلا \* ومعنى الضرورة في الخصة انه لو امتنع عن تناول يخاف تلف النفس او العضو \* فمضى اكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت الضرورة الملجئة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او عضو من اعضائه فدخل تحت النص \* فصار آثما يعني اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه برحى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب الحرام في زعمه \* وهذا لان انكشف الحرمة عند الضرورة ودليله خفي فيعذر فيه بالجهل كان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجودها عليه كذا في المبسوط \* هذا اي سقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملجئا \* فان قصر بان اكره بالحبس سنة او بالحبس المؤبد او بالقيدم مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسهه الاقدام على شيء من ذلك اهدم الضرورة اذا الحس او القيد يوجب الهام والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسهه تناول الحرام لدفع الحزن الا يرى ان شارب الخمر في العادة انما يقصد بشربها دفع الهام والحزن عن نفسه ولو تحقق الاجاء بالحبس تحقق بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا في المبسوط \* وقال بعض مشايخ نيلج انما اجاب محمد رحمه الله بناء على ما كان من الحبس في زمانه فاما الحبس الذي احدثه اليوم في زماننا فانه يبيح تناول لانهم يحبسون تعذيبا كذا في المعنى \* الا انه اي المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب

الاستثناء خارجة عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي لا يضطر الى ذلك لجوع او عطش يرى ان رفق التحريم يعود الى المتناول من خبث في المأكول والمشروب قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل اثم مستهون وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطع يديك انت او لنقتلك نحن فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو مكره مضيقا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا قصر لم يحل له تناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا

( الخمر )

قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة

واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة لمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب \* طمئن بالايان فان هذا ظلم في الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر ﴿ ٣٩٩ ﴾ وبقى الكفر عزيمة بحديث خبيب وذلك ان حرمة لا تحتمل السقوط

وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جنابة لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجبت الرخصة وبقى الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله عز وجل فكان شهيدا واذا اجري فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله عز وجل مثل افساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا وكذلك في استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكرام التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها ولكن اخذ المال وانلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقى حراما في نفسه لبقاء دليله والرخصة

الحرم لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تأثير للاكرام بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه الا يرى ان العطشان الذي لا يخاف على نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد بالمكره بالحبس كذلك \* وجه الاستحسان ان الاكرام لو تكامل بان كان ملحجا او وجب الحل فاذا وجد جزء منه بصير شبهة كالمثل في الجزء في الجارية المشتركة بصير شبهة في اسقاط الحد عنه بوطئها بغيره يقتص مندو ولا يصير قيام الاكرام شبهة لان الاكرام لو تم لم يحل للمكره قتل المكره عليه كما بينا \* لكنه اى ان قتل يثقل به في حق الحكم عن المكره الى المكره فاذا قصر لا يؤثر في نسبة الفعل الى المكره ولا في اباحة القتل فلا يصير شبهة في اسقاط القود عن القاتل قوله (واما الذي) اى القسم الذي لا يسقط من الحرمات ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان القلب \* فان هذا اى الاجراء على اللسان ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذه الصفة وهذا اسمى الله تعالى الكافر ظالم في اى كثيرة من القرآن \* لكنه رخص في الاجزاء بالنص في قصة عمار وقدينا قصته وقصة خبيب رضى الله عنهما في باب العزيمة والرخصة \* وذلك ان حرمة اى حرمة اجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط \* لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا تسقط حرمة بالاكرام بل ببق حراما مع الاكرام الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد بصورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتتام الايمان وما بعد هادوا على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خلافا في اصل الايمان ببقاء الطمينة ولكن لما كان الاجراء كفرا بصورة كان حراما لان الكفر حرام بصورة ومعنى ولو امتنع عنه يفوت حقه في النفس بصورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فترجح حقه على حق الله تعالى لو استوى الحقان لشدة حاجته وغناء الله عز وجل فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفوت معنى فلهاذا رخص لها الاقدام مع كونه حراما كذا في شرح التوقيم \* لكنه الضمير للضرب \* دون القتل هو مصدر قتل لا مصدر قتل اى الاجراء على اللسان في هتك حرمة الشرع وكونه جنابة على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات الصورة والمعنى وفي الاولى فوات الصورة لا غير \* لان ذلك اى الاجراء \* فكان شهيدا للمجاهة في الاثران المخير في نفسه في ظل العرش يوم القيامة ان ابي الكفر حتى يقتل والحديث خبيب رضى الله عنه \* وكذلك هذا اى وكا بينا من الحكم في صورة الاكرام على الكفر وهو الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كانه ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف \* فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان مأجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكرام وفيما فعله اظهار الصلابة في الدين \* وان كان المكره على الافطار مسافرا فابي ان يفطر حتى قتل كان آمنا لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه \* فمن كان منكم مريضا او على سفر فعذرة من ايام اخره فعند خوف الهلاك ايام رمضان في حقه كباياليه وكا يام شعبان في حق غيره فيكون آمنا في الامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة \* بخلاف المقيم الصحيح

ما استباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا

لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* والفطر له عند الضرورة  
 رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالزعة فهو افضل له قوله (وكذلك)  
 اي ومثل افساد حقوق الله تعالى استهلاكه وال الناس \* برخص فيه اي في استهلاكه كما بالاكراه  
 التام دون القاصر حتى لو قيل له لقتلناك اولاً خذ مال هذا الرجل فتدفعه الي او ترميه في مهلكة  
 كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس  
 وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه  
 والحرمة لحق الغير ولهذا يباح باباحته فاما الطرف فمحترم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن  
 صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس \* ولكن اخذ المال ظلم يعني كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه  
 كافي مال نفسه لانه لا يتبدل في اصل الخلقه وحرمة النفس لكن اخذ مال الغير واتلافه  
 ظلم \* وعصمة صاحب المال في المال قائمة اي عصمته لاجل صاحب المال باقية حاله الاكراه لانها ثابتة  
 للحاجة وحاجته اليه باقية في هذه الحالة فبقي المال حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام \*  
 والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد  
 بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير \* ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيداً والحق  
 محمدرجه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله قال شمس الأئمة رحمه الله انما يقيد  
 بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في  
 معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلها قيد بالاستثناء قوله  
 (وكذلك المرأة) اي ومن هذا القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع \* رخص لها في ذلك  
 اي في التمكين من الزنا حتى سقط الحد والاثم عنها ولو صبرت كانت ما جورة \* لان ذلك اي تمكينها  
 من الزنا تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة  
 والصوم فيكون حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل  
 لما ذكر في ثبت الترخص عند الاكراه الكامل \* ولهذا اي ولان الاكراه الكامل في جانبها يوجب  
 الترخص \* صار انما صروه هو الاكراه بالحبس او بالقيد شبهة في درء الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف  
 الرجل فان الكامل للمل يوجب الترخص في حقه لا بصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في  
 الاكراه على القتل \* وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكمال ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول  
 زفر رحمه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشار الآلة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار  
 لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية  
 \* الا ان في الاستحسان يسقط كارجع اليه ابو حنيفة رحمه الله وهو قولهما لان الحد شروع للزجر  
 ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الي ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما  
 قصد بالاقدم دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه \* وانتشار  
 الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعيا بالفحولية المرعبة في الرجال وقد يكون طوعا لا يرى  
 ان الائم قد تنشر آتته طبعان من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله (فصار هذا  
 القسم) اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى في  
 الايمان القائم اي الموجود فانه مشتق على ركبتين \* احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة

وكذلك المرأة اذا  
 اكرهت على الزنا  
 بالقتل او بالقطع  
 رخص لها في ذلك  
 لان ذلك تعرض  
 لحق محترم بمنزلة  
 سائر حقوق الله تعالى  
 وليس في ذلك معنى  
 القتل لان نسب الولد  
 عنها لا ينقطع ولهذا  
 قلنا انها اذا اكرهت  
 على الزنا بالحبس انها  
 لا تتحد لان الكامل  
 يوجب الرخصة  
 فصار القاصر شبهة  
 بخلاف الرجل فصار  
 هذا القسم قسمين قسم  
 حق الله تعالى وفي  
 الايمان القائم يحتمل  
 السقوط بحال الا  
 ترى انه لا يمكن في  
 العقيدة ضرورة لم  
 تحتمل الرخصة  
 بالتبديل ودخلت  
 الرخصة في الاداء  
 للضرورة



ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد ﴿ ٤٠١ ﴾ والايان والاصل فيه الاعتقاد والاداء في ركن ضم اليه فصارت

تبدل بضده حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجه ولا يحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى الترخيص لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدي من البشر \* والركن الثاني الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة تبديله بضده لا يحتمل السقوط ايضا ولكنه يحتمل الترخيص لاحتماله التعدي من البشر فهذا الركن هو احد القسمين المذكورين \* والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه ولكن لما ثبت دليل السقوط بقي فعند الضرورة يثبت الترخيص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الضلوة والصوم فانما يحتمل السقوط في ذاتها كما قطت في حالة الحيض ولكن لما ثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت فثبتت الرخصة مع بقاء الحرمة \* وانما لم يذكر الركن الاول من ايمان في القسم الاول الذي لا يحتمل السقوط رخصة لان ذلك القسم في بيان ما لا يحتمل الترخيص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخيص لعدم احتماله التعدي من البشر المؤدى الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم \* ولما سبق بكسر اللام \* ولا دافيه اي في لايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو ركن زائد \* وصار غيره اي غير الاعتقاد وهو الاقرار \* وعارضه اي هذا القسم امر اخر فوفقه وهو تواف النفس او لمضو وجب العمل به اي بالامر الذي فوفقه وهو صيانة النفس عن التلف \* والعمل وجب باصله اي باصل الحق بابقاء الحرمة \* وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الترخيص بالاكراه فيما ذكرنا مثل اثبات الترخيص وابقاء العزيمة بالمخصة فيمن اضطرت الى تناول طعام الغير حيث يثبت له تناول رخصة لا باجحة مطابقة ولا يصير كقطعام نفسه في الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول لو صبر كان مأجورا بخلاف طعام نفسه والحمد لله رب العالمين

عمدة الشرع وهو اساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر بحمد الله تعالى وصار غيره عرضة للموارض وما كان من حقوق العباد من جنس ما يحتمل السقوط ومن حقوق الله تعالى سيما آخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل السقوط للم يوجد وعارضه امر فوفقه وجب العمل بأثبات الرخصة والعمل وجب باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا ان اصابته مخصة حله تناول طعام غيره رخصة لا باجحة مطابقة حتى اذا ترك فئات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة المحرم انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك ههنا والله اعلم بالصواب

قال العبد الضعيف ادام الله عليه عافيته \* وختم بالخير عاقبته \* هذا اخر ما يسر الله لي من شرح  
مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته \* ووفق لي على حل عقده وفسر مجملاته \* فبذلت  
مجهودى فى تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه \* وانجزت موعودى فى تشييد قواعد وتهييد مبانیه  
واجتهدت فى ابضاح ما استهم من خفاياه بتفسير كاشف عن اسرارها \* وبالفت فى افصاح  
ما استجم من خباياه ببيان رافع لاستارها \* بعد مطالعات طويلة لكتب المحققين من السلف \*  
ومراجعات كثيرة الى المدققين فى فحول الخلف \* فى طلب ما يزيد الاغفال \* وتحصيل ما  
يزيح الانكال \* وقد كان بهجس فى قلبى ويدود فى خلدى \* من قديم الدهران اكتب لهذا  
الكتاب شرحا شافيا ينفعم به المنبه المبندى \* ويرجع اليه المنبه المنتهى \* وكان يثبطنى عن ذلك  
قله البضاعة \* ويعنى عنه عرفانى انى لست من اهل هذه الصناعة \* حتى افضى به قضاء الله  
وقدره الى ان شرعت فى هذا الامر الذى يحار فيه نحارير العلماء \* ويقصدونه خطأ والفقهاء  
والبلغاء \* فتيسر لي هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله \* واستتم هذا الخطب الجسم بقوته  
وحوله \* ووصلت الى ما قصدت بيرة واحسانه \* ووفيت بما عليه عقدت بحجوده وامتنانه \*  
فبرز صنفى هذا خريده حسناء ارسلتها الى خطابها \* وفريده زهراء اهديتها الى طلابها \*  
وتحفه للاصحاب امى من الدر والجوهر \* وهدية الى الاحباب اذكى من المسك والعنبر \*  
لاحتوائه على حقايق المعانى الفقهية \* وانطوائه على دقايق اللطائف الملية \* واطلاعه على  
خفيات ام يظن قبل مسالكها ومناهجها \* وابراره عن مهمات لم يكن بمداخها ومخارجها  
فمن احاط بما ضمن فيه من اللطائف الغريبة \* واتقن ما بين فيه من الطرايف العجيبة تبين له  
فى الخطاب مناهج التحقيق \* وسهل عليه فى تخريج الصعاب سلوك مسالك التدقيق \* هذا وانى وان  
بذلت طاقتى فى التهذيب والتنقيح \* وحرفت همى الى التوضيح والتصحيح \* تيقن بلن غيرى قد  
يطلع ما خفى على من معنى ادق \* ووجه احق \* وتفسير اوضح \* وتقرير افسح \* ومترف بان  
بعض الاحاد \* فضلا عن الافراد \* قد يقف فيه على عثرات \* او يعثر على زلات \* فان التصون عن  
الخطا والخلل فى التصنيف \* والنحرز عن الهفوة والزلل فى التأليف \* نجرت عن احاطة القوى  
والقدر \* ويعجز عنه كافة البشر \* الامن اختصاص بالهداية الى مسالك لرشد والسداد \* والوقاية  
عن مهالك الغى والفساد فالمتوقع من نظريه \* وعثر على مالا يرتضيه ان يكون عاذرا  
لا عاذلا \* وناصر الاخذلا \* فيسعى فى اصلاح ما عثر عليه من الفساد \* متجنبيا فى ذلك طريق  
التحاسد والعدا \* راجيا حسن الثواب \* من الملك العزيز الوهاب \* واسأل الله العظيم الذى  
شمل احسانه كافة البرايا \* والرب الكريم الذى عم غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما  
قامت فى هذا التصنيف \* وعانيت فى هذا التأليف \* موجبا للثناء الجليل فى الدنيا \* وسببا للثواب  
الجزيل فى العقبى \* وان تحفظنا من اختلال الآراء ويعصمنا من الابع الاحواء وان يجعل مطرح  
ابصارنا كفى ذاته \* وممصرح افكارنا جلال صفاته وبصيرنا من الذاكرين لقسمة والشاكرين  
لنعمه \* ويجعل مراتعنا رياض الين والكرامة \* ومشارعنا حياض الامن والسلامة بفضل  
ورحمته ومنه ورافته انه ارحم الراحمين واکرام الغافرين وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين



المطالب النافعة الموجودة في الجدل الرابع من كشف الزدوى

صفحة	صفحة
عندنا خلافا للشافى	٠٠٧ حرمة الشيء اما لعدم صلاحية الفداء كالذباب
٠٦٤ المأرضة في الاصل اى المقيس عليه	والتراب او الخبث طبعاً كالضفدع والاحترام
ثلاثة	كالادى او للنجاسة
٠٧٤ السنة في التأمين الاخفاء خلافا للشافى	٠٠٧ يجوز بيع دهن مات فيه فارة والانتفاع به
٠٧٨ الاختلاف في الترجيح بكثرة الادلة	٠١٠ العجود عند التلاوة ليس قرينة مقصودة
٠٩٠ بعض ما يتعلق بالردة نعوذ بالله	٠١٠ كل مجتهد مصيب عند المعتزلة وعامة الاشعرية
٠٩٦ اذا باع طعاما بطعام لا يشترط	والقاضى بالاقلاقى والغزالى
التقبض في المجلس عندنا خلافا للشافى	٠١٠ اداء سجدة التلاوة بر كوع الصلوة قياس
٠٩٧ الحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد	او امتحان
١٠٣ القول بموجب العلة	٠١٠ القياس الذى ترجح على الاستحسان بقوة
١١٣ التكاح من المصار وضعا عند الشافى في	اثره لم يوجد الا في ست مسائل
جانب المرأة ومن المصالح عندنا موضعا	٠١٤ تعريف الاجتهاد التام وبيان اقسامه
في جانبها	وشروطه
١١٤ الفرق بين المهر والسلم	٠٢٥ الاجتهاد بخطا ويصيب عند ابي حنيفة
١٢٠ حل المطلق على المقيد واعتبار المطلق	٠٢٩ مسألة الاجتهاد في القبلة
بالمقيد في حادتين وفي حكمتين عند	اختلاف رأى ابي بكر وعمر رضى الله عنهما
الشافى وعندنا في حادثة واحدة وفي حكم	في اسارى بدر
واحد	٠٣٢ الاختلاف في تخصيص العلة
١٢١ نفس الوجوب في كل المشروعات ثابت	٠٣٣ تخصيص العلة غير المناقضة لفة وشرعا
بطريق الجبر من غير توقف على قدرة	واجاعا وفقها
العبد واختياره واما وجوب الاء وان	٠٣٦ بيان ما تمنع خيار الشرط وخيار الرؤية
كان بطريق الخبر ايضا لكنه متوقف	وخيار العيب
على القدرة كما قيل في التأميم والنهي	٠٣٦ ادلة بطلان تخصيص العلة
دليه	٠٤٥ تحليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او
١٢٢ اذا استغرق الجنون شهرا لم يجب عليه	بطل مستقلة جاز عند جمهور الاصوليين
القضاء	وانكره بعض اصحاب الشافى وبعض
١٢٧ بيان سبب مشروعية غسل الاعضاء	المعتزلة وذلك في العلل الشرعية دون
في الوضوء	العقلية
١٢٨ سبب مشروعية مسح الرأس دون غسلها	٠٤ الممانعة اربعة اوجه
١٢٨ اشتراط النية في الوضوء عند الشافى	٠١ المعارضة على قسمين معارضة خالصة ومعارضة
١٣٢ احتجاج ابراهيم عليه السلام مع نمود	فيها معنى المناقضة
١٣٤ الاحكام الشرعية انواع حقوق الله تعالى	المعارضة بالقلب له معنجان
خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع	بيان الاختلاف في العكس
فيه الحقان	المعارضة الخالصة سبعة اقسام
١٣٤ حقوق الله تعالى ثمانية انواع	تتلاف الائمة في مسح الرأس
١٣٤ ما يتعلق بالايمان وفروعه وبيان معنى	الاب والجد من الاولياء وكالاخ والم
الحق والفرق بين حق الله ومع حق	توزيع الصغيرة عند عدم الاب والجد

صفحة	صفحة
١٨٦	العبد
السبب الذي له شبهة العليل مثل اليمين بالطلاق والعتاق	١٣٦ الاصل في فروع الايمان هي الصلوة ثم الزكوة
١٨٧	وبيان سبب مشروعية الصلوة والزكوة
باب تقسيم العلة وهي سبعة اقسام القسم الاول علة اسما ومعنى وحكما مثل البيع المطلق للالك والنكاح للحلل والقتل للقصاص	١٣٧ بيان سبب مشروعية الصوم والجهاد
١٨٨	١٣٨ بيان سبب مشروعية الحج والعمرة والاعتكاف
بيان سبب كون الاستطاعة مع الفعل	١٣٩ بيان سبب مشروعية صدقة الفطر
١٨٨	١٤٠ بيان الخراج
بيان ان العلل الشرعية لها بقاء وانها في حكم الاعيان	١٤١ بيان خمس الغنائم
١٨٩	١٤٤ بيان اقرباء النبي صلى الله عليه وسلم
العلة اسما ومعنى لا حكما مثل البيع الموقوف	١٤٥ بيان سبب رفع العذاب عن ابي لهب وابي طالب يوم الاثنين
١٩٠	١٤٧ ما يتعلق بالنوافل والسنن والاداب والحدود
وكذا البيع بختيار الشرط وعند الاجارة وكذا كل ايجاب مضاف الى وقت	١٤٩ مشروعية الكفارات
١٩٤	١٥٣ بيان حكم من ابصر هلال رمضان وحده
وكذا مرض الموت عند التغير الاحكام اسماء ومعنى لا حكما وكذلك الجرح وعلة العلة	١٥٥ بيان سبب عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده
١٩٦	١٥٧ ما يتعلق بمحقوق العباد
الجنس بانفراده يحرم النسبة وكذا القدر وكذا ربوا النسبة	١٥٨ ما يتعلق حد القذف
١٩٨	١٦١ ما يتعلق بالقصاص
العلة اسما وحكما لا معنى مثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث	١٦٣ الطهارة بالماء اصل والتيمم خلفه
٢٠١	١٦٩ بيان الفرق بين السبب والشرط والعلة والعلامة وبيان معنى السبب
التقاء الختئين والمباشرة الفاحشة سبب لا يوجب الحدث عند ابي ح وابي يوسف رجهما الله تعالى	١٧٠ بيان معنى العلة
٢٠٢	١٧٢ بيان معنى الشرط
الشرط خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما اي شرط مجازا وشرط هو بمعنى العلامة	١٧٤ بيان معنى العلامة وبيان اقسام السبب
٢٠٢	١٧٦ شهادة المشهود بالقصاص هل توجب قتل المشهود عليه
الشرط المحض كل تعليق بحرف من حروف الشرط	١٧٧ حكم دلالة رجل لرجل على مال رجل بسرقة او ليقطع عليه الطريق او ليقته
٢١٢	١٨٠ من دفع الى صبي سكين او سلاحا ليسكه للدافع فضرب به نفسه فهلك لم يضمن الدافع لانه سبب محض
٢١٨	١٨٣ ما يسمى سببا مجازا مثل قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار ومثل العذر المتعلق بدخول الدار ومثل اليمين بالله
الدار فانت طالق	١٨٤ التخيير هل يبطل التعليق ام لا
٢١٩	السبب الذي له شبهة لعل مثل اليمين بالطلاق والعتاق
الشرط الذي هو علامة كالا حصان في باب الزنا	
٢٢٦	
باب تقسيم العلامة	
٢٢٦	
قد سمي العلامة شرطا كالا حصان في الزنا	
٢٢٦	
ما يتعلق بحد القذف	

صفحة	صفحة
٢٥٩	٢٢٩
وضرر محض وداثر بينهما	العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لما
اذا اوصى الصبي بمشي من وصايا البر بطلت	استتبعه عند المعتزلة مثل معرفة الصانع
وصيته عندنا	باللوهية
٢٦٢	٢٢٩
عوارض الاهلية نوعان سماوية ومكتسبة	من لم يبلغه الدعوة فلم يعتقدا مانا ولا كفرا
وبيان معنى العوارض	فهو في النار عند المعتزلة
٢٦٣	٢٣٠
العوارض السماوية هي الصفر والجنون	لا عبرة بالعقل عند الاشعرية فغندة من لم يبلغه
والعته والنسيان والنوم والاعماء والمرض	الدعوة معذور
والرق والحيض والنفاس والموت	٢٣١
٢٦٣	وعند المتريدة العقل غير موجب بنفسه لا كما قال
واما العوارض المكتسبة فتو عان منه ومن	الفريق الاول وغير معذور ايضا لا كما قال
غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل	الفريق الثاني
والسفه والخطاء والسفر واما الذي من غيره	٢٣٧
فالاكراه بما فيه الجاء واما الجنون فانه مسقط	الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء
للعبادات اذا امتد	واهلية الاداء نوعان كامل وقاصر
٢٦٦	٢٣٧
وحد الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم	المقصود في حقوق العباد المال وفي حقوق الله
وليلة وفي الصوم بان يستغرق رمضان	استحقاق الاداء ليظهر المطيع من العاصي
٢٧٤	٢٣٧
بيان حكم المعتوه	اهلية الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة
٢٧٦	صالحة ولهذا يضاف الوجوب الى الذمة ولهذا
النسيان لا ينافي الوجوب	اختص الانسان بالوجوب دون سائر
٢٧٨	الحيوان وبيان معنى الذمة والمهدة
بيان حكم النوم	٢٣٨
٢٧٨	بيان اخذ الميثاق من بنى آدم ومعنى كل
المصلي انما قرأ في صلوته وهو نائم في حال	انسان الزمان طأره في عتقه
قيامه لم يصح قرأته	٢٤٠
٢٧٩	بيان الذمة في حقوق العباد
اذا تكلم النائم في صلاته تفسد صلوته واذا	٢٤١
قهره النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته	حتى يجب الايمان والصلوة والصوم والزكاة
ويكون حدثا وقيل تفسد ولا يكون حدثا	والحج وهل يجب هذه على الصبي
وقد يكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح	٢٤٣
انه لا يكون حدثا	بيان ما يجب على الكافر وما لم يجب
٢٨٠	٢٤٥
اما الاعماء	قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام
٢٨١	والعبادات على الصبي ثم السقوط بعذر الحرج
اما الرق والعتق	اذا بلغ الصبي في بعض شهر رمضان لا يقضى
٢٨٧	مامضى وكذا في صوم الحيض والجنون اذا امتد
لا يملك العبد والمكاتب التسرى ولا يصح	٢٤٧
منهما حجة الاسلام	هل يصح ايمان الصبي
٢٩٠	٢٤٨
لا ينكح العبد الامراة تين نكاح الامة صحيح	بيان الاعماء والنوم
اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر او قارن	٢٤٨
٣٠٧	اهلية الاداء نوعان قاصر وكامل
اما المرض فلا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية	من حقوق الله مع ما هو حسن لا يمتثل غيره ولا
العبادة	عهد فيه بوجه وهو الايمان بالله توجب القول
٣٠٨	بصحته من الصبي
تجوز الشرح ايضا المرضي بقدر الثلث	٢٥١
وابطال ايصائه للورثة	ومن حقوق الله ما هو قبيح لا يمتثل غيره
٣١٢	وهو الجهل بالصانع والكفر به
اما الحيض والنفاس والموت	٢٥٣
٣١٣	وما كان من غير حقوق ثلاثة لقسام نفع محض



صفحة	وهو ثلثة انواع	صفحة	المملوكية
	﴿ الآيات الموجودة في هذا الجلد ﴾	٣١٩	المراة تغسل زوجها بعد الموت بخلاف المراة اذا ماتت
٠٠٨	وخر راكها	٣٢٤	القصاص هل يكون مورثا
٠٢١	ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما	٣٢٩	اما احكام الاخرة فاربية
٠٢٨	لولا كتاب من الله سبق لکم الایة فی اسارى بدر	٣٣٠	العوارض المكتسبة نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهة فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والذي من غيره عليه الاكراه
٠٢٩	وكلا آتينا حكما وعلما	٣٣١	نكاح المحارم بين الكفار صحیح
٠٣٣	فاضربوا فوق الاعناق وذلك بانهم شاقوا الله ورسوله	٣٣٢	القسم من الجهل فجهل صاحب الهوى في صنعات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل البانحی
٠٣٣	انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة	٣٣٧	تفصيل قصة على ومعاوية رضی الله عنهما
٠٣٥	وامسحوا برؤسكم وارجلکم	٣٤٢	القسم الثالث من الجهل فالجهل في موضع الاجتهاد
١٢٤	اذا تدايتم بدین	٣٤٦	القسم الرابع الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر
١٣٢	فان الله يأتي بالشمس من المشرق	٣٥١	السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور
١٣٣	قال انا احی وامیت	٣٥٢	السكر بالنبع والالیون النبيذ الثلث ونبيذ الذیوب المطبوع حلال عند ابي حنيفة وابی يوسف رجما الله تعالى
١٦٦	وآتيناہ من كل فئ سبیا فاتبع سبیا	٣٥٤	عبارات السكران كلها صحیحة كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والافاریر
١٦٦	لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات	٣٥٤	اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لم تبين منه امراته استحسانا
١٦٦	فليمدد بسبب الى السماء	٣٥٧	تفصيل الهزل
٢٠٣	فكتابوهم ان علمت فيهم خیرا	٣٦٩	القسم الرابع من العوارض المكتسبة هو السفه
٢٠٥	فليس علیکم جناح ان تقصر وامن الصلوة	٣٧٦	القسم الخامس من العوارض المكتسبة هو السفر
٢٠٥	فان خفتم فرجالا او ركبانا	٣٧٨	المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض
٢٠٥	وربائبکم اللاتي في حرمکم	٣٨٠	الفصل السادس هو الخطاء
٢٠٥	فان لم تكونوا دخلتم بهن	٣٨٢	ومن اقسام العوارض المكتسبة الاكراه
٢٢٧	والذين يرمون المحصنات ثم یأتوا باربعة شهداء		
٢٣٨	واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم		
٢٣٩	وكل انسان الزمناه طائره في عنقه		
٢٥٥	وابتلوا اليتامی		
٣٤٦	ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح فيما طعموا		
٣٥٣	يا ايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى		
٣٦٩	فان آنتم منهم رشدا فادفروا اليهم اموالهم		
٣٩٨	وقد فضل لكم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم اليه		
٣١٨	من اضطر غير باغ ولا عاد		
٣٩٨	ويصدقكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل		

صفحة

انتم منتهون

﴿ الاحاديث الموجودة في هذا المجلد ﴾

٠٢١ اذا حاصرتم حصنا فارادكم ان تزلوهم على

حكم الله فانكم لاتدرون ما حكم الله فيهم

٠٢٨ لو نزل بنا عذاب ما نجنا الا عمر

١٥٥ الرجل احق بآله من اوالده وولده

صفحة

٢٥٤ مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا

واضربوهم اذا بلغوا عشرة

٢٧٨ من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا

ذكرهما فان ذلك وقتها

٣٣١ الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر

٣٧٧ ان الله تصدق عليكم بصدقة

فاقبلوا صدقة

اشبو درت جلدده درج اولنان مطالب نفيسه فهرستی فآخ درسه اميرندن پرزيريني زين العابدين

افندي طرفندن ترتيب اولتمش تعميرا للفائدة وتسهيلا للمراجعة بينها اخذ اولنوب اشبو

نسخه لريره درج اولتمشدر ومطالعه ايندئر صاحب تحريرى شمدليك

دعاده بده رحمت الله يادكيدان فراموش اتميه لى