

الفروق

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

ومعاشرة الكتائبين

تهذيب الفروق والفوائد السنية

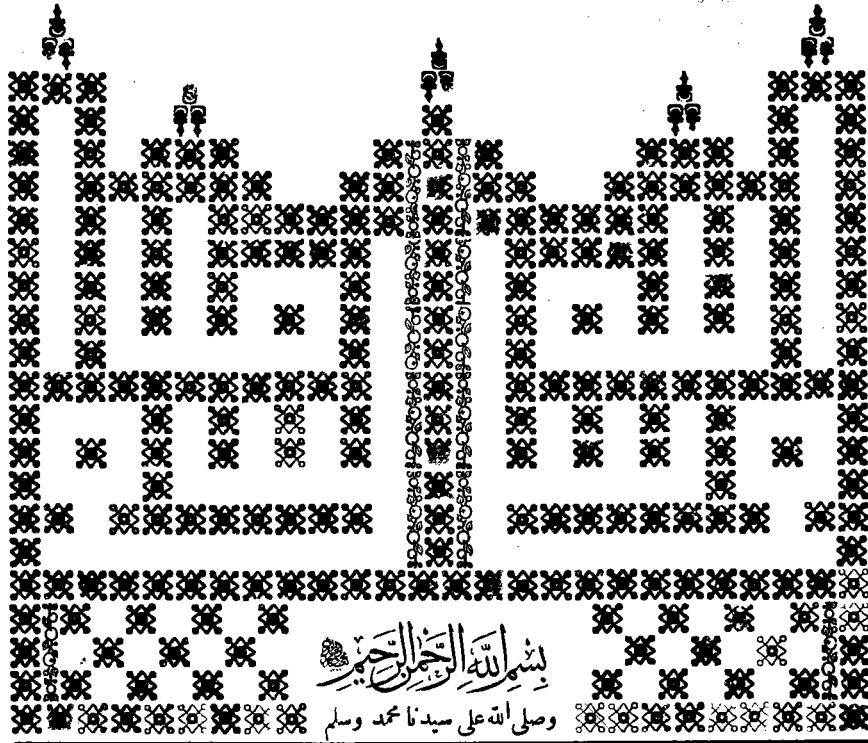
في الأسرار الفقهية

الجزء الأول

عالم الكتب

بيروت

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



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لاسرار هذه الفروق وهو كتاب مستقل يستغنى به عن الاعادة هنا فمن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابهِ وعوائد الفلاء و ذم كتب الفروق بين الفروع وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها فله من الشرف على تلك الكتب شرف الاصول على الفروع * وسميت لتلك أنوار البروق * في أنواع الفروق * ولك ان تسميه كتاب الانوار والافعال * أو كتاب الانوار والقواعد السنية * في الاسرار الفقهية * كل ذلك لك وجعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة أو وضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب غيرها * فائدة * سمعت بعض مشايخي الفضلاء يقول فرقت العرب بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد الاول في المعاني والثاني في الاجسام ووجه المناسبة فيه ان كثرة الحروف عند العرب تقتضي كثرة المعنى أوز يادته أو قوته والمعاني لطيفة والاجسام كثيفة فناسبها التشديد وناسب المعاني التخفيف مع انه قد وقع في كتاب الله تعالى خلاف ذلك قال الله تعالى واذ فرقنا بكم البحر خفف في للبحر وهو جسم وقال تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وجاء على القاعدة قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا نكاد نسمع من الفقهاء الا قولهم ما التفارق بين المسألتين ولا يقولون ما المرفق بينهما بالتشديد ومقتضى هذه القاعدة ان يقول السائل افرق لي بين المسألتين ولا يقول فرق لي ولا بأي شيء تفرق مع ان كثيرا يقولونه في الافعال دون اسم الفاعل وقد ان الشروع في الكتاب مستعينا بالله تعالى على خلوص النية وحصول البغية وأسأله بعظيم جلاله وكماله ان يجعله نافعاً لى وعباده وان يسرد ذلك على وعليهم بمنه وكرمه انه على كل شيء قدير

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لفظية تتعلق بلفظى الشهادة والرواية حسن ذكرها بعد تحقيق معناها

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

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

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

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

نعم وراه الناس وصاموا وصام معاوية قال لکناراً يناه لیسلة السبت فلا تزال نصوص حتى تکمل ثلاثین يوماً وراه فقلت ألا تکتفی برؤية معاوية فقال لا هكذا أمرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فظاهر هذا الاثر يقتضى ان لكل بلد رؤيته قرب أو بعد والنظر يعطى الفرق بين البلاد الثمانية كالاندلس والحجاز لا يجب ان يحمل بعضها على بعض لاختلاف مطالعها اختلافا كثيراً وبخاصة ما كان تأیه العرض كثيراً بين القرية يجب ان يحمل بعضها على بعض لأنها في قياس الافق الواحد (١٩) اذا لم تختلف مطالعها كل الاختلاف

اه بتلخيص وتصرف وذلك انه فيمدان المالكية لم يعمموا رؤية الهلال في قطر جميع أهل الارض كما زعم المعترض بل أجعوا على ان رؤيته في قطر كالحجاز لا توجب حكماً على من لم يره بقطر ناء عن الحجاز كالاندلس لاختلاف المطلعين اختلافا كثيراً بحيث يكون الغروب في الحجاز زوالاً في الاندلس أو نحو ذلك وانما روى ابن القاسم والمصريون عن مالك وجوب الحكم برؤيته في الحجاز على من لم يره بقطر غير ناء كالمدينة ومصر بحيث لا يخالف مطلعاه مطلع الحجاز كثيراً بل بنحو الدرر جرتين وعدم اعتبار هذا الاختلاف اليسير في وجوب الصوم واعتباره في وجوب الصلاة نظر الكون اعتباره في وجوب الصلاة يؤدي للصلاة قبل الوقت بخلافه في وجوب الصوم فتأمل بانصاف بل قد استدل السادة الحنابلة على قولهم

والتكذيب تابع للصدق والكذب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين المخبر عنه والمخبر والمتعلق وذلك انه فيمدان المالكية لم يعمموا رؤية الهلال في قطر جميع أهل الارض كما زعم المعترض بل أجعوا على ان رؤيته في قطر كالحجاز لا توجب حكماً على من لم يره بقطر ناء عن الحجاز كالاندلس لاختلاف المطلعين اختلافا كثيراً بحيث يكون الغروب في الحجاز زوالاً في الاندلس أو نحو ذلك وانما روى ابن القاسم والمصريون عن مالك وجوب الحكم برؤيته في الحجاز على من لم يره بقطر غير ناء كالمدينة ومصر بحيث لا يخالف مطلعاه مطلع الحجاز كثيراً بل بنحو الدرر جرتين وعدم اعتبار هذا الاختلاف اليسير في وجوب الصوم واعتباره في وجوب الصلاة نظر الكون اعتباره في وجوب الصلاة يؤدي للصلاة قبل الوقت بخلافه في وجوب الصوم فتأمل بانصاف بل قد استدل السادة الحنابلة على قولهم

والتكذيب أسبق لحوقاً بالمخبر المصدق أو المكذب من جهة ان كونه صدقاً أو كذباً هو السبب في تصديقه أو تكذيبه فقد لزمه من قوله هذا الاعتراف بان الصدق والكذب أولى بالمخبر وأحق من التصديق والتكذيب وان التصديق أو التكذيب إنما لحقاه لصدقه أو كذبه وقد نص هو بعد هذا في المسألة الاولى من المسائل التي ذيل بها الكلام على الخبر على ان الصدق والكذب خصيصية من خصائص الخبر وبالجملة فكلامه كله في هذا الفصل ضعيف ساقط واضح الضعف والسقوط وقوله وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه الى آخر الفصل قلت قد تقدم أن الاولى الحد أو الرسم بأن الخبر قول يلزمه الصدق أو الكذب ولزوم أحدهما له لا يمكن سواء فقوله لذاته بمعنى انه لا يمكن غير ذلك ظاهر وقوله احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه قلت اذا حد أو رسم بلزوم الصدق أو الكذب لم يحتج الى التحرز من هذا الوجه وانما حله على ذلك حده الخبر بأنه القول المحتمل للتصديق والتكذيب وقوله لكن جميع هذه الاخبار بالنظر الى ذاتها تقبلها من حيث هي أخبار قلت هذا الذي ذكره من قبول الخبر الصدق والكذب من حيث هو خبر مقتضاه ان خبر الله تعالى من حيث هو خبر يقبل الكذب لذاته وما هو ذاتي لا يتبدل وهذا ليس بصحيح بل خبر الله تعالى لا يصح أن يكون كذباً ولا يصح أن يقبل الكذب وكذلك قول القائل الواحد نصف الاثنين لا يصح أن يكون كذباً ولا يصح أن يقبل الكذب وليس الخبر بالنسبة الى قبول الصدق والكذب كالجوهر بالنسبة الى قبول السواد والبياض وسائر الالوان فان الخبر الاظهر انه لا يعرى البتة عن أن يكون صدقاً أو كذباً فما ثبت صدقه لا يصح كذبه بعد وما ثبت كذبه لا يصح صدقه بعد لاستحالة ارتفاع الواقع والجوهر اما أن يكون عروه جائزاً وامتنعاً واما مشكوكاً على حسب اضطراب الناس في ذلك وما ثبت سواده يصح بياضه بعد وما ثبت بياضه يصح سواده بعد ما قاله هناليس بصحيح قال شهاب الدين (فان قلت الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما الا أحدهما واذا كان لا يقبل الا أحدهما كان المتعين في الحد خصيصة

بأن رؤية الهلال يمكن قريباً كان أو بعيداً اذا ثبتت لزوم الناس كلهم الصوم وان حكم من لم يره حكم من رآه ولو اختلفت المطالع نوا قال أجد الزوال في الدنيا واحد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته وهو خطاب للامة كافة وبأن الشهر في الحقيقة ما بين الهلالين وقد ثبت ان هذا اليوم منه في جميع الاحكام فكذا الصوم ولو فرض الخطاب في الخبر لادين رآه فالعرض حاصل لأن من صور المسئلة وفوائدها اذا رآه جماعة ببلد ثم سافروا الى بلد بعيد فلم يراه الهلال به في آخر الشهر مع غيم أو صحو فلا يحل لهم النظر ولا اهل ذلك البلاد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) في جميع النسخ التي بايدينا عن والصواب على

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

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

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

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

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

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

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

مد دور بلزوم الخبر لاحدهذين الامرين من غير تعيين جازم لارتد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في انصاف الخبر بلزوم أحدهما عينا وهو غير داخل في الحد فافهم اه بتصرف وزيادة فالقول جنس قريب يشمل القول التام وهو ما يفيد مخاطب فائدة يحسن السكوت عليها خبرا كان أو انشاء والناقص وهو ما يفيد ذلك اضافيا كان كغلام زيد أو تقييدا كالحيو ان الصاهل أولا ولا كجموع المتعاطفين وقيد الحد المذكور لزيادة قيد لذاته ليخرج ما يلزمه الصدق أو الكذب لا ذاته بل للزوم نحو غلام زيد المستلزم لذاته خبرا وهو ز يده غلام ونحو اسقني الماء المستلزم لذاته خبرا وهو أنا طالب للماء أو مخاطب مطلوب منه الماء أو الماء مطلوب وكذا ما لا يلزمه صدق ولا كذب بالنظر لعدم قصد المتكلم به اخبار أحد كصيغة الحمد لله اذا جعلت باقية على خبريتها ولم يقصد بها الاتحصيل الحمد كبقية صيغ الاذكار والتزيهات فلا يرد حينئذ ما نقله يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين النجارى من ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار أى احتمال الصدق والكذب بل قد تكون للتحسر والتحزن كفى حاشية العطار على محلى جمع الجوامع فافهم واما الانشاء في اللغة الخلق والابتداء ووضع الحديث ففي المصباح انشاء الله خلقه وأنشأ يفعل كذا أى ابتدأ وفلان ينشئ الاحاديث أى يصفها اه المراد في الاصطلاح قول بحيث ان

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤ - الفرق - ل)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) لعله أو يتبعها فتأمل

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

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

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

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

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

(١) الوجه النصب

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

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

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

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

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

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

(١) في غالب نسخ الاصل على وهو أولى

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

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

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

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

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

للانشاء

الاثبات على وجه الانشاء اما من جهة كونه فردا فيكون بمثابة التقييد أو من جهة خصوصه فيكون

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

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

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

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

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

(١) في الاصل زيادة وتكذيبه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) في الاصل يكونان وهو الصواب

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

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

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

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

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

(١) مقتضى للظاهر القاء

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

الكل

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

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

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

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

(١) هكذا في النسخ والظاهر ينصرفان

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

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

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

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

الى ان قاعدة ما كان صريحاً في باب الخ ليست كلية ولا متفعلية فقد قال عبد الباقي الامام وعليه أي من الصراحة اعمال صريح العتق بالطلاق ومعلوم ان أكثر قواعد الفقه أغلبية اه من موضعين بتصرف ما توضيح وقال عبد الباقي في صريح الطلاق وكنايته عند قول خليل في باب الظهار ولزم أي للظهار بأي كلام نواه به مانصه قال أحمد المصنف شامل لما اذا أراد به صريح الطلاق أو كنياته الظاهرة وقال بعض من تكلم على المدونة انه لا يلزمه بالكناية الظاهرة اه واذا لم يلزم بها فاجرى الصريح كما انه لا يلزم الطلاق

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣) للصواب اسقاط لفظ ازالة

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

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

عكس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٨) وقال الشعبي تحريم المرأة كتحريم المال لاشئ وفيه أي الا الاستغفار لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتحرموا طيبات ما أحل الله لكم (٩) وقيل واحدة بائنة (١٠) وقال سعيد بن جبيرة عن ربيعة (١١) وقال ابن عباس يمين مغلظة اه (قلت) وقال الامير في شرح المجموع وضوء الشموع شيخنا سمعت مسن المشايخ ورأيت في النقول من الكتاب العمل بالغرب جرى في الحرام بطلقة بائنة وقد نقله البناي وأشار اليه في نظم العمل الفاسي كما في كنون بقوله وطلقة بائنة في التحريم* وحلف به لعرف الاقليم لكنه ربما خالف عرف مصر فانه شاع في ألسنتهم الحرام ومجمع للثلاث (وهنا مهمة) وهو انه قد يقع على الشخص الحرام فيراجعها على مذهب الشافعي ثم يطلقها ثلاثاً فيفتيه بعض المالكية بعدم لزوم الثلاث بناء على ان الحرام طلقة بائنة والبائن لا يرتد عليه طلاق

والحرام والحق باهلك وحبلك على غار بك ولا سبيل لي عليك وأنت على حرام واذهي فتر ورجي وغطى شعرك وانت حرة الثلاث قال أبو حنيفة في ذلك كله واحدة بائنة قال ابن العربي من أصح ابنا في كتاب القبس له الصحيح ان حبلك على غار بك والبائن والخلية والبرية والبثلة والبنة واحدة ولا تز يد على قولك أنت طالق وفي الترمذي عن ابن كنانة عن أبيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني طلقت امرأتى البنة فقال ما أردت فقلت واحدة فقال هي ما أردت فردها اليه قال ابن يونس قال ابن القاسم ان قال وهبت لك صدقك يلزمه البنة ولا ينوي وقيل مالك في الكتاب اذا قال بائن مني أو برى أو خلية لا يصدق في عدم ارادته الطلاق الا بقرينة تصدقه واذا قل كل حلال على حرام تحريم عليه أزواجه نواهن أم لا الا ان يخرجهن بنيته أو بلفظه ولا يحرم عليه غيرهن قال ابن يونس قال أصبغ الحلال على حرام أو حرام على ما أحله الله أو كل ما تقلب اليه حرام كله تحريم وقال ابن عبد الحكم في حرام لاشئ عليه اذا كان في بلد لا ير يدون به الطلاق وقال ابن القاسم ان أراد بقوله أنت حرام الكذب بالاخبار عن كونها حراماً وهي حلال حرمت ولا ينوي قال صاحب الاستذكار في الحرام أحد عشر قولاً قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها ونوى في غير المدخول بها وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وإن نوى تحريمها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون مولياً وقال أبو حنيفة إن نوى الطلاق فواحدة وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بائنة وإن لم ينو فكفارة يمين وهو مول وإن نوى الكذب فليس بشيء وقال سفيان إن نوى واحدة فبائنة أو الثلاث فالثلاث أو يميناً فيمين (١) ولا فرقة ولا يمين بكذبة لاشئ فيها وقال الأوزاعي له مانوى والافيمين تكفر وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطؤها حتى يكفر وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه السلام قد حرم سرية مارية وقال الشعبي تحريم المرأة كتحريم المال لاشئ وفيه لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتحرموا طيبات ما أحل الله لكم وقيل واحدة بائنة وقال سعيد بن جبيرة عن ربيعة (١١) وقال ابن عباس يمين مغلظة وفي الجواهر المشهور لزوم الثلاث ونوى في غير المدخول بها وقال عبد الملك لا ينوي وقال ابن عبد الحكم ينوي واحدة في غير المدخول بها وعن مالك واحدة بائنة وإن كانت مدخولاً بها قال الامام أبو عبد الله المازري وأصل اختلاف الاصحاب في الألفاظ ان اللفظ ان تضمن اليمين والعدد نحو أنت طالق ثلاثاً لزم الثلاث ولا ينوي اتفاقاً في المدخول بها وغير المدخول بها أو يدل على اليمين فقط فينظر هل تمكن اليمين بالواحدة أو تتوفر على الثلاث اذ لم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالباً ويستعمل في غيره نادراً فيحمل على الغالب عند عدم التنية وعلى النادر مع وجودها في الفتوى وإن تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته في الفتوى والقضاء فإن

(١) هكذا بالنصب في جميع النسخ والراجع الرفيع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) هكذا في جميع النسخ والصواب احداها وكذا المعطوفان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٥٣)

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

﴿ فصل ﴾

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نفس

الخبر كذب لان المتكلم اخبر في الاول عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وفي الثاني

عن ثبوت عدم المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وليس الامر كذلك لا تفاء حقيقة كل من الصدق والكذب باتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في احدهما وكذلك ينتفي ثبوت عدم المطابقة في المجموع بنفيه في احدهما ولا شك في اتفاء المطابقة واثبوت عددها في واحد منهما فيكون الخفي في ذلك في المجموع اذا لفرق بين مجموع الوجودين ومجموع العدمين في قولك الوجود يشمل زيدا

(١) مطلب في كون المبالغة في نحو قولك جئتكم ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار

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

(٥٥)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واني اذا أوعدته أو وعده * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

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

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

(٨ - الفروق - ل)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قبل أن يأتى بالعبء فتختلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بانعبد ومثال الإبطال فيه ان ينجز الطلاق ابطالا للتعليق وان يتفق الجاعل والمجعول له على فسخ الجعالة وقس على ذلك العادي والشري فان كلامن العادة والشرع قديبطل الشرطية في نحو السلم والطهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره وقد اخلف الشرع الطهارة المائية بالترابية واخلفت العادة السلم برفع الشخص في التابوت بالة جذب الأثقال والشرط العقلي من حيث ان ربطه بمشروطه ذاتي لا بالوضع لا يقبل البدل والاخلاف ولا يبطال الشرطية كما

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

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

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

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

(٧) الظاهر مناسب

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

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

(٦٣)

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

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

في فتي علق الطلاق بشهر قبل ما قبل قبله رمضان

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

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

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

أدنى ملاسة كقول أحد حاملي الحشبة خذ طرفك فجعل طرف الحشبة طرفاً له لاجل الملاسة وأضيف الكوكب للخرفاء في قوله ﴿ إذا كوكب الخرفاء لاح بسحرة ﴾ لأنها كانت تقوم لعملها عند طلوعه واحتملت هذه القبلات والبعدات المضاف بعضها إلى بعض من حيث اللغتان يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور مجاوره أو لمجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذي قبل رمضان هو ربيع (٦٤) فإن ربيعاً قبل رمضان على سبيل الحقيقة بالضرورة إلا أن الظروف

التي في البيت حلت على المجاور الأول لأنه الأسبق إلى الفهم وإن كان غيره حقيقة أيضاً فهذه الملاحظة لا بد منها في تفسير هذا البيت المفتى بها * الأمر الرابع أن تعلم أنك إذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان أو بعد ما بعد بعد رمضان فالقبل الأول والبعد الأول هو رمضان لأنه مستقر في ذلك الطرف ومتى كان القبيل الأول والبعد الأول هو رمضان فالقبيلان الكائنان بعد ذلك القبيل الذي هو رمضان شهران آخران يتقدمان على الشهر المسئول عنه والبعدان الأخيران شهران آخران يتأخران عن الشهر المسئول عنه فالرتب دائماً في البيت أربع الشهر المسئول عنه وثلاثة ظرف لغيره هذا لا بد منه * الأمر الخامس أنه وإن احتمل فيما إذا قلنا قبل ما بعد بعد رمضان أو قلنا ما بعد ما قبل قبله رمضان أن تكون هذه

وعرة المرتقى ومشمول على سبعمئة مسألة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية بشرط التزام المجاز في الالفاظ واطراح الحقائق والاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحو ما من ضعفه ويحصل هذا العدد العظيم من هذه اللفظيات الثلاث وتبدلها بأضدادها واستعمالها في مجازاتها ونقلها في التقديم والتأخير مفترقة ومجمعة على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وقد وقع هذا البيت لشيخنا الامام الصدر العالم جال للفضلاء رئيس زمانه في العلوم وسيد وقته في التحصيل والفهم جال الدين الشيخ أبي عمرو بارض الشام وأفتى فيه وتفتن وأبدع فيه ونوع رحمه الله وقدم روحه السديرة وهأنذا قائل لك لفظه الذي وقع لي بنفسه ونصه ثم اذكر بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من فضله قال رحمه الله هذا البيت من المعاني الدقيقة الغريبة التي لا يعرفها في مثل هذا الزمان أحد وقد سئلت عن هذه المسألة بمصر وأجبت بما فيه كفاية ثم سئلت عنها بمشقة فقلت هذا البيت يشهد على ثمانية أوجه لأن ما بعد قبل الأول قديكون قبلين وقد يكون بعدين وقد يكون مختلفين فهذه أربعة أوجه كل منها قد يكون قبله قبل وقد يكون قبله بعدصارت ثمانية فاذا كرر قاعدة ينبنى عليها تفسير الجميع وهي ان كل ما اجتمع فيه قبل وبعد فالقهما لان كل شهر حاصل بعد ما هو قبله وحاصل قبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوال فلم يبق الا ما جيعه قبل أو جيعه بعد فالاول هو الشهر الرابع من رمضان لان معنى ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وذلك ذو الحجة والثاني هو الرابع أيضاً ولكن على العكس لان معنى بعد ما بعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده وذلك جادى الاخيرة فاذا تقرر ذلك فقبل ما قبل قبله رمضان ذو الحجة وقبل ما بعد بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما قبل قبله (١) رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل ما بعد قبله رمضان شوال لان المعنى أيضاً قبله رمضان وذلك شوال ثم اجر الاربعة الأخر على ما تقدم فان بعد ما قبل قبله رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وبعد ما بعد بعده رمضان وذلك جادى الاخيرة لان ما بعد بعده شعبان وبعد رمضان فهو جادى الاخيرة وبعد ما قبل بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد قبله رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان مكتوباً بعنه رحمه الله في تعليق علق عنه في مسائله النادرة التي سئل عنها وبقية امور لم يتعرض لها الشيخ رحمه الله فينبغي زيادتها وإيضاحها ليتكامل بذلك بيان المسألة ان شاء الله تعالى أحدها زيادة إيضاح كون البيت ثمانية في التصوير فانه للبيت أصل وفرع فاصله اجتماع ثلاث قبليات وتفرع سبعة أخرى أحدها أن يبدل الجميع بالبعدات نحو بعد ما بعد بعده فهذه الصورة الثانية والثالثة أن يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل بعد بعد الرابعة أن يبدل من

(١) صوابه وقبل ما قبل بعده

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

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

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

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

(١) الذى في المفصل خذ

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

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

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

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

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

مصنفا

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

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

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

(٦٧)

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

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

بعدا بعد بعد بعد رمضان يتعين جمادى الاولى لان السائل قد نطق بأربع من لفظ بعد فبعد جمادى الاولى جمادى الاخرة وبعدا بعد جمادى الاخرة رجب وبعدا بعد شعبان وبعدا بعد شعبان رمضان وهو ما قاله السائل وهكذا يتعين الانتقال للماضي بحسب كثرة لفظات بعد وبالقياس على ما ذكر يعلم حكم باقي الصور والله أعلم ﴿ المقصد الثالث ﴾ في تقرير اليت على طريقة التزام المجاز في ألفاظه وعدم النظم بل يكون الكلام ثرا فصيحا والمسائل والاجوبة سبعة وعشرين مسألة وتقرر بذلك بتقديم الكلام على أر بعين ألفا وثلاثة

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

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

(٦٨)

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

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

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

بقلي حبيب مليح ظريف * بديع جيل رشيق لطيف

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

امس

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

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

﴿ فأجابه بقوله ﴾

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

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

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

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

ماعلى بافقيه احد زيد *
ان ذاك الجليس خسير
جليس

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

ليس يخفى عليه معنى
للمشوس

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

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

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

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

أين يوم الربوع من يوم عيد * من يرد السعيد للنجوس

دمتافي لبوس صحة نعمنى * من أجل اللبوس غير لبوس

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

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

(٧٢)

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

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

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

اذا

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

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

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

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

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

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

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

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

(٧٤)

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

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

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

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

(١) الوجه التذكير

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

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

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

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

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

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

(١) الاولى الثلاث

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

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

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

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

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

حقيقة

ما بعد ما يفودى اثباته الى نفيه فلا يقع وقال أبو زبيد يقع المنجز ولا يقع المعلق لانه علق محلا وقيل

يقع في المدخول بها الثلاث أي شيء منجزه تنجز وكل من المعلق قال ومن صور الرد وان يقول ان طقتك طائعة أم لك بها الرجعة فانت
 طالق قبله طلقتين وان وطئت وطئا مباحا فانت طالق قبله ثلاثا وان ابتك أو ظاهرت بك أو فسخت نكاحك أو راجعتك فانت طالق
 قبله ثلاثا لان الأمانة في نكاحك فانت حرة قبله لانه يخاف ان يدمتها فلا يلزم وجها ولا تجبر على ذلك فمعلق الحرية على العقد مع

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

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

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

اذا دار اللفظ بين المعهود
في الشرع وبين غيره حل
على المعهود في الشرع لانه
الظاهر فنحمله في نحو ان
صليت فانت طالق مثلا على
الصلاة الشرعية دون
الدعاء ﴿ القاعدة الثالثة ﴾
ان من تصرف فيما يملك
وفما يملك لم ينفذ تصرفه
الا فيما يملك فن قال لامرأته
وامرأة جاره ان تباطا لقتان
تطلق امرأته وحدها
ولعبده وعبيد زيدتما
حران بعقبي عبده وحده
وبيان المخالفة لاحدي هذه
القواعد على الالتفات
للدور الحكمي هنا ان
قوله ان طلقك امان

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

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

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

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

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

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

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

عليه هبة الثاني صحت في ثلث الثلث فصارت ثلث الثلث المذكور من مال الاول ففسرى اليه الهبة فليرد ثلثه لثاني باهبة ثم يرد هبة الثاني
ثلث ما رلدسريان هبته فيه وهكذا فلا يقف على حد في التردد ايتهما ويحصل بطريق الخبر والمقابلة ويانه أن نقول صحت هبة الاول في شيء
من العبد فبقي عنده عبد الاشياء وصحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء فصار مع الاول عبد الانثى شيء لان ثلث الشيء رجوع له هبة الثاني
فبقي عنده ثلثا الشيء ويضم ثلث الشيء لما عند الاول فيكون معه عبد (٧٩) الانثى شيء ومعلوم انه لا بد من ان يكون

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

وقال ان شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجاعا فكذاك
ههنا وقال القاضي عبد الوهاب هذه المسألة منحرجة على استثناء السكل من السكل بجماع انه مبطل على
رأى الشافعي فيلغو الجميع والفرق ان الشرط لم يتعين العيب فيه والغولان التعليق على الممتنع من
غرض العقلاء وان بطلت جملة الشروط قول الله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يابح الرجل في سم الخياط * قلت
اما استثناء السكل من السكل فعبت فظهر بهذه القواعد وبهذا التقدير ان الحق في هذه المسألة عدم
لزوم الطلاق في الحال لاسبب ما قاله الشافعي ان الاستثناء رافع لليمين بل لما ذكرناه من مقتضى هذا
التعليق ونفاضه (المسألة السابعة) قال مالك في التهذيب اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله
لا ينفعه الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك ان أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه وانت طالق الآن
يبدولي لا ينفعه الاستثناء وانت طالق ان فعلت كذا الآن يدولي فذلك له ان اراد الفعل خاصة وفي
الجلاب ان كملت زيدافعلى المني الى بيت الله ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء ان أعاده على الحج وان
أعاده على كلام زيد نفعه * قلت اعلم ان هذه المواضع لا يدرك حقيقتها الا بالفحول من العلماء أو من
يفتح الله عليهم من نفس فضله وسعته ما شاء وما الفرق بين اعادته الارادة القديمة والحديثة على الفعل
أوغیره وهاتان ا تكشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة وهي ان الله تعالى شرع بعض أسباب
الاحكام في أصل الشريعة ولم يكملها الى مكلف كالزوال ورؤية الهلال والانلاف للضمان ومنها ما وكله لخيرة
خلفه فان شأوا جعلوه سببا والافلا يكون سببا وهي التعليقات كلها فدخل الدار ليس سببا لطلاق
امرأة أحد ولا اعتق عبده في أصل الشرع الآن يريد المكلف ذلك فيجعله سببا بالتعليق عليه وكل
ما وكل للمكلف سببته لا يكون سببا لاجعله وجزمه بذلك الجعل اذا تقررت هذه القاعدة فنقول قول

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

أثمان العبد فيكون معنى قولنا صحت هبة الاول في الشيء انها صحت في ثلاثة أثمان العبد اي معنى قولنا بقي عنده عبد الانثى وأنه في
عنده خمسة أثمان العبد ومعنى قولنا صحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء انها صحت في ثلث الثلاثة الاثمان وهو ثمن ومعنى قولنا فصار
مع الاول عبد الانثى شيء انه صار مع الاول ستة أثمان وهو ضعف ما صحت فيه هبته لانه صحت في ثلاثة اثمان ووضعهما ستة اثمان
ومعنى قولنا بقي عنده أي الثاني ثلثا الشيء وأنه بقي عنده ثمان وهو ضعف ما صحت فيه الهبة لانه صحت في ثمن وضعفه ثمان فبقي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١ الوجه فعناه ٢ الاوفق يلاحظون

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

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

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

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

ان تستغيشوا بانان تذعر وانجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

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

وقول الآخر ان تستغيشوا بانان تذعر وانجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

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

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

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

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

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

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

لا

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

إذا صرف المشيئة إلى المعلق عليه هو أن امتنع من الدخول بمشيئة الله تعالى فلا شيء على وكذلك قوله أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله هو إن شاء الله دخولي فلا شيء على وقد علم في السنة أن كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى فامتناعه إذا من الدخول في الوجه الأول ودخوله في الثاني بمشيئة الله تعالى فلا يلزمه طلاق لأن ذلك هو الذي التزمه وأما القول بلزوم الطلاق فمقتضاه إن الدخول وعدمه وقع

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

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

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

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

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

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

الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين

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

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

الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين

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

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

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

فيد من القيود التي يجب
 ردها الى الربط ولا يصح
 رده الى الدخول المعلق
 عليه لانه طرف قضية
 شرطية والطرف لا يرجع
 اليه تقييد ولا غير من
 الامور السابقة فقولهم انه
 راجع الى المعلق اعياه أي
 من حيث التعليق فهو راجع
 الى التعليق في الحقيقة
 والتعليق الذي بين الشرط
 والجزء أمر اعتباري
 لا يقبل الوجود في الخارج
 والالعدم فيه وما لا يقبلهما
 كالتسبب والاعتبارات ومن
 الربط الذي بين الشرط
 والجواب فشيئته الله تعالى
 فيه لا تعلم ولا يمكن اطلاعنا
 عليها اذ الاطلاع عليها انما
 هو بوجود متعلقها في
 الخارج ومتعلقها هنا
 لا يقبل الوجود في الخارج
 والالعدم فيه أصلا فيعدم
 قبوله للوجود لم يعلم انه
 تعالى أراد وجوده وعدم
 قبوله للعدم لم يعلم انه تعالى
 أراد عدمه واذا وقع الفعل
 المعلق عليه كالدخول وقد
 قيد جعله سببا في الطلاق

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

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

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

معناها

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

(٨٧)

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

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

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

(١ الصواب عشر الحقائق أو العشر الحقائق)

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

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

(٨٨)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لأمر لاجرا اتفاقا قيد لاجبر بل يؤمر من سيستند *

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

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

ذوالشك في الزوجة فعل أمس *

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

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

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

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

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

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

عبد الملك من الغاء الشك
 واستصحاب العصمة مع
 حكاية ابن رشد في البيان
 الاتفاق فيه على الجبر على
 الطلاق فتأمل ذلك بانصاف
 وحرر والله سبحانه وتعالى
 أعلم (المسئلة الثامنة) لتعدد
 الشرط اللغوى مع اتحاد
 الجواب ثلاثة أقسام * القسم
 الاول تعدده كذلك بدون
 عطف مع تكرر حرف
 الشرط ويسميه الفقهاء

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

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

تعليق التعليق والنحاة
 اعتراض الشرط على الشرط
 وقد أفرد بالتأليف نحو أنت
 طالق ان كلمت زيدا ان
 دخلت الدار وهو يحتمل
 كما قال ابن الحاجب أربعة
 أوجه * الوجه الاول أن يجعل
 الجواب لها معا ولا سبيل
 اليه لما يلزم من اجتماع
 عاملين على معمول واحد
 * الوجه الثاني أن لا يجعل
 جوابا لواحد منهما ولا سبيل
 اليه لما يلزم من الاتيان بما
 لا دخل له في الكلام وترك
 ما له دخل وهو عيب * الوجه
 الثالث أن يجعل جوابا

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

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

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

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

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

ينحل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المشيئة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وكما

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

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

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

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

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

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

ولها شرطية مع الماضي
ثلاث استعمالات أحدها
إن تكون للترتيب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واما

العصيان لا يقع منه أصلا واما المساوي كقوله ^{وكان} في درة بضم المهملة بت أم سلمة أي هند لما بلغه

تحدث النساء انه يريد أن ينكحها انها لو تسكن ربيتي في حجري ما حلت لي انها لابنة أخي من الرضاع رواه الشيخان حيث رتب عدم حلها على عدم كونها ربة المين بكونها ابنة أخي الرضاع المناسب هو له شرعا فيرتب أيضا في قصد المرتب على كونها ربة المفاد بل المناسب هو له شرعا كذا نسبهه للاول سواء مساواة حومة الماهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لي أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربة وكونها ابنة أخي من الرضاع واما بالاقرب كقولك فيمن عرض عليك نكاحها لو اتتت اخوة

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

(٩٩)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢ فيه حذف الفاء من جواب اما

يكون الشرط والجزء معلولين لعله واحدة نحو لو كان النهار موجوداً لكان العالم مضيئاً نعم انتفاء الشرط الاصطلاحى هو الذى يقتضى انتفاء الشروط في الخارج ومن هذا ظهر جواب ما قاله السعدى من انه يدلك على انها مستعملة لافادة السببية الخارجية قول أبى العلاء ولودامت الدولات كانوا كغيرهم * رعابا ولكن ما هن دوام وقول الجاسى ولو طاردوا حفر قبلها * لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المتقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مما ذكره ان لا يكون مستعملاً للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه ان لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لافادة ابداء المانع مع قيام

صرح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٥) هي مقالة المعتزلة (٦) الاولى حصر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) نصبه آت على خلاف المختار

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

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

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

الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب *

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

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

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

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

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

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

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

(٢) لعله بالفاء ليكون جواب اذا

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

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

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

﴿ الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط ﴾

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

﴿ الفرق التاسع بين قاعدتي للشرط والمانع ﴾

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

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

الفرق

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

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

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

﴿ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع ﴾

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

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

في المحصول حتى عند استعمال

(١١٢)

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

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

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

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

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

وبين توالى المسببات مع الاسباب *

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

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

تزوجتك

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

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

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

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

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

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

الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية

والترتيب بالحقيقة الزمانية *

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

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

(١) الصواب المشروط

(١٥ - الفرق - ل)

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

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

(١١٤)

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

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

الكتب العلمية والا كان لفظ الامر مستعملاً في حقيقته ومجازه أو فيما يعمها فافهم والصحيح على

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط

كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره *

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

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

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

لتحقق

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فهو مقدم تقديرا لتوقف
المشروط على تحققه وان
تأخر في اللفظ بخلاف
الاستثناء فانه متأخر في
التقدير أيضا لتوقف
الايحراج على وجود
المخرج منه فلا يلزم من
عود الشرط الى الجمع تقدمه

عود الاستثناء اليه مع تأخره
لان للتقدم ابرا في عوده
الى الكل لانه اذا كان
متقدما يكون ما عدا الاولى
معطوفة على جملة تقرر لها
الجزائية والعطف للمشاركة

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

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

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

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

لان الجميع مناسب في ذاته وثارة يرتبه عقيب أوصاف يكون بعضها مناسباً في ذاته دون البعض كالنصاب والحول رتب الشارع وجوب الزكاة عقيبهما فيجعل المناسب منهما في ذاته كالنصاب هو السبب والمناسب منهما في غيره كالحول هو الشرط والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة ﴿ وهو ان ما يجب وجود المعاول كالحكم عند وجود كل واحد منها بحيث يكون كل واحد منها هو جلة أو تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء بمعنى لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه ويسمى علة تامة هو العلل المجتمعة وما لا يجب وجود ويسمى علة ناقصة هي أجزاء العلة ويوضح ذلك قاعدة ان الحكم اذا ثبت عقيب أوصاف فان رتب صاحب الشرع ذلك الحكم مع كل وصف منها فهي علة مجتمعة كوجوب الوضوء على من بال ولاس وأمدى فان كل واحد منها اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء وكاجبار الاب لا يثتمعل بالصغر والبكاره على الخلاف مع ان كل واحد منهما اذا انفرد ترتب عليه الحكم الذي هو الاجبار فتجبر الصغيرة الثيب والبكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان لم يرتب صاحب الشرع الحكم مع كل واحد منها فهي علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل العمد والعدوان

الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط ﴿ مع ان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه هو ان الشرط مناسبته في غيره كما تقدم تقريره في الحول في الزكاة وجزء العلة مناسبته في نفسه كأحد وصفي القتل العمد والعدوان فإنه مشتمل على مناسبته العقوبة في ذاته

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

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

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

الكبائر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومتى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فاذا

أو التعمد مع الواو كما انه قال بلزوم الثلاث اذا قال لغير المدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق

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

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

كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحق به ما لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه واذا قال والله لا كلمته حتى يعطيني حتى وهو لفظ لا ينفك عنه لم يستقل بنفسه فلما لحق ما هو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البنية باللفظ من غير بنية واذا قال له عندي عشرة الا انني لا يلزمه الاثمانية مع ان الاقرار بعند الحكم في غاية الضيق والحرج ولا تقبل فيها التيات ولا المجازات وما سبب عدم لزوم غير الثمانية الا ان قوله عندي عشرة وان كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحق به ما لا ينفك عنه لم يستقل بنفسه وهو قوله الاثني عشر غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقرار بالثمانية فقط ولما بية اعتبار اللفظ الاول على

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

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

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

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

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

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

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

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

باعتبار

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

قال رشدت يا ابن رشيد

ورشدت لغتان صحيحتان

حكاهما يعقوب في الاصطلاح

قال المقرئ وهذه كرامة

للرجلين أو الثلاثة اه نقله

التنبيكي في تكملة الديباج

(المسئلة الثالثة) للاحجة

لمن يقول الواو للترتيب في

قول الصحابة رضي الله

تعالى عنهم نبداً بما بدأ الله

في قوله عز من قائل ان

الصفوا والمرورة من شعائر

الله لان البداءة صرح

بان التقديم بالحقيقة الزمانية

المجمع عليها فلم قال هذا

المستدل بان البداءة مضافة

الى ما ذكره من الواو والله

سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الثالث عشر)

قاعدتي فرض الكفاية

وفرض العين وضابط كل

واحد منهما وتحقيقه

بحيث لا يلتبس بغيره *

وذلك ان فرض العين مهم

متحتم مقصود حصوله

منظور بالذات الى فاعله

حيث قصد حصوله من

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

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

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

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

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

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

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

الخرج المطلق ومطلق الخرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع

المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة

فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر *

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

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

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

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

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

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

الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام

وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام

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

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

ومافية

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

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

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

الكل ويسقط بفعل البعض وعليه ففي كون المراد الكل الافرادى نظرا

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

يكون لا تتفاءلة الوجوب كحصول المقصود من الفعل هنا فيكون اماراة

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

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

الباقيين رفعا للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ وليس بنسخ

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

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

خلاف ومذهب الامام الرازى واختره السبكي أى صاحب جمع الجوامع

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

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

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

الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج *

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

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

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

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

(١٧ - الفرق - ل)

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

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

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

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

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

يشكل

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

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

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

الاذا ترك الجميع والعقاب

حينئذ متحقق فلا يلزم

على هذه القاعدة ان يجتمع

في هذا اللاحق بالمجاهدين

أو غيرهم الوجوب وعدم

الذم على تركه حتى يكون

مناقضا لحدود الواجب كلها

فافهم والله أعلم

المسئلة الرابعة

مصلحة صلاة الجنابة

ليست الا المغفرة ظنا لا قطعنا

لتعذر القطع والمغفرة ظنا

حاصلة بالطائفة الاولى لان

الدعاء مظنة الاجابة

فاندرجت صلاة الجنابة

في فروض الكفاية بلا

شبهة وامتنعت اعادتها

لحصول المصلحة التي هي

معتمد الوجوب كما قاله مالك

خلافا للشافعي القائل بأن

اعادتها مشروعة لامنوعة

والاعادة وان كانت لها

مصلحة هي تكثير الدعاء

الا انها مصلحة تدبيرة والشافعي

رجحه الله تعالى يساعده على

ان صلاة الجنابة لا يتنفل

بها ولا تقع الا واجبة ولا

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

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

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

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

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

(١٣٢)

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

لان مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سواء قصد ذلك أو لم يقصد فاستغنت عن النية * **المسألة الرابعة** * قال بعض الفقهاء اذا قصد الانسان صلاة الظهر مثلا فاذا قال في نفسه نويت فرض صلاة الظهر مثلا خرجت سنن صلاة الظهر عن أن تكون منوية فلا يثاب عليها وما قاله أحد فيتعين عليه حينئذ أن يقصد لما في الظهر من فرض فينوي به والى ما فيه من سنة فينوي به حتى تبرأ ذمته بالاول ويثاب بالثاني ولم يقل أحد باشتراط يتبين فالجواب عنه * والجواب أن ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتكفي هذه النية المجملة في انسحابها على فروض الصلاة وسننها فان الشرع لم يشترط التفصيل في النية ولذلك انه لا يلزمه ان ينوي عدد السجودات وغيرها من أجزاء الصلاة بل يكفي بانسحاب النية على ذلك على وجه الاجمال

الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما شرع فيه البسطة وما لا شرع فيه البسطة * افعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرع فيه البسطة ومنها ما لا شرع فيه البسطة ومنها ما نكروه فيه فالاول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذيج النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالاكل والشرب والجماع والثاني كالصلاة والاذان والحج والعمرة وكالاذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لان الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسوط عليه والحرام لا يراد تكبيره وكذلك المكروه وهذه الاقسام تتحصل من تقارير أبواب الفقه في المذهب فاما ما شرع فيه التسمية من القربات وما لم يشرع فيه فقد وقع البحث في مع جماعة من الفضلاء وعسر تحريير ذلك وضبطه وان بعضهم قد قال انها لم يشرع في الاذكار وما ذكر معها لانها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فانها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فان الانسان قد يعتقد أن هذا الاشكال فيه فاذا نبه على الاشكال استفادته وحسنه ذلك على طلب جوابه والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

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

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

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

أجرك على قدر نفسك

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

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

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

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

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

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

اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتاني مشيا أتيت به رولة والمصلي يتقرب أكثر
 فيكون فضل الله عليه أعظم وذكر مع هذه الوجوه وجوها أخر كلها ضعيفة غير سالمة من النقص ولم
 ارفيه فرقا تقربه العين ويسكن اليه القلب غير اني اوقفك على أكثر ما قيل فيه مما هو قوى المناسبة
 وما يرد على ذلك وانت من وراء الفحص والبحث عن ذلك
 الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول
 أجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو للعموم على الخصوص ﴿
 وهذا المعنى قد اتبس على جمع كثير من فقهاء المذهب وغيرهم وهذا الموضوع أصله اطلاق وقع في أصول
 الفقهاء ترتيب الحكم على الاسم هل يقتضى الاقتصار على أوله أم لا قولان فلما وقع هذا الاطلاق
 للاصوليين عمل جماعة من الفقهاء على تخرج الفروع عليه على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة ولا بد
 من بيان قاعدتين ﴿ القاعدة الاولى ﴾ تحقيق الجزئى ما هو وله معنيان * أحدهما كل شخص من
 نوع كز يدوم عمرو وغيرهما من أفراد الانسان وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع
 الفرس والحجر المعين من نوع الحجرارة ونحو ذلك * وثانيهما ما اندرج تحت كلى هو وغيره وهذا
 أعم من الاول فانه يصدق بالاشخاص كز يدوم عمرو ولا ندر اجهما تحت مفهوم الانسان والحيوان
 وغيرها ويصدق أيضا على الأنواع والاجناس التي ليست باشخاص لاندر اجهما تحت كلى هي وغيرها
 فالانسان يندرج تحت الحيوان مع الفرس والحيوان مع النبات مندرج تحت النامى والتامى والجماد
 مندرجان تحت الجسم فهذان هما معنى الجزئى ﴿ القاعدة الثانية ﴾ بيان الجزء وهو الذى لا يعقل
 الا بالقياس الى كل فالكل مقابل للجزء والكلى مقابل للجزئى فالخمس من العشرة جزء والحيوان
 من الانسان جزء والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق وهننا قاعدة وهي ان اللفظ الدال على
 الكل دال على جزئه فى الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفي فاذا أوجب الله تعالى ركعتين
 فقد أوجب ركعة

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

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

وإذا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المناهب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين ﴾

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

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

العبد

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

﴿ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج ﴾

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

(١٤١)

لعل بعضكم ان يكون
أخن بحجته من بعض
فأقضى له على نحو ما سمع
منه فالحجج أقل من أدلة
المشروعية وأدلة المشروعية
أقل من أدلة الوقوع كما تقدم
والله سبحانه وتعالى أعلم
﴿ وصل ﴾ في ثلاث مسائل
مهمة تتعلق بهذا الفرق
والذي قبله ﴿ المسئلة
الاولى ﴾ في أحكام القرآن
للشيخ أبي بكر بن العربي
قال محمد بن علي بن حسين
النكاح بولي في كتاب الله
تعالى ثم قرأ ولا تنكحوا
أشركين بضم الناء وهي
مسئلة بديعة ودلالة صحيحة
اه ﴿ المسئلة الثانية ﴾ في
تكميل التديماج للتناكب
آخر ترجمة العلامة للشيخ
ابراهيم بن موسى بن محمد
الدهمى القرناطي أبو اسحاق
الشهير بالشاطبي مانصه
وكان صاحب الترجمة ممن
يرى جواز ضرب الخراج
على الناس عند ضعفهم
وحاجتهم لشعب بيت المال

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

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

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

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

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

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

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

قربة وقاعدة ما لا يمكن ان ينوي قربة * وهو ان ما لا يمكن ان ينوي قربة منحصر اجاعا في الحق
 النظر الاول المقضى ان العلم بثبوت صانع العالم اذ يستحيل فيه قصد التقرب الى الله تعالى لان قصد ذلك بالفعل فرع اعتقاد وجوده
 واعتقاد وجوده لا يتصور قبل النظر الموصل اليه اذ هو كمن ليس له شعور بمحصل ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فافهم وما
 عدا ذلك النظر الاول يمكن ان ينوي قربة لافرق بين كونه فعل نفسه أو فعل غيره اما فعل نفسه فظاهر واما فعل غيره فهو وان قيل
 تتمتع الية فيه الا انه لارجه لامتناع عقلا وعادة واما شرعا فالظاهر من جواز احجاج الصبي ان الولي ينوي عنه وكذلك في جواز ذبيحة

الكتابي نأثم باعن المسلم ثم الذي تمكن نيته فسمان ما شرعت فيه النية وما لم تشرع فيه النية * والاول قد بان مطلوب في الشريعة وغير مطلوب فيها * فاما غير المطلوب كالمباح فلا ينوبى من جهة انه مباح بل من جهة ان به التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل * واما المطلوب فقسمان القسم الاول التواهي وهي لا يحتاج فيها الى النية ثم عا بل يخرج الانسان من عهدة النهي عنه بمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه نعم ان نوبى بتركه واجه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قرينة * والقسم الثاني الاوامر وهي قسمان * القسم الاول ما تكون صورة فعله بقصد مجرد الاداء (١٤٣) كافية في تحصيل مصلحته

وفي خروج المكلف بذلك من عهدة الامر بشيئ لا يتوجه اليه الطلب به بعد لاني الدنيا ولا في الآخرة وان عرى عن نية التقرب الى الله تعالى بالأداء كما يقع الديون ورد الغصوب ونفقات الزوجات والارباب وعلف الدواب ونحو ذلك بل لا مانع من أن يثاب في هذه الصورة مع عدم نية التقرب اذ يكفيه من النية كونه قصد مجرد الاداء على الصحيح كما يشهد له سعة باب الثواب خلافا للاسئل * القسم الثاني ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته بل يشوقف تحصيل مصلحته والخروج من عهدة الامر به على نية امتثال امر الله تعالى في أدائه كالعبادات فان الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله والتعظيم انما يحصل بالقصد الا ترى انك لو صنعت ضيافة لانسان فانها غير من غير قصدك لتكثرت

الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب هذا هو موضع الاشكال وأنا أقرب ذلك وأخصه بذكر مسائل وفتاوى منقولة عن العلماء تختص بالوالدين فيظهر بعد ذلك تقرب هذا الموضع ان شاء الله تعالى وذلك بثمان مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ قيل لما لك في مختصر الجامع يا ابا عبد الله لي والدة وأخت وزوجة فكما رأت لي شيأ قالت اعط هذا لا تختك فان منعها ذلك سبتي ودعت على قال له مالك ما أرى ان تغايظها وتخلص منها بما قدرت عليه أى وتخلص من سخطها بما قدرت عليه ﴿ المسألة الثانية ﴾ وقال فيه لرجل قال له والدي في بلد السودان كتب الى أن أقدم عليه وأنى تمنعني من ذلك فقال له مالك اطع أباك ولا نعص أمك وزوى ان الليث أمره بطاعة الام لان لهانثى البر كما حكى الباجي ان امرأة كان لها حق على زوجها ففتى بعض الفقهاء انها بان يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه في المجالس تغليباً لجاناب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث انما دل على ان بره أقل من بر الام لان الاب يعق ﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال في الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنها فالفرضة فنص على وجوب طاعتها في النافلة وقال في المجموعة يوافقهما في حجة القرية العام والعامين وقال الاصحاب لا يعصيهما في الخروج للغزو الا أن يتعين بمفاجأة العدو أو يندره فيتأخر السنة والسنتين فان أذانه والاخرج ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الغزالي في الاحياء أكثر العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام وان كرها انفرادها عنهما في الطعام وجبت عليه موافقتهما ويكفل معهما لان ترك الشبهة مندوب وترك طاعتها حرام والحرام مقدم على المندوب ولا يسافر في مباح ولا نافلة الا باذنها ولا يباذرع لرجح الاسلام ولا يخرج لطلب العلم الا باذنها الا علم هو فرض عليه متعين ولم يكن في بلده من يعلمه لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وروى في البخارى قال الحسن اذا منعتهم أمه عن صلاة العشاء في الجماعة شفقة عليه فليعصها قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي في كتاب بر الوالدين لا طاعة لهم ما في ترك سنن راتبة كحضور الجاعات وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سألته ترك ذلك على الدوام بخلاف ما لو دعيه لاول وقت الصلاة وجبت طاعتها وان فاتته فضيلة أول الوقت ﴿ المسألة الخامسة ﴾ في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادت امرأة ابناها وهو في صومعته يصلى قالت يا جريح فقال اللهم امي وصلاتي قال فقالت يا جريح

الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب الى تمام الكلام في المسألة الخامسة) * قلت أكثر ذلك نقل لا كلام فيه وما فيه من كلامه فهو صحيح غير قوله قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي فانه ليست كنيته أبو الوليد وانما كنيته أبو بكر قال (المسألة الخامسة) في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادت امرأة ابناها وهو في صومعته الى آخر ما ذكر في المسألة) * قلت جميع مقالة في ذلك

معظم الاول دون الثاني بسبب قصدك ما لا قصد فيه لاتعظيم فيه فكل عبارة يشترط فيها القصد لانها انما شرعت لتعظيم الله تعالى فظهر من هذا كله ضابط ما يمكن فيه النية وما لا يمكن فيه النية وضابط ما يحتاج الى النية وما لا يحتاج اليها مما يمكن فيه انظر كتاب الامنية في ادراك النية للاصل * وصل * في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق * المسئلة الاولى متعلق النية في مطلق الصلاة انما هو باقاعنا الصلاة التي هي فرض أو نفل وهي من فعلنا وأمرنا بان تنويه لان متعلقها القرينة أو الفلانة بان قصد جعل الفرض فرضاً والنفل نفلاً اذ ليس لنا ذلك ولا أمرنا بان تنويه بل لا يصح ذلك لا بحكم التبعية لاكتساب لئلا لا يغير ذلك من الوجوه خلافاً للاصل

وكذلك متعلق نية الامام في الجمعة وغيرها انما هو تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك وهو من فعله لا الامامة حتى يقال لم تكن فعلا زائدا على فعل المنفرد بل فعل الامام مساو لفعل المنفرد وكيف تتصور نية بلا منوى ولا داعي للجواب عنه بأن متعلقها كونه مقتدى به وصحت نيته مع انه لم يكن من فعله تبعالما هو من فعله فافهم ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الشك الواقع بمن نسي صلاة من الخس وشك في عينها نصبه الشارع سببا لا يجاب خمس صلوات فاذا على الخس فهو جازم بوجوب الخس عليه لوجوب سببها الذي هو الشك لا متردد في نيته حتى يقال ان هذه المسئلة مستثناة

قال اللهم امي وصلاتي فقالت اللهم لا يموت حتى ينظر في وجه المياميس وكانت تأتي الى صومعته وراعيه ترعى الغنم فولدت فقيل لها من هذا الولد فقالت من جريج نزل من صومعته فواقضى وساق الحديث وهذا الحديث يدل على وجوب طاعة الام في قطع النافلة وبتزم من ذلك أن لا تكون واجبة بالشروع أو يقال ماوجب بالشروع يقطع لابوين بخلاف الواجب بالاصالة مع ان في الاستدلال بالحديث نظرا وهو انه ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءه فافهم واستجابة الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعي وانه مظلوم وقد ثبت في كتاب المنجيات والموبات في فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب في المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سببا للضرر يحصل للمظلوم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي كما ان ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للمظلوم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله تعالى دعاءه سبب نقمته كما جعل يده ولسانه سبب نقمته والكل بذنوب سالفة للمظلوم فلا يستبعد استجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يمنع ذلك أن لو كان دعاؤه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره لقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفون عن كثير وبهذا التقرير يظهر ضعف الاستدلال بهذا الحديث فانه ليس فيه الاستجابة الدعاء وبما يدل على تقديم طاعتها على المدحوبات ما في مسلم ان رجلا قال يا رسول الله ابايعك على الهجرة والجهاد قال هل من والدك أحده حتى قال نعم كلاهما قال فتبتني الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجع الي والدك فاحسن صحبتها فجعل عليه السلام الكون مع الابوين أفضل من الكون معه وجعل خدمتهما أفضل من الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسيا في أول الاسلام ومع انه لم يقل في الحديث انه مأموعاه بل هم موجودان فقط فامرء عليه السلام بالافضل في حقه وهو الكون معهما وفرض الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عند النبي ﷺ عنه ويندرج في هذا المسلك غسل الموتى ومواراتهم وجميع فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها وهذا الحديث أعظم دليل وأبلغه في أمر الوالدين فانه عليه الصلاة والسلام رتب هذا الحكم على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن أمرهما وعصيانهما من نقل وغيره صحيح غير قوله واذا قدم خدمتها على فروض الكفايات فعلى النفل بطريق الأولى فانه نقائل أن يقول ليس ذلك في النفل أولى لان تركه فرض الكفاية مع قيام غيره به لا نقوت به مصلحة وترك النفل نقوت به مصلحة ذلك النفل ويمكن الجواب بأن مصلحة النفل انما هي مجرد الثواب وكذلك مصلحة فرض الكفاية في حق من هو زائد في العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الفرض لكن ثواب فرض الكفاية أعظم فتمتحقق الاولوية

العبادة ان ينوي امتثال أمر الله تعالى في ايقاع الصلاة منوية مثلا فان النية في الصلاة مشروطة بشرط في صحتها وليس المشروع ان ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل ويصح ان يقال ان النية لا تحتاج الى النية لانها من قبيل ما صورته ففعله كافية في تحصيل مصاحته لان مصاحتها التميز وهو حاصل بها ولو لم يقصد فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ بما ان الشرع لم يشترط التفصيل في النية بل اكتفى من الانسان اذا قصد صلاة الظهر مثلا ان ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتنسحب هذه النية المجملة على فروض الصلاة وسننها لم يتعين على الانسان حينئذ ان يقصد ما في الظهر من فرض فينويه ولما فيه من سنة فينويه حتى تبرأ ذمته الاول ويشاب بالثاني كما لا يلزمه ان ينوي عدد السجعات وغيرها من أجزاء الصلاة

بل يكتب بانسحاب النية على ذلك على وجه الاجال والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق التاسع عشر بين قاعدة في ما تشرع فيه البسمة وما لا تشرع فيه ﴾ اماما شرعت فيه فضبطه شيخ والدي الشيخ ابراهيم الباجوري في حاشيته على السنوسية بأن كل أمر ذي بال أي ذي حال يهتم به شرعا بحيث لم يجعل الشارع له مبدأ غير البسمة ولم يكن ذكر احضا ولا من سفاست الامور أي الامور الخمسية ولا محر المالداته ولا مكرها لذاته فقوله بحيث لم يجعل الشارع له مبدأ غير البسمة قال الانبائي في تقريراته عليه هو صادق بصورتين ما ذالم يجعل له مبدأ أصلا أو جعل مبداء البسمة والصورة الاولى غير مرادة

وحاجتها

لأنها لا توجد الا في الذكر المحض أو المحرم لذاته أو المكروه لذاته أو سفاسف الامور وقد أخرج ما ذكر بقوله ولم يكن ذكر المحض الخ
 اه أي بان لم يكن ذكرا أصلا بل كان من العبادات كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك أو من المباحات كالاكل والشرب
 والجماع وكان ذكرا غير محض كقراءة القرآن فانهما وان كانت من أعظم القربات والانها لم تكن ذكرا محضا كما لا يخفى فلذا
 شرعت فيها البسمة وأما لا تشرع فيه فسته أنواع كما يفيد الضابط المذكور والاول ما جعل الشارع له مبدأ غير البسمة كالصلاوات
 والاذان فان الشارع جعل مبدأهما التكبير وكالحج والعمرة فانه جعل (١٤٥) مبدأهما التلبية والثاني ما كان ذكرا

محضاً كلاله الا الله محمد
 رسول الله وسبحان الله
 وبحمده والثالث ما كان
 من سفاسف الامور والرابع
 ما كان محرماً لذاته كالزنا
 وشرب الخمر وأكل الميتة
 والخامس ما كان مكرهاً
 لذاته كأكل البصل النبيء
 على ما نقله الانبائي عن
 العلامة الشرفاري في حاشية
 التحري في باب الوضوء
 من انه بالقييد المذكور
 نازمه الكراهة لذلك خلافاً
 لمن جعله من المكروه
 عارض والسادس نحو القيام
 والقعود فأبيح ولم يكن
 من المحقرات ولا من ذوات
 البال فلم تشرع في الاول
 لان المشروع بدوّه بغيرها
 ولا في الثاني لان اتحاد النوع
 فكما لا تبدأ بالبسمة بالبسمة
 لانها تركي نفسها وغيرها
 كالشاة من الاربعين
 كذلك لا يبدأ الذكراً
 المحض بما لا ذكر فيها
 لاسيما وقد روي كل أمر
 ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله

وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرهما بل مجرد وصف الابوة مقدم على ما تقدم ذكره
 واذا نص النبي عليه السلام على تقديم صحبتهم على صحبتهم عليه السلام فبأنبي بعده هذه الغاية غاية
 واذا قدم خدمتهما على فعل فروض الكفاية فعلى النقل بطريق الاولى بل على المندوبات المتأكدة
 وقروى في بعض الاحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان جريح فقيها لعلم ان اجابة امه
 أفضل من صلاته لانه في ذلك الوقت كان الكلام الذي يحتاج اليه في الصلاة مباحاً كما كان في أول شرعنا
 وعلى هذا التقدير يندفع الاشكال ويكون جريح عصى بتركها عتاهي امر مباح أو منسوب اليه
 وهو الصمت حينئذ فوائده في الحديث المتقدم المياميس الزواني جمع زانية ووجه المناسبة انه لما منع أمه
 من النظر الى وجهه محتجاً باصلاة دعت عليه بان ينظر الى وجوه الزواني عقوبة على الامتناع من النظر
 الى وجهها ويدل الحديث أيضاً على منع السفر المباح الا باذنها فان غيبة الوجه فيه أعظم ويدل أيضاً
 على وجوب طاعتها في النوافل ويدل أيضاً على أن العقوق يؤاخذ به الانسان وان عظم قدره في
 الزهد والعبادة لان جريماً كان من أعبد بني اسرائيل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات فما
 ظنك بغيره اذا عاق أبويه ويدل على تحريم أصل العقوق قوله تعالى فلا تقل لهما اف واذا
 حرم هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى ويدل على مخالفتهم في الواجبات قوله تعالى وان جاهدك
 على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعمهما وفي الآية فائدتان * الفائدة الاولى ان الابوين يجب
 برهما ويحرم عقوقهما وان كانا كافرين فانه لا يأمر بالشرك الا كافر ومع ذلك فقد صرح الآية
 بوجوب برهما * الفائدة الثانية ان مخالفتهم واجبة في امرهما بالمعاصي ويؤكده ذلك قوله عليه
 السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (المسألة السادسة) قال أبو الوليد الطرطوشي اما مخالفتهم
 في طلب العلم فان كان في بلده يجد مدارس المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء
 فإراد أن يظن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل طريقته لم يجز الا باذنها لان خروجه اذية لهما
 بغير فائدة وان أراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواقع الخلاف ومراتب
 القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنها والاخرج ولا طاعة لهما في منعه لان تحصيل درجة
 المجتهدين فرض على الكفاية قال سحنون من كان اهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها
 لقوله تعالى وتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا

قال (المسألة السادسة) قال أبو الوليد الطرطوشي الى آخر المسألة * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير
 قوله قال أبو الوليد فقد سبق التنبيه على أن كنيته أبو بكر

(١٩ - الفروق - ل) فهو أبتراً فتأمل بانصاف ولا في الثالث لان الاولى في مثل ذلك تركها تعظيماً لاسمه
 تعالى نعم ان قصد بها عند محقر كمتخاطه التحصن والتبرك لنفسه بان يقدر المتعلق بسم الله أن تحصن من ضرر هذا الفعل أو أستنزل البركة
 على لامتنع يرجع لنوات البال كما في شرح المجموع وضوء الشموع ولا في الرابع والخامس لقول الشيخ الباجوري فتحرم على المحرم
 لذاته وتكروه على المكروه كذلك قال الانبائي عليه هذا أحد أقوال حاصلها انه قيل تكروه التسمية على كل من المكروه والمحرّم ولو
 عارض لما في ذلك من مراغمة الشارع بجعل المنهي عنه محلاً للبركة وقيل تحرم التسمية عليهما اذا مراغمة تقتضي التحريم بل قال بعضهم

ان التسمية على شرب الخمر كفر ولا يخفى ان كلا من أصحاب القولين يقول بتفاوت ما قال به من الكراهة أو الحرمة وقيل تكراه على
 المكروه وتحريم على المحرم مطلقا وقيل وهو الراجح تكراه على المكروه لذاته وتحريم على المحرم لذاته اذا مراغمة انما تحقق حينئذ
 دون ما اذا كانا العارض لان العارض انما يتسبب عنه منع الاستعمال فقط ولا يمنع التسمية اذا المحل في ذاته قابل لها فلما راغمة كذا في
 حواشي البهجة نقل عن العباب وغيره وأخذ من هذا بعض المحققين من أشياخنا انه لو عرض الاباحة لما نهى عنه لذاته كأن اضطر لاكل
 الميتة أو شرب جوعه خر (١٤٦) لاساغة ما غص به أو لم يجلمن يريد الدم سوى البصل النبيء تنق التسمية على الامتناع اذا المحل

في ذاته غير قابل لها
 والضرورة لا تدخل لها في
 التسمية فتدبر اه وقال
 الامير في شرح مجموعته
 وحاشيته ما حاصله ان الاظهر
 تحريمها في المحرم مطلقا
 ورد ان الله يذ كر عبده
 بمثل ما ذكره وحال التحريم
 بما ناله منه العقاب جزاء
 وفاقا وذلك ان حال
 التحريم اعراض عن
 رضا الله تعالى وملازمة
 لما يكرهه والعقاب ابعاد
 للعباد واصل ما يكرهه اليه
 وقدر وي ياد او دقل للظالمين
 لا يذ كر وفي فانهم ان
 ذكروا في ذكرتهم واذ
 ذكروا في ذكرتهم نعم القول
 بكرهتهما فيه وجبه فان
 القاعدة الحسنات يذهن
 السيئات لا العكس يعني
 الغالب قوة ناموس الحسنة
 على السيئة بدليل كثرة
 الكفارات من الطاعات
 للذنوب ولذا كانت الحسنة
 بعشر والسيئة بواحدة
 وناهيك بحديث بطاقة

يعرف المعروف كيف يأمر به أولا يعرف المنكر كيف ينهى عنه * قلت قد تقدم ان مخالفتها
 في الجهاد الذي هو فرض كفاية لا تجوز كما تقدم في الذي رده عليه السلام لا يبره عن الهجرة والجهاد
 معه لان الحاضر يقوم مقامه وهذه الفتوى تقتضي انه تجوز مخالفتها في فرض الكفاية فيبينها
 تعارض * والجواب عنه أن تقول العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية غير انه يتعين له
 طائفة من الناس وهي من جاد حفظهم ورق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سيرتهم فهو لاهم
 الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ أو قليله أوسى الفهم لا يصلح لضبط الشريعة
 الحممدية وكذلك من ساءت سيرته لا يحصل به الوثوق للامة فلا تحصل به مصلحة التقاليد فتضيع
 أحوال الناس واذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات تعينت بصفاتهما وصار طلب العلم عليها
 فرض عين ففعل هذا هو معنى كلام سحنون وابي الوليد والجهاد يصلح له عموم الناس فامرهم سهل
 وليس الرمي بالحجر والضرب بالسيف كضبط العلوم فكل بليد أو ذكي يصلح للاول ولا يصلح للثاني الا
 من تقدم ذكره فافهم ذلك * (المسألة السابعة) قال أبو الوليد ان أراد سفرا للتجارة يرجو به ما يحصل
 له في الاقامة فلا يخرج الا باذنها وان رجأ أكثر من ذلك وهو في كفاف وانما يطلب ذلك تكافرا فنهنا
 لو اذناه لنهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه وأهله بحيث لو تركه تاذى بتركه
 كان له مخالفتها لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار وكما تمنعه من اذانتها ممنعهما من اذانتها فانه لو كان
 معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكله هلكا قدمت ضرورته عليهما قال * فان قلت قد قال مالك اذا
 احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لابي به منعه قال * قلت هذا في الحضنة لانه قبل البلوغ كان تصرفه
 باذن كافله فاذا بلغ ذهب حجر الحضنة وتجدد حجر البر ويؤ كذا ذلك قول مالك في الذي دعاه أبوه
 من السودان ومنعه أمه فذعه مالك من الخروج بغير اذن الام وقال له اطع أباك ولا تعص امك فهو بعد
 البلوغ مسمى في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ريبة وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقا
 * (سؤال) قوله تعالى ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن والسكاح مباح وقد نهى الاب عن منع
 ابنته منه فلانجب طاعته في ترك المباح ولا في ترك المندوب بطريق الاولى * (جوابه) ان البنت لها
 حق في الاعفان والتصون ودفع ضرر موافقة الشهوة وسد ذرائع الشيطان عنها بالزواج فاذا كان
 ذلك حقا لها واداء الحقوق واجب على الآباء للبناء ولا يلزم من وجوب الحق عليهم للبناء جواز
 اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق الا ترى ان مال كافي المدونة منع من تحليف الاب في حق له وقال ان حلفه

قال (المسألة السابعة) قال أبو الوليد الى آخرها * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله قال أبو الوليد
 فانه أبو بكر

التوحيد حيث ترجح في الميزان على سجلات كثيرة وبسمة حسنة لانها في ذاتها ذكر فلا يسلط
 عليها ناموس السيئة حتى تنحط لرتبة التحريم فقارى الامر الكراهة للجواررة وقد رجح الكراهة شيخنا في حاشية السكرشي في
 مبحث تسمية الوضوء تبعا للشريختي وغيره ولم نعه لقول الخادمي في بسملة ان قال سم الله الخ عند شرب الخمر ونحوه يكفر على ما في
 الخلاصة لان التبرك والاستعاة بذكره لا تصور الا في فيه اذنه ورضاه ويؤيده ما في آخر صيد الدر المختار ورأيت بحط ثقة سرق شاة
 فدبحها بتسمية فوجد صاحبها هل تؤكل الاصح للكفره بسميته على الحرام القطعي بلائلك ولاذن اه وان كان مذهبا الاكل

ومنع علة التكفير اذ لم يتهاون ولم يستحل فانه المعين على الخير والشر على انالوسلمنا ان الاستعانة والتبرك به لا تصور الا فيما فيه اذنه ورضاه فهو امر لم يقصده وانما هو لازم لما فعله ولازم المذهب ليس بمذهب اذ لم يكن اللزوم بنا كما هنا خصوصا في مثل كفر المسلم لان القول بالكفر وان كان ضعيفا لا أقل من ان يقتضى ترجيح القول بالتحريم على القول بالكراهة وان كان وجهانهم ر بما خف الامر في الحرام العارض كالوطء في الحيض اه قلت ولا يعارض قاعدة قوة ناموس الحسنة على الهيئة حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ لقول العلامة الامير في حاشيته على عبد السلام ان المنفى الايمان (١٤٧) الكامل المصاحب للمراقبة اذ لولا

حجاب الغفلة ما عصى أو انه ان استحله وما يقال ان الايمان يرفع ثم يرجع له يلزمه عدم ايمانه ان مات في تلك الحالة وما في البخارى عن ابن عباس وشرحه عن أبي هريرة برفعه يحمل على رفع الايمان الكامل اه وما يشهد لسكون المنفى في الحديث المذكور الايمان الكامل ما حكى لى ان امرأة جميلة ذات عفة ودبنة جاءت وطلبت من جارها ما تنقوت به فابى الا ان تمكنه من نفسها فامتنعت من ذلك وصبرت ثلاثة أيام حتى اشتد جوعها فأتته وقالت له قوتنى وافعل ما تريد فلما تمكن منها هم لغلق الطاقة خوفا من أن يراه جارها فقالت له ما تريد فاخبرها بذلك فقالت له يا مجنون تخشى الجار ولا تخشى الجبار الذى لا تخفى عليه خافية فأثر كلامهاى قلبه وترك الزنا ما راعاها مطلوبها وقال العلامة الصفتى

كان جرحه في حق الولد فالآية مادات الاعلى الوجوب على الآباء لاعلى اباحة اديتهم بالمخالفة **المسألة الثامنة** في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشى قال بعض العلماء انما يجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمة وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والاخر أنثى لم يتنا كحبا كالأب والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات وان علوا والاولاد والاولادهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخاللات فاما اولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة لجواز المناكحة بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها ما فيه من قطيعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك اذيتهم ما واجبه ويجوز الجمع بين بنتي العم وبنتي الخال وان كن بتغايرن ويتقاطعن وما ذاك الا ان صلة الرحم بينهما ليست واجبة وقد لاحظ ابو حنيفة هذا المعنى في التراجع فقال يحرم التراجع في الهبة بين كل ذى رحم محرم **سؤال** ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره السعة في الرزق والنساء في الاجل فليصل رحمه مع أن المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد في الازل فتعالت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن اراد وجوده وبعدم كل ممكن اراد بقائه على العدم الاصلى أو اراد عدمه بعد وجوده فجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسير سبب من الاسباب **جوابه** من العلماء من يقول انما ذلك بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل واما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا يقبلان الزيادة * قلت وهذا الجواب عندي ضعيف بسبب ان البركة ايضا من جملة المقدرات فان كان القدر مانعا من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما يمنع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان * أحدهما ايهام ان البركة خرجت عن القدر فان المجيب قد صرح بان تعلق القدر مانع فحيث لا مانع لا قدر وهذا ردى جدا وثانيهما (٢) انه يقل الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فاننا اذا قلنا زيدان وصلت رحلك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجرد من الوقوع لذلك ما لا يجده من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا بل يبارك لك في عمرك فقط فيختل المعنى الذى قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال **المسألة الثامنة** في بيان الواجب من صلة الرحم الى آخر المسألة * قلت ما قاله في ذلك كله من الاجوبة وغيرها صحيح غير قوله وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطاع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة فان هذا اللفظ مستنكر مستقبح يجب تجنب مثله ويمتنع اطلاقه في جانب النبي صلى الله عليه وسلم وفي جانب سائر الرسل والانبياء على الله عليه وعليهم أجمعين

(٢) الوجه ثانيهما بالناء

المالكي في حاشيته على شرح ابن تركى على العشارية والتدب المعنى الاعم الشامل للسنة والمستحب هو حكم البسمة الاصلى لانها ذكر وأقل مراتبه عند عدم منافي التعظيم التدب فتسن عينا كما في الاكل والشرب كما اعتمده الشيخ على العدوى في حاشية الخرشى وارتضاه شيخنا الشيخ محمد عبادة وقيل تسن كفاية في الاكل وتستحب في الوضوء والغسل والتيمم ونحو ذلك فيطلب الاينان بها في غالب الامور ذوات البال ولو شعرا اذا كان محتويا على علم أو وعظ لان كان شعرا احراما فانها تحرم فيه كما فاده الخطاب وغيره وقد يعرض لها الوجوب بالندرك اذا قلت نذر على ان أسمل في هذا الكتاب مثلا فلا يتعلق بها الوجوب اصلا أبدا الاعلى مذهب الامام الشافعى رضى الله تعالى

عنه القائل بأنها جزء من الفاتحة أو على قول ابن نافع من أتمتها بوجوبها في الصلاة والواجب في الذبح بقيد الذكرو والقدرة مطلق ذكر
 لا خصوص البسمة كما في شرح المختصر وكلامنا فيما يتعلق بها بخصوصها والمعتمد أنه يقتصر في الذبح على بسم الله فقط ولا يزاد الرحمن
 الرحيم بخلاف الوضوء والاكل لأنه تعذيب للحيون وكون الأكل فيه تعذيب للقمة بالمضغ في غاية البعد والافيزم عليه ان شرب الماء
 أو استعماله بالوضوء فيه حتمه ولا وجه له ونذرهما في صلاة من الصلوات الخمس لانص في المذهب على لزومه كما قالوا به فيمن نذر صوم رابع
 التجرع مع انه مكر وه أو عدم (١٤٨) لزومه لكرهتها فيها والنذر انما يلزم به ما ندب نعم استظهر شيخنا الاميرنا

تأزم لانها عهد لها طلب في
 الجملة فيما اذا قصد الخروج
 من الخلاف وتعلق بها
 الكراهة في الامور
 المكروهة كمن شرب
 الدخان لانه مكر وه على
 الاظهر وكالاتيان بهافي
 الوطء المسكروه كأن يطأ
 الجنب نانيا قبل غسل فرجه
 كما في الخرشبي ويكره
 الاتيان بها أيضا في الاذان
 والدكر وصلاة الفرض
 وان كان فيها شرف عظيم
 شرعا وعرفا لانها مشتملة
 على الذكروهي نفسها
 ذكر فلا يحتاج لذكروا
 فتأمل ولم أر نصافي المذهب
 على حكم الاتيان بهافي أول
 براءة وفي أثنائها الان
 المعتمد عند الشافعية كما
 أخبرني به جماعة من الثقات
 من أشيخنا من الشافعية
 وهو ما صرح به العلامة
 الرملي من الشافعية من
 كراهتها في أول براءة
 واستحبابها في أثنائها
 خلافا لقول ابن حجر

من المبالغة في الحث على صلاة الرحم والترغيب فيها بل الحق ان الله تعالى قدر له ستين سنة مرتبة على
 الاسباب العادية من الغذاء والنفس في الهواء ورتب له عشرين سنة أخرى مرتبة على هذه الاسباب
 وصلة الرحم واذا جعلها الله تعالى سببا يمكن ان يقال انها تزد في العمر حقيقة كما تقول الايمان يدخل
 الجنة والكفر يدخل النار بالوضع الشرعي لا بالافتضاء العقلي ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب
 صلة الرحم سبباز يادة النساء في العمر باذرا الى ذلك كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء والايمان
 رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران وبقى الحديث على ظاهره من غير تأويل يخل
 بالحديث على ما تقدم وكذلك القول في الرزق حرفا بحرف وكذلك نقول الدعاء يز يد في العمر
 والرزق ويدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء
 من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الاعلى سبب عادي ولو شاء لمار بطه به * ومن هذا الباب
 الجواب عن سؤال صعب ورد في قوله تعالى ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء
 فقال بعض الفقهاء هنا سؤال وهو انه عليه السلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له
 من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبق على ما
 هو فيه من الخير والجواب عنه ان الله تعالى قدر الخير والشرف في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا
 يترتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بها من العلوم والجهالات
 فالجهل سبب عظيم في العالم لمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح
 ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة فالملك الذي دفع له السم فاكله مات منه كيدا من اعدائه انما قدر الله
 تعالى انه يموت بالسم مع جهله بتناوله اما لو علمه لم يتناوله وكذلك ان الله تعالى اذا كان قد قدر نجاته منه
 قدر اطلاقه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فالقدر على تقدير الجهل نحن نمنع انه مقدر
 على تقديره العلم بل المقدر على تقدير العلم ضده فالرزق الحقيق انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير
 جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك من أسباب الرزق اما مع العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة
 في مجرى العادة سعة الرزق فلانسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير كما تقول ما قدر الله
 من دخول المؤمنين الجنة الاعلى تقدير الايمان اما مع عدمه فلانسلم ان الله تعالى قدر لهم الجنة وما قدر
 للكفار النار الاعلى تقدير جهلهم بالله تعالى اما على تقدير علمهم به تعالى فلانسلم انه قدر لهم النار وعلى
 هذه الطريقة يتضح لك ان رسول الله ﷺ لو اطلع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة كثر عنده
 من الخير ما يمكن عنده الآن وما مسه السوء ولقد تجزم ان المحنة في احد وقتل حزة وغيره انما قدرها الله تعالى

تحرّم في أولها وتكره في أثنائها فانه ضعيف وتعرض لها الحرمة في تلاوتها للجنب على انها التي
 في سورة النمل لاعلى انها ذكر بقصد التحصن وفي ابتداء الحرمات كان نأوشرب الخمر على الاظهر ولا تتعلق بها الاباحة على الظاهر
 لأنها ذكر وأقل مراتب الندب نعم قال الخادمي انها مباحة في أول القعود والقيام لانها انما تطلب في ذى البال دون هذا انتهى لكنه مردود
 بأنه ان أتى بها في غير ذى البال ان كان قصده للتبرك أو التحصن فيرجع للذكر وان كان قصده التهاون فهو كقوله تطلب
 في ذى البال أي تتأ كدفيه وأما الطلب الكلي الذي أتى لهما من حيث الذكرو فلا بد منه أي في غير ذى البال عند عدم منافاة للتعظيم كما هنا

بسبب

وطلبها للكينيف مع انه ليس بذى بال ومناف للتعظيم امالانه من حيث انه محل لقضاء الحاجة يكون ذابال كاللشيخ محمد عبادة وامالان
 القصد منها حينئذ التحصن من الجن ومن هذا يعلم انه ينبغي لمن يأتي بها عند كذب الماء والتفلة ونحوهما من المحقرات ان يقصد بذلك
 التحصن والتبرك لنفسه لا لكذب الماء ولا للتفلة صوتا لاقتران اسمه تعالى بالمحقرات كماللخادمي والمراد بالجواز في قول المختصر وجازت
 كتموه بذنب فلعدم تأكد الطلب ونفي الكراهة فلا ينافي ندها وكون الايمان بذكر الله ولا ثواب له بعد كما قاله شيخنا الامير اه بتلخيص
 وتوضيح ما وحذف وظاهره كراهتها في المكروه مطلقا وحرمتها في المحرم مطلقا (١٤٩) وبالجملة فالبسمة شرعت في

غالب ذوات الببال اصالة أو
 لعارض قصد التحصن
 والتبرك لنفسه وهو ما عدا
 نحو الصلوات مما جعل
 الشارع مبدءا بغيرها وما
 عدا ذلك المحض وغير
 ذوات الببال من المحرم
 والمكروه مطلقا أي ولو
 كانا لعارض ونحو القيام
 والقعود والامور الخسيسة
 ولم تشرع في ستة أمور
 الاول نحو الصلوات مما جعل
 الشارع مبدءا بغيرها والثاني
 المذكور المحض والثالث
 والرابع المحرم والمكروه
 ولو كانا لعارض والخامس
 الامور الخسيسة باعتبار
 ذاتها وعدم قصد التحصن
 والتبرك لنفسه والاربع
 بذلك لذوات الببال والسادس
 نحو القيام والقعود مما يبيح
 ولم يكن من المحقرات ولا
 من ذوات الببال وحكمها
 فيما شرعت فيه من ذوات
 الببال تأكد التندب بالمعنى
 الاعم الشامل للسننة
 والمستحب على ما ومنه (١)

بسبب عدم العلم بامور وعواقبها في ذلك اليوم ولو قدر حصول العلم بعواقب ذلك اليوم لكان الامر على
 خلاف ذلك وبالجملة فقد كثرت لك النظائر لتستيقظ هذه القاعدة وسر القضاء والقدر فيندفع السؤال
 وهو موضع حسن (فائدة) اطلق جماعة من العلماء القول بأن اللام ثلث البرلقول النبي عليه السلام
 لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال امك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال
 أمك قال ثم من قال أبوك وروى ذلك مرتين وروى ثلاثا فعلى رواية مرتين قالوا يكون لها ثلث البر
 وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أر باع البر لان الاب جاء في المرة الرابعة وهذا يعتقد انه سهل وليس
 بالسهل وذلك ان قول السائل أي الناس أحق انما سأل عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرفها الرتبة
 العالية فاخذ يسأل عن الرتبة التي تليها بصيغة ثم التي للتراخي الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق
 الاول في البر فقال له صاحب الشرع امك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه الرتبة الثانية
 أخفض رتبة من الاولى وكذلك الاجوبة التي بعدها تلك الرتب المجاب بها وكما يجب نقصان الرتبة الثانية
 عن الاولى وجب أيضا نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية عملا بتم الدالة على التراخي والنقصان ثم رتبة الاب
 تكون أخفض الرتب وأقلها وعلى هذا التقدير لا تكون رتبة الاب مشتملة على ثلث البر اذا لو اشتملت
 لكانت الرتب مستوية وقد تقرر انها مختلفة وان الاخيرة أقل مما هو أقل وانه يجب نقصان كل رتبة
 فضلا عما قبلها فيتعين نقصان الرتبة الاخيرة بمقادير عديدة عن الرتبة الاولى بعد تعدد الاسئلة والاجوبة
 فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدار ين على احدى الروايتين وثلاث مقادير على راية الثلاث
 فيكون نصيب الاب أقل من الثلث وأقل من الربع قطعاً فيبطل القول بأنه ثلث البر على احدى الروايتين
 وثلاثة أر باع البر على الرواية الاخرى بل أقل بكثير وكما يجب نقصان الاب عن الربع أو الثلث وجب أيضا
 أن لا يقال للام ثلث البر أو ثلاثة أر باع لان الانصاء المضمومة اليها مختلفة المقادير كما تقدم وما يلزم ما قالوا
 أن لو كانت المقادير مستوية * فان قلت فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور * قلت
 ذلك عسير على وانما الذي يتيسر ايراد السؤال اما تحريم المقدار فلا أعلم الا ان ثم اقتضت أصل النقصان
 مع زيادة في النقصان يحصل بها التراخي ثم اماما مقدار ذلك الذي به حصل فلا يتعين لي بل جزم
 بالتفاوت فقط فان تيسر الضبط في ذلك فاضبطه فان قلت ثم حرف عطف تقتضي معطوفا ومعطوفا
 عليه وليس معنا قبلها أو بعدها الا كلام فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الاولى والثانية
 والقاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه * قلت أيضا هذا سؤال مشكل يحتاج الى نظر وتحرير
 على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم ان السائل انما سأل عن غير الام والتراخي عنها في الرتبة
 فكيف اجيب بالام وكيف يقال ان التراخي عن الام في البر هو للام حتى يحصل الجواب به وهذا أيضا

عند الشافعية المحرم والمكروه لعارض لما علمت وفي نحو الصلوات المفروضة والمذكور المحض الكراهة وفي المحرم مطلقا عندنا اولدانه
 فقط عند الشافعي ولو أباحت الضرورة التحريم على الاظهر وفي المكروه مطلقا عندنا اولدانه فقط عند الشافعي ولو أباحت الضرورة
 الكراهة نعم الحرمة عندنا في المحرم لعارض والكراهة في المكروه لعارض أخف منهما في المحرم لذاته والمكروه لذاته فافهم وفي
 الامور الخسيسة باعتبار ذاتها خلاف الاولى صوتا لاقتران اسمه تعالى بالمحقرات ومع قصد التحصن والتبرك لنفسه التندب لرجوعها
 لذوات الببال بذلك فن باب اولى نحو القيام والقعود وان لم تشرع فيه لان أقل مراتب التندب وان لم يتأكد الا في ذوات الببال فافهم

﴿ وصل ﴾ في زيادة نحر ير هذا الفرق بين المحرم والمكروه لذاته و بين المحرم والمكروه لعارض قال العلامة الانباني في تقريره على باجوري السنوسية يظهر ان المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته ما لم يكن تحريمه وكرهه لعلة يدور معها وجودا وعملا والمكروه لعارض والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكرهه لعلة يدور معها وجودا وعملا فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لان تحريم الزنا لا يدور مع علته التي هي اختلاط الانساب وجودا وعملا وقد تنفتى العلة و يوجد التحريم كما اذا وطئ رجل صغيرة وكذلك تحريم شرب الخمر لا يدور مع علته التي هي الاسكار اذ قد ينفتى الاسكار و يوجد التحريم كما اذا اعتاد الشخص

(١٥٠)

شرب الخمر بحيث لا يؤثر في عقله شيئا أو شرب قهرا لايسكر والوضوء بماء مغسوب من المحرم لعارض لان تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعملا والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لان كراهته لا تدور مع علته التي هي خوف الطمس مع عدم الحاجة اذ قد تنفتى العلة وتوجد الكراهة كما اذا أخبره معصوم بانه لا يحصل له طمس اذا نظر لفرج حليلته والوضوء بالماء المشمس من المكروه لعارض لان كراهته تدور مع علته التي هي خوف البرص وجودا وعملا فاذا امتنعت العلة بأن لم يكن تشمسه في نحاس أو كان فيه ولم يكن القطر حارا اتفت الكراهة وبهذا اندفع ما يقال لا يعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاته وبين المحرم

اشكال آخر * والجواب أن نقول هذا عطف وكلام محمول على المعنى كان السائل لما قيل له أحق الناس وأولاهم أمك قال فلن أتوجه بالبر بعد ذلك واشتغل به قيل له أيضا توجه لامك فقو بل ما فهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالملازمة اظهار التأكيد حقها فقال اذا توجهت أيضا اليها وفرغت فلن أتوجه بعد ذلك أيضا فقيل له امك فقو بل أيضا ما فهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالبر والملازمة اظهارا لنا كيد حقها فصارت الام معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين الى ربتين متباينتين فهي بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والثني الواحد اذا أخذ مع وصفين مختلفين صار شيئين مختلفين كما تقول زيد ابن وأخ وقيقه وناجر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير انهما أخذ مع المختلفات صار مختلفا فهذا السر هو المحسن للعطف واعادة الام في الرتب وهذا الحديث كما ترى فيه ما فيه من القلق والاشكال مع انه في بادىء الرأى في غاية الظهور وكمن شئ يكون ظاهره في بادىء الرأى فاذا اختبر حرج منه غرائب

﴿ فصل ﴾ اذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للاجانب والواجب للوالدين فان كل ما يجب للاجانب يجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب هو اجتناب مطلق الاذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن ووجوب طاعتهما في ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وماعدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وان ندب الى طاعتهم وبرهم مطلقا وكذلك الاجانب يندب برهم مطلقا غير ان الندب في الابوين أقوى في غير القرب والنوافل ولا ندب في طاعة الاجانب في ترك النوافل بل الكراهة ممن غير تحريم وأما ما يجب لنوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت تلك المسائل في الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذي قدرت عليه في هذا الفرق وقد رأيت جمعا عظيما على طول الايام يعسر عليهم نحر بذلك

﴿ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق

وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات ﴾

وردت الاحاديث الصحيحة في نهيه عليه السلام عن بيع القرر وعن بيع الجهول واختلف العلماء بعد ذلك فمنهم من عممه في التصرفات وهو الشافعي فذع من الجهالة في الهبة والمصدق والابراء والخلع

قال (الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

والصلح

والمكروه لعارض لانه اذا نظر للشرب من حيث هو جائز وان نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام

كما انه ان نظر للوضوء في ذاته فهو جائز وان نظر لكونه بماء مغسوب فهو حرام وكذا يقال في المكروه فان كان المراد بالمحرم والمكروه لذاته ما كان تحريمه وكرهه لعلة ولعارض ما كان ما ذكره طاورد عليه ان لكل عدلا ولا فرق اه بتوضيح وتغيير ما وتشبیهه للمكروه لذاته بالنظر لفرج الحليلة مبنى على مذهبه واما على مذهبنا فباح في مجموع الامر مع شرحه وحواشيه وحل بالمقد أى بشرط الاشهاد غير الايلاج بدبر من نظر فرج وغيره خلافا لمن قال نظر الفرع يورث العمى نعم الاكل خلافه كما في حديث عائشة رضى

الله تعالى عنها والله ما رأى منى ولا رأيت منه اه فالاولى التمثيل لذلك بأكل من لم يقصد دخول المسجد نحو البصل النبي عوليس عنده مايزيل به رائحته لان كراهته على القول بها لا تدور مع علته التي هي تأذي غيره ولومها كوجودها وعدمها لتحقق الكراهة ولولم يجتمع مع أحد أو اجتمع عن ضعف حاسة شمه قال العلامة الصفي ما حصله ان أكل الثوم والبصل والفجل ونحو ذلك ان كان في المسجد فغرام ولولم يكن به أحد ولو كان عنده مايزيل به رائحته وان كان خارج المسجد بخلاف الاول ان كان عنده مايزيل به رائحته فان لم يكن عنده مايزيل به رائحته فان قصد دخول المسجد فغرام والاقيل بالكرهه (١٥١) وقيل بالجواز وقيل بالحرمة وهو

الظاهر أفاده الشيخ في حاشية الخرشى والله أعلم
 الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
 من حيث ان صاحب الشرع خصص الصوم باضافته الى نفسه الموجبة لتشريفه على غيره كما في الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وأنا أجرى به مع ان الصلاة أفضل منه كما عليه الفتاوى وحديث أفضل أعمالكم الصلاة والأثر المشهور عن عمر رضى الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندي للصلاة فاحتجج الى بيان الفارق الذى أوجب هذه الاضافة والتخصيص واضطرب الناس فيه فمن قائل ان الصوم لما كان أمراً خفياً لا يمكن ان يطلع عليه حقيقة الا الله تعالى نبه على شرفه

والصالح وغير ذلك ومنهم من فصل وهو مالك بين قاعدة ما يجنب فيه الغرر والجهالة وهو باب المكسات والتصرفات الموجبة لتنمية الاموال وما يقصد به تحصيلها وقاعدة ما لا يجنب فيه الغرر والجهالة وهو ما لا يقصد لذلك وانقسمت التصرفات عنده ثلاثة اقسام طرفان وواسطة فالطرفان أحدهما معاوضة صرفة فيجتنب فيها ذلك الامادعت الضرورة اليه عادة كما تقدم ان الجهالات ثلاثة اقسام فكذلك الغرر المشقة * وثانيهما ما هو احسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فان هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال بل ان فانت على من أحسن اليه بالاضرر عليه فانه لم يبدل شيئاً بخلاف القسم الاول اذا فات بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه اما الاحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحنه على الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعاً وفي المنع من ذلك وسيلة الى تقليبه فاذا ذهب له عبده الآبق جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به ولا ضرر عليه ان لم يجده لانه لم يبدل شيئاً وهذا فقه جميل ثم ان الاحاديث لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم منه مخالفة نصوص صاحب الشرع بل انما وردت في البيع ونحوه وأما الواسطة بين الطرفين فهو النكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصوداً وانما مقصده المودة والالفة والسكون يقتضى أن يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقاً ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط فيه المال بقوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فالوجود الشبهين توسط مالك يجوز فيه الغرر القليل دون الكثير نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت ولا يجوز على العبد الآبق والبعير الشارد لان الأول يرجع فيه الى الوسط المتعارف والثانى ليس له ضابط فامتنع والحق الخلع بأحد الطرفين الاولين الذى يجوز فيه الغرر مطلقاً لان العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد للمعاوضة بل شأن الطلاق أن يكون بغير شيء فهو كالهبة فهذا هو الفرق بين القاعدتين والضابط للباين والفقهاء مع مالك رحمه الله فيه

الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك وبين قاعدة النهى عن المشترك

هذا الفرق جليل عظيم دقيق النظر خطير النفع لا يحققه الاخول العلماء والفقهاء فاستقبله بعقل سليم وفكر مستقيم وذلك ان الامر المشترك هو الحقيقة الكلية الموجودة فى أفراد عديدة كالرقبة بالنسبة قال (الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك وبين قاعدة النهى عن المشترك

بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما قال ابن الشاط ما توضيحه وهذا أحسن ما قيل فى ذلك عندي والمراد بقوله فى الحديث كل عمل ابن آدم له الخ الاعمال الظاهرة فقط لا يشمل الباطنة من الايمان وسائر أعمال القلوب الحسنة حتى يقال انها كالصوم فى الخفاء ولا تعارض بين تخصيص الصوم بهذه المزية دون الاعمال الظاهرة مع كون الصلاة أفضل منه اذ قد يتحقق فى المفضول من المزايما لا يتحقق فى الفاضل كما سيأتى تقريره بعد هذا اه ومن قائل ان جوف الانسان فى الصوم يبقى خالياً فيحصل له به شبه وصف الر بوية فان الصمد هو الذى لا جوف له على أحد الاقوال فيه وفيه ان عموم الحديث المتقدم يقتضى تفضيله حتى على الاشتغال بالعلوم والانتقام من الجرمين

والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه كالصوم التخلق بأخلاق الرب ومن قائل ان الصوم اختص بأمر عظيم بوجوب تشريفه بالاضافة المذكورة وهو ترك الانسان لشهوته وملاذبه في فرجه وفيه ان عموم الحديث يقتضى تفضيله حتى على الجهاد والحج مع انهما أعظم في ذلك منه فان الانسان في الجهاد مؤثر مهجته وجسده وحياته فتذهب جميع الشهوات تبعاً لذهاب الحياة وفي الحج يترك الخيط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق الاوطان والاولاد والاهل والاولاد والاخوان ويركب الاخطار في الاسفار ومن قائل (١٥٢) ان تخصيصه بالاضافة لانه لم يتقرب به غير الله تعالى بخلاف غيره من العبادات

وفيه ان الصوم أيضا وقع التقرب به الى الكواكب فيما يتعاطاه أرباب الاستخدامات للكواكب ومن قائل ان الصوم بوجوب تصفية الفكر وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء وكل ما يوجب ذلك بوجوب حصول المعارف الربانية والاحوال السنية كما يشهد لذلك حديث لا تدخل الحكمة جوفاً على طعاما وحديث البطنة تذهب بالفطنة وهذه مزية عظيمة توجب التشريف بالاضافة المخصوصة وفيه ان الصوم لا يختص بذلك بل الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له في ذلك والتزام الادب معه والتخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الربانية لقوله تعالى والتين جاهداً فينا نهدينهم سبلنا وان الله لمع الحسنيين وقوله

الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة وضابطه عند أرباب المعقول ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ومرادهم بذلك ما ذكرته واذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفرادها فانه اذا اتفق مطلق الحيوان من الدار فقد اتفق جميع أفرادها من الدار واذا اتفق مطلق الانسان من الدار استحال أن يكون فيها زيدا ولا عمرو ولا فرد من الانسان وهو معنى قول أرباب المعقول يلزم من نفي الاصح نفي الاخص واذا تصورت ذلك في النفي فتصوره في النهى فان معنى النهى الامر باعدام هذه الحقيقة وأن لا تدخل في الوجود البتة ومقتضى ذلك أن لا يدخل فرد من أفرادها الوجود البتة لانه لو دخل فرد لدخلت هي في ضمنه فصار النهى والنفي من باب واحد فيكون الامر والثبوت من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفي فيه فرد واحد فتى كان زيد في الدار كان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقاً فيه

الى قوله والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل) * قلت ان أراد بمطلق الانسان الحقيقة من حيث هي فقوله صحيح والافلا قال (ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة) * قلت هذا الاطلاق ليس بصحيح بل الصحيح التفصيل فان النكرة في اللسان العربي على ضربين الاول نكرة يراد بها الحقيقة المشتركة بين الاشخاص كما في قولهم تمر خير من جرادة وهذا الاضرب قليل في الاستعمال الثاني نكرة يراد بها فرد مهم من الاشخاص التي فيها الحقيقة كما في قول القائل اشترتوا وهذا الضرب يكثر في الاستعمال فان أراد الاول فراده صحيح والا فلا قال (وضابطه عند أرباب المعقول ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه) * قلت ذلك صحيح في تحريم الحقيقة المشتركة قال (ومرادهم بذلك ما ذكرته) * قلت ذلك صحيح على تقدير أن يكون مراده بالنكرة الضرب الاول لاعلى تقدير أن يكون مراده للضرب الثاني قال (واذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفرادها الى قوله فصار النهى والنفي من باب واحد) * قلت بل يراد بمطلق الحيوان حقيقة الحيوان وهو الذي يعبر عنه بالمشترك بين الافراد وهذا خلاف مراده بمطلق البيع قبل هذا فانه قال انه يصح قولنا مطلق البيع حلال اجاعاً ولو كان المراد بمطلق البيع مأراً يد بمطلق الحيوان أى حقيقته للزم أن يكون كل بيع حلالاً قال (فيكون الثبوت والامر من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفي فيه فرد واحد فتى كان زيد في الدار كان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقاً فيه) * قلت قد عاهدنا الى استعمال مطلق الحيوان بغير المعنى الذي استعمله قبل حيث تكلم على

وكذلك

تعالى ويجعل لكم نوراً تمسونه به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة

دالة على سبب المواهب والنور والهداية تجوز بل الفضائل بل ينبغي ان يكون المترتب من ذلك على الصلاة اذا وقعت من المكاف على وجهها أكثر من المترتب من ذلك على الصوم لقوله تعالى فيما حكاها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عنه من تقرب الى شرباً تقربت اليه ذراعاً ومن تقرب الى ذراعاً تقربت اليه باعاً ومن أتاني مشياً أتته هرقة والمصلى يتقرباً أكثر فيكون فضل الله عليه أعظم ومن قائل كذا ومن قائل كذا وكلها ضعيفة غير رسالة من النقص وأحسنها الاول وتفضله مدفوع كما علمت والله أعلم

الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول جزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص **✽** الصحيح أنه لا فرق بين هذه الثلاثة التواء عدل كالأجمل اللفظ الدال على الكل على جزئه الذى قاعدته أنه لا يعقل إلا بالقياس إلى كل فالنصاب في نحو قولنا عندئذ يدنصاب لا يحمل على من عنده عشرة دنانير منفردة كذلك لا يحمل اللفظ الدال على الكلية على جزئيه الذى قاعدته أنه اما حقيقى وهو كل شخص من نوع كز يدوعمر و غيرههما من أفراد الانسان وكالفرس المعين من نوع للفرس وكالحجر المعين من نوع الحجر واما (١٥٣) اضافى وهو ما ندرج مع غيره تحت

كلى وهذا أعم من الاول لانه يصدق على نحو ز يدوعمر و لاندراجهما تحت مفهوم الانسان والحيوان وغيرهما كما يصدق على نحو الانسان والحيوان والناسمى لاندراج الاول مع الفرس تحت الحيوان والثانى مع الثبات تحت النامى والثالث مع الجادات تحت الجسم فالكلية

وكذلك اذا أمر أمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعق رقبة أو اخرج شاة من أر بعين تحقق ذلك باعتاق عدم معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية فى ضمنه واذا تقرر ان النهى والنفى من باب واحد والامر والنبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل فى جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل تقول ز يدحاصل فى جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها ولذلك تقول الاحكام الشرعية واقعة فى الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لانعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل تقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فاعلمنا ان ثبوت الحكم فى المشترك لا يقتضى تعميم صورته بل يكفى فى ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم فى ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم فى المشترك وبين النهى عن المشترك ومنه نبي المشترك

النفى والنهى والذى جله على هذا الاضطراب غفلته عن معنى المطلق وانه فى اصطلاح الاصوليين الواحد المبهم ولو تفتن له لم يضرب قوله قال (وكذلك اذا أمر أمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعق رقبة أو اخرج شاة من أر بعين تحقق ذلك باعتبار عدم معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية فى ضمنه) قلت الامر بعق رقبة نامر فيها قط بالحقيقة الكلية ولا يمكن الامر بها الا على سبيل تكليف مالا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة الكلية أن لا وجود لها فى غير الازهان عند محققى المثبتين لها بل أمر الأمر بعق رقبة لشخص مبهم لامين ضرورة فعل المكلف لما أمر به تعينه قال (واذا تقرر أن النهى والنفى من باب واحد والامر والنبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل فى جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل تقول ز يدحاصل فى جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها وكذلك تقول الاحكام الشرعية واقعة فى الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لانعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل تقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فاعلمنا ان ثبوت الحكم فى المشترك لا يقتضى تعميم صورته بل يكفى فى ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم فى ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم فى المشترك وبين النهى عن المشترك) قلت لو ثبت الحكم فى المشترك من حيث حقيقته لما خلا عنه فرد من افراده كالحيوان المحكوم له او عليه من حيث هو حقيقته انه جسم فلا بد ان يكون كل نوع من أنواعه وكل شخص من أشخاصه جسما ولكن ثبت الحكم الذى مثل به فى المشترك لامن حيث حقيقته بل من حيث هو أخص من حقيقته فان الاحكام الشرعية لم تثبت للافعال المكتسبة من حيث هى أفعال

مقابل للجزئى والكل مقابل للجزء فالانسان والحيوان فى نحو قولنا فى الدار انسان أو حيوان لا يحمل على ان فيها خصوص زيد على الاول ولا خصوص حقيقة الانسان على الثانى فاذا قال القائل الرجل خير من المرأة أراد ان هذا الجنس على الجلة خير من هذا الجنس على الجلة لأن كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس وكذلك لا تحمل الكلية أى اللفظ العام على بعض جزئياتها

(٢٥ - الفروق - ل)

أى بعض الافراد اذ لم يكن ذلك البعض محصا وذلك لان القاعدة ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه بقيدضمه مع باقى الاجزاء لامنفرداعنهما مطلقا ولو كان فى النهى وخبر النفي فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة منضمة لاخرى لاستقلته واذا قلنا عندئذ يدنصاب فعنده عشرة دنانير منضمة لثلاثا لامنفردة واذا نهى الله عن ثلاث ركعات فى الصبح لا يلزم منه النهى عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة واما يلزم النهى عنهما امتثلتين بثالثة واذ قلنا ليس عندئذ يدنصاب لا يلزم ان لا يكون عنده عشرة دنانير منفردة واما يلزم (١) ان عنده عشرة منضمة لعشرة أخرى وان اللفظ الدال على الكلية

(١) قوله واما يلزم ان عنده الخ لعلها ان ليس عنده ليستقيم المعنى

لا يدل على جزئي من جزئياته مطبقاً من غير تفصيل بل إنما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك على أنه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على أنه إنسان واذا قلنا فيها إنسان لا يدل ذلك على أنه مؤمن أو كافر واذا قلنا فيها مؤمن لا يدل ذلك على أنه زيد ولا نحل اللفظ العام على بعض الافراد ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل اجماعاً وانما الفرق بين هذه الثلاثة أي الكل والاكلي والكلية لا تحمل على ما ذكره بين قاعدة المطلق وهو جزئي مبهم كالسكرة في الاثبات يجوز فيه الحمل على أي جزئي كان غير أنه ينقسم الى ثلاثة (١٥٤) أقسام **القسم الاول** ما أجمع الناس فيه على الحمل على أعلى الرتب وهو

ما ورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقائص وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا اذ ليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى فقد قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومع ذلك قال في الآية الاخري وما قدروا الله حق قدره وذلك يقتضي ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فلذلك كان الامر في هذا القسم متعلقاً بأقصى غاية الممكنة للعباد ومع ذلك قال عليه الصلاة والسلام لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك * **والقسم الثاني** ما أجمع الناس فيه على الحمل على أدنى الرتب وهو الاقارير فاذا قاله عندى دنائير حل على أقل الجمع وهو

(تنبيه جليل) اعلم ان نفي المشترك والنهي عنه انما يعبر كما تقدم اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النفي عنها فاذا قل القائل لغلامه أزمك النهي أو النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهي حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار مني غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النهي أو النفي كان ذلك منه تفسيراً مجرى مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصاً للعموم ولا معارضاً لما تقدم من ظاهر لفظه بخلاف المدلول مطابقة ولو قال نهيتك عن مطلق الحجر ونهيت مطلق الحجر من الدار ثم بينه بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا يكون مخصصاً لما تقدم منه من العموم في لفظ الحجر المعروف باللام فظهر بذلك حينئذ الفرق بين المشترك والمدلول عليه مطابقة وبين المدلول التزاماً وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدة تين فقهيتين * احدهما انه اذا حلف

مكتسبة فقط بل من حيث هي أفعال مكتسبة لمن يتصف بالعقل فعلى ذلك لا يصح الفرق ومتى ثبت الحكم للمشارك من حيث حقيقته عم أنواعه وأشخاصه ومتى اتفق الحكم عن المشترك من حيث حقيقته عم أيضاً أنواعه وأشخاصه والله أعلم قال (تنبيه جليل اعلم أن نفي المشترك والنهي عن المشترك انما يعبر كما تقدم اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النفي عنها فاذا قل القائل لغلامه أزمك النهي أو النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهي حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار مني غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النهي أو النفي كان ذلك منه تفسيراً مجرى مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصاً للعموم ولا معارضاً لما تقدم من ظاهر لفظه بخلاف المدلول مطابقة ولو قال نهيتك عن مطلق الحجر ونهيت مطلق الحجر من الدار ثم بينه بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا يكون مخصصاً لما تقدم منه من العموم في لفظ الحجر المعروف باللام فظهر الفرق) * قلت ما قاله ليس بواضح فان القائل اذا قال أزمك النهي أو النفي واقع في الدار لا يخاون يريد بالالف واللام في النهي والنفي العهد في الشخص او العهد في الجنس أو العموم على قول من أثبت ذلك فيهما فان أراد العهد في نهي معين ونفي معين لزم أن يكون المنهي عنه أو المنفي وهو المدلول التزاماً معيناً وان أراد بهما العهد في الجنس فلا بد أن يكون المدلول الالتزامي كذلك أيضاً لانه ان لم يكن كذلك كان معيناً واذا كان معيناً لزم مثل ذلك في المتعلق به وهو النهي أو النفي وقد فرض غير معين وان أراد بالالف واللام العموم فلا بد من العموم في المتعلق فعلى هذا لم يظهر الفرق بين المدلول مطابقة والمدلول التزاماً * قال (وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدة تين فقهيتين * احدهما انه اذا حلف

بالبلاق

ثلاثة وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف اذا الاصل براءة الذمة فلذا قبل في هذا القسم التفسير

بأقل الرتب * **والقسم الثالث** ما اختلف في حله على أعلى الرتب أو على أدناها وله فروع منها فرغ الحضنة هل تستحق الام الى الانعار أو الى البلوغ قولان المشهور الثاني في المجموع مع شرحه وحاشيته حضنة الذكر بمجرد البلوغ فلا يشترط عقل ولا قدرة على الكسب على المشهور بخلاف ابن شعبان وابن الحاجب والاشي لنفس الدخول للدعاء له فليست كالنفقة خلافاً لما في الاصل فالمشكل مادام مشكلاً لا يخرج عن الحضنة كما لعقب وذلك لاحتمال أنوته ولا يمكن الدخول اه وذلك الخلاف لان قوله عليه الصلاة

والسلام أنت أحق به مالم تنكحى كما جاء في الحديث المشهور يقتضى ثبوت الاحقية لها فقط مالم تزوج وهي تصدق بطرفين بالنسبة
لخاله هو أدها الانغار وأعلامها البلوغ فإذا جلنا الحصانة على الانغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية لان هذا التخريج إنما
وقع فيما اقتضاه اللفظ في موجب الحكم وسببه وما يترتب عليه الثبوت وأما الغاية المقولة في الحديث بالنسبة الى حالها هي فهي اشارة
الى المانع وانزواجا مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها لان المؤثر في المانع
انما هو وجوده في العدم لا عدمه في الوجود كما تقدم ومنها فرع التفرقة (١٥٥) بين الامة ولدها هل يمنع ذلك الى

البلوغ أو الى الانغار وهو
المشهور وهناقولان وذلك
لان قوله عليه الصلاة
والسلام لا توله والدة على
ولدها وان كان عامافي
الوالدات والمولودين من
جهة ان والدة نكرة في
سياق النبي فتمم ولدها
اسم جنس أضيف فيعم
وعاما في الزمان أيضا من
جهة ان لانني الاستقبال
على جهة العموم كما في قوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى
غيرانه مطلق في أحوال
الولد لان القاعدة ان العام
في الاشخاص مطلق في
الاحوال واذا كان مطلقا
في الاحوال فهو يصدق في
رتبة دنيا وهي الانغار
ورتبة عليا وهي البلوغ
فاذا حل لفظ الولد المطلق
على أدنى مراتب جزئياته
استقام ولم يعارضه عموم
لانه راجع اليها كأنه
قال حرم الله تعالى عليكم
ذلك في جميع الازمنة
المستقبلة من زمن هذا

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذ لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض والا
يلزم الترجيح من غير مرجح قاله الكشاف والشافعي وجماعة من العلماء وكذلك اذا قل الطلاق يلزم من حنث
فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق مطلق في الزوجات فلو حنث عمهن الطلاق في فرع حسن فعلى هذا ان
قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده والقاعدة الاخرى اذا
أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف
على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المختصة وهذا عام يحتاج للتخصيص بالمخصص المخرج
المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص وهنالا عموم في المدلول التزاما
بل حصل العموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس فيه
عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العدم بوجود المرجح فلزم من وجود النية في البعض

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذ لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض
والا لزم الترجيح من غير مرجح قاله مالك والشافعي وجماعة من العلماء * قلت كان ينبغي على ما قرره
من أن المدلول عليه التزاما مطلق ان لا يعمهن الطلاق ويخير في التعيين أو يقرع بينهما ولم يقل العلماء
بعموم الطلاق فيهن الاحتياطا للزوج ووصونا لها عن موافقة الزنى فان الطلاق قد ثبت بقوله على
الطلاق أو ما أشبه ذلك ووقع الشك والاحتمال في عمومه لمحال أو خصوصه فحمل على العموم فيها احتياطا
كما في اذ اطلق وشك هل واحدة أو ثلاثا يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في اصل الطلاق فانه لا يلزمه
شيء استصحابا لاصل العصمة * قال (وكذلك اذا قل الطلاق يلزم من حنث فان اللفظ انما هو عام
في افراد الطلاق مطلق في الزوجات) * قلت اذا كان عامافي افراد الطلاق لزم ان يعم في الزوجات وفي
انواع الطلاق لان قوله الطلاق يلزم في معنى كل طلاق أم لك يلزم في كل واحد ما يملكه
وكذلك انواع الطلاق من الثلاث وغيرها فلزم من ذلك ان تلزمه الثلاث في كل واحدة منهم وقوله
هذا ان قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده صحيح كما ذكر
قال (والقاعدة الاخرى اذا أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض
فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المختصة وهذا عام يحتاج الى
التخصيص بالمخصص المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص
وهنالا عموم في المدلول التزاما بل حصل للعموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار
الباقي لوجود المرجح وليس فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العام بوجود
المرجح فلزمه من وجود النية في البعض

الخطاب وليس عمومه بالنسبة الى الامهات والاولاد حتى تكون فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات والاولاد فتأمل ذلك * ومنها
فرع الرشد في قوله تعالى فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم * اختلف العلماء فيه هل يحمله على أدنى مراتب الرشد وهو
الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي لان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدالة
على المعنى المطلق الذي هو المعنى الاخص المبهم غير المعين فاذا حل على أدنى الرتب لم تكن فيه مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتمل فافهم
* ومنها فرع الحرام هل يحمله في قوله أنت على حرام على الثلاث أو الواحدة خلاف ذلك لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم

الدائر بين الرتب المختلفة فامكن حله على أعلاها أو على أدناها ويلحق به في مذهب مالك من الالفاظ نحو البتة والبائن وحملك على غارك هل يحمل على أعلى الرتب وهو الثلاث أم لا كذا قيل وفيه ان ما ذكر ليس هو سبب الخلاف هنا بل سببه هنا أمر آخر وهو العرف في لفظه حرام ومألحق به من الالفاظ هل هو الثلاث أو الواحدة كما تقدم * ومنها فرع التيمم في قوله تعالى فقيموا صعيدا اختلف هل يحمل فيه لفظ صعيدا على مطلق ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى أو على أهلى رتب الصعيد وهو التراب (١٥٦) وهو مذهب الشافعي وليس منها فرع حكاية الاذان في قوله عليه الصلاة والسلام

اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول حتى يقال ان المثل المذكور في الاذان ان حل على أعلى الرتب قال مثل ما يقول الى آخر الاذان أو على أدنى الرتب ففي التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك ضرورة ان المثلية تقتضى في لسان العرب الشمول في جميع الصفات الاما خصه العرف كقولهم زيد مثل الاسد وما أشبهه فلم يفرعه مالك رحمه الله تعالى على قاعدة المطلق المذكورة وانما رأى ان حى على الصلاة حى على الفلاح ليس من الذكر وانما هو تحريض واستدعاء والمعهود في الشرع انما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ وبالجملة فاستعمال الكل في جزئه والكل في جزئيه والعام في بعض الافراد لما كان مجازا لاحقيقة لم يجز الجمل عليه

وعدمها في البعض وحصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت الآية في البعض دون البعض اعلم اللفظ العام في بقية الافراد لانه لم يتعرض لاحواجه فاذا قال في صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا وقولى الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لعموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلاقة اذا لم تكن له نية ويلزم الشافعية ان يخبروه في هذه الصورة الاخيرة كما خبروه في احدا كن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات وأحقق فقه هذا الفرق باربع مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع

وعدمها في البعض حصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية في البعض دون البعض اعلم اللفظ العام في بقية الافراد لانه لم يتعرض لاحواجه فاذا قال في صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا) * قلت قد سبق ان قول القائل الطلاق يلزمني انه ان كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أم لكه يلزمني فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات وفي كل واحدة جميع الطلقات وسيأتي الكلام معه في الفرق الذي احال عليه ان شاء الله تعالى * قال (وقولى الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لعموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلاقة اذا لم تكن له نية) * قلت لقائل ان يقول ليس بعام بحسب اللغة قال (ويلزم الشافعية ان يخبروه في هذه الصورة كما خبروه في احدا كن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات * قلت العكس اصوب وهو ان التخبير في قوله احدا كن طالق بين لتعليقه للطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس بالبين قال (وحقق فقه هذا الفرق باربع مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع) * قلت لم تثبت الوجوب في القدر المشترك بل اثبتت في رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفي صورة واحدة بالنص والاجماع تابع للنص

المسئلة

الا اذا دلت القرينة عليه واستعمال المطلق أى الجزئى المبهم في جزئى معين لما كان حقيقة لا مجازا جاز الجمل عليه بلا توقف على قرينة تدل عليه نعم اذا اعتبر في الجزئى أو الفرد ما هيته السككية لا الشخصية كان استعمال الكل في الاول والعام في الثانى حقيقة على القول الحق ومن هنا يظهر عدم توجه ما أورده القراني في تنقيحه على حصرهم الدلالة اللفظية الوضعية في المطابقة والتضمن والالتزام من أن دلالة العام كيبدي على بعض أفرادها لا يصدق عليها واحدا من هذه الثلاثة فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثاني والعشرين بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق آدميين ﴾ وذلك ان حق الله تعالى هو متعلق بأمره ونهيه الذي هو عين عبادته لانفس أمره ونهيه المتعلق بها لأمرين * الاول قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً * الثاني ان الحق معناه اللازم له على عبادته واللازم على العباد لابدان يكون مكتسباً لهم وكيف يصح ان يتعلق الكسب بأمره ونهيه وهو كلامه وكلامه صفته القديمة وحق العبد ثلاثة أقسام الاول حقه على الله وهو ملازم وعبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه (١٥٧) من النار والثاني حقه في الجملة وهو

الامر الذي يستقيم به في أولاه وأخراه من مصالحه والثالث حقه على غيره من العباد وهو ماله عليهم من الندم والمظالم وتنقسم التكليف باعتبار حق الله والقسمين الآخرين من أقسام حق العبد الى أربعة أقسام * القسم الاول تكليف بحق الله تعالى المحض فلا يتأتى اسقاطه أصلاً كالايمان وترك الكفر * والقسم الثاني تكليف بحق العباد المحض بعضهم على بعض أي أمره تعالى بإيصال ذلك الحق الى مستحقه فالمراد بحق العبد المحض انه لو أسقطه لاسقط كالدون والاثمان والافاضة من حق العبد الا وفيه حق الله تعالى وهو أمره بالايعال المذكور في وجود حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى * والقسم الثالث تكليف بالحقين المذكورين معا في التغليب

﴿ المسألة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قال لسانه احداً كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها صدقه على كل واحد منها والصادق على عدد أو افراد مشترك فيه بين تلك الافراد * القاعدة الثانية ان الطلاق محرم لانها رافع لموجب النكاح والنكاح الاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم في حرم كلهن بالطلاق وهو المطلوب وبهذه القواعد أجبت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيهما لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى أوجب احدي الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما ان يقتضى التعميم أو لا يقتضى فان اقتضى التعميم لغه وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم بغير مقتض فان التقدير ان

قال ﴿ المسألة الثانية لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير ﴾ * قلت ذلك صحيح لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالخاص من غير عكس قال ﴿ المسألة الثالثة اذا قال لسانه احداً كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها صدقه على كل واحد منها والصادق على عدد أو افراد مشترك فيه بين تلك الافراد ﴾ * قلت ليس أحد الامور هو القدر المشترك بل أحد الامور واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها وقوله والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد ان أراد بذلك الحقيقة الكلية فليس أحد الامور هو الحقيقة الكلية وان اراد ان لفظ أحد الامور لا يختص بمعين من تلك الامور فذلك صحيح ولا يحصل ذلك مقصوده قال (القاعدة الثانية ان الطلاق محرم لانها رافع لموجب النكاح والنكاح الاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم) قلت ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم في حرم كلهن بالطلاق وهو المطلوب) * قلت القاعدة الثالثة ايها صحيحه ولكن لا يلزم أن يحرم كلهن لما سبق من عدم صحة القاعدة الاولى قال (وبهذه القواعد أجبت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيهما لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى اوجب احدي الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما ان يقتضى التعميم أو لا يقتضى فان اقتضى التعميم لغه وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم بغير مقتض فان التقدير ان

فيه لحق الله تعالى على العبد فلا يسقط أو لحق العبد على العبد فيسقط خلاف كجد القذف شرعه الله صوتنا لعرض العبد وحد القتل والجرح شرعه الله تعالى صوتا للمهجة للعبد وأعضائه ومنافعها عليه * والقسم الرابع تكليف بحق الله تعالى على العبد وحق العبد في الجملة مما يستقيم به في أولاه وأخراه من مصالحه فلا يتأتى فيه للعبد اسقاط ولو لحقه لان الله تعالى قد سجد فيه على العبد حتى في حق نفسه لطفابه ورحته له وأكثر الشريعة من هذا القسم فن ذلك انه تعالى حجر برحته على عبده في تضييع ماله الذي هو عون له على أمر دنياه وآخرته حرم عليه عقود ال باصون الماله عليه وعقود الفرر والجهالات صوتا للماله من الضياع فلا يحصل العقود عليه أو

يحصل ديناؤنا راحقرا فيضيع المال وحرم عليه القاءه في البحر وتضييعه في غير مصلحة وحرم السرقة صونالماله أيضا ومن ذلك انه تعالى حجر على عبده في تضييع عقله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه المسكرات صونالمصلحة عقل العبد عليه ومن ذلك انه تعالى حجر على عبده تضييع نسبه الذي به عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه الزنا صونالنسبه فلا يؤثر رضا العبد باسقاطه حقه في ذلك كله كالا يؤثر رضا بولاية الفسقة وشهادة الاراذل ونحوها فافهم

﴿ الفرق الثالث والعشرون (١٥٨) بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على

الاولاد خاصة و بين قاعدة الواجب لدوى الارحام غير الابوين على قريبيهم خاصة ﴾

وذلك ان ضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب أسورا أحدها ان نذب طاعتهم وبرهم مطلقا أقوى من نذب بر الاجانب مطلقا * الثاني وجوب اجتناب مطلق الأذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن

الثالث وجوب طاعتهم ما في ترك النوافل * الرابع وجوب طاعتهم ما في ترك تعجيل الفروض الموسعة * الخامس وجوب طاعتهم في ترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وأما ضابط ما يختص به الاجانب دون الابوين فهو ان نذب برهم مطلقا يضعف عن نذب بر الوالدين وان طاعتهم في ترك النوافل مكروهة تنزيها قلت والظاهر ان طاعتهم في ترك تعجيل الفروض الموسعة

اللفظ لا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع فعمل ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجتبه بان قلت اجاب احدى الخصال اجاب للمشارك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهده بفر داجاعا وأما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشارك فيعم افراده وافرادهم النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمله فلقد أوردته على أكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط في الشرع لم يجدهم وامام ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مالك اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في صورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد وكان الطلاق محرم للوطء فالعتق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير والجواب ان الطلاق تحريم كما تقدم واما العتق فهو قرينة في جميع الاعصار والامم

اللفظ لا يقتضى للعموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع فعمل ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجتبه بان قلت اجاب احدى الخصال اجاب للمشارك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهده بفر داجاعا وأما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشارك فيعم افراده وافرادهم النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمله فلقد أوردته على أكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط في الشرع لم يجدهم وامام ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿ المسألة الخامسة ﴾ قلت صار الصدق في هذه المسألة غير صدر لتسليمه القاعدة الاولى وهي غير مسلمة ولا صحيحة فكذلك ما نبى عليها والجواب الصحيح ما أجاب به الاكابر وهو ان الحكم انما عم احتياطا للفروج ودليل مشروعية هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقي الشبهات قال (شهاب الدين المسألة الرابعة قال مالك رحمه الله تعالى اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في صورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد) * قلت قد تبين انه ما أضاف الحكم للمشارك بل أضافه لفرد غير معين قال (وكان الطلاق محرم للوطء فالعتق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (والجواب ان الطلاق تحريم كما تقدم واما العتق فهو قرينة) قلت على تسليم ان الطلاق تحريم والعتق قرينة فكيف يكون العتق قرينة

وترك فروض الكفاية كذلك وان اجتناب مطلق الأذى غير واجب في حقهم ولو لم يكن فيه فلو

ضرر على المكلف بل الواجب في حقهم اجتناب أذى مخصوص كالغيبه والنميمة والحسد وافساد الحليلة والولد والخادم ونحو ذلك مما عده ابن حجر في زواجه من الكبائر فتأمل ذلك فكل واجب للاجانب واجب للابوين ولا عكس لغويا قال الاصل وأما ما يجب لدوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت المسائل الآتى بيانها في الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة اه قلت لسكن في الزواجر ما حاصله ان الذي يتجه في الفرق بين العقوق وقطع الرحم هو ان المراد بالعقوق الذي هو كبيرة ان يحصل من الولد

لها أو لأحدهما ابتداء ليس بالهين عرفا وان لم يكن محرما لوفعل مع الغير كأن يلقاه فيقطب في وجهه أو يقدم عليه في ملاء فلا يقوم له ولا يعبا به ونحو ذلك مما يقضى أهل العقل والمروءة من أهل العرف بأنه مؤذنا ذيا عظاما ويحتمل ان العبرة بالمتأذى لكن لو كان في غاية الحق أو سفاهة العقل فأمر أو نهى ولده بما لا يعد مخالفته فيه في العرف عقوقا لا يفسق ولده بمخالفته حينئذ لعذر له وعليه فلو كان متزوجا بمن يحبها فامر به بطلاقها ولو لعدم عفتها فلم يمثل أمره لائم عليه كما صرح به أبو الدرداء رضي الله تعالى عنه فيمارواه الترمذي عنه وصححه ان رجلا أتاه فقال ان لي امرأة وان أمي تأمرني بطلاقها فقال سمعت رسول

(١٥٩)

الله صلى الله تعالى عليه وسلم

يقول الوالد أوسط أبواب الجنة فان شئت فأضع ذلك الباب أو أحفظه وقال الترمذي وربما قال سفيان ان أمي وربما قال ان أبي وفيما رواه ابن حبان في صحيحه عنه ان رجلا أتاه فقال ان أبي لم يزل يبى حتى زوجني وأنه

الآن يأمرني بطلاقها قال ما أنا بالذي آمرك ان تعق والدك ولا بالذي آمرك ان تطلق زوجتك غير انك ان شئت حدثتكم بما سمعت من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته يقول الوالد أوسط أبواب الجنة حافظ على ذلك ان شئت أو دع قال وأحسب عطاء قال فطلقها نعم قد أشار أبو الدرداء الى أن الافضل طلاقها امثالاً لامر والده وعليه يحمل ما رواه أصحاب السنن الاربعة وابن حبان في صحيحه وقال الترمذي حديث حسن صحيح عن ابن عمر رضي الله تعالى

فلا وقال الله على عتق رقبة فقد أثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب ويخرج عن العهدة بعتق رقبة واحدة اجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة كفت رقبة واحدة واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والثبوت في المشترك الذي يكفي فيه فرد بخلاف الطلاق فإنه تحريم كما تقدم ولقوله عليه السلام أبغض الحلال الى الله الطلاق والبغضة انما تصدق مع النهي دون الامر فلذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المقررة واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما مما في من أمر الا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

لا يمنع ان يكون تحريما بل هو تحريم للتصرف في المملوك فلا فرق قال (فلا وقال الله على عتق رقبة فقد أثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب) * قلت لم يثبت التقرب في القدر المشترك بالعتق بل اثبت في فرد مما فيه المعنى المشترك فان اراد بالقدر المشترك واحدا مما فيه الحقيقة فراه صحيح والافلا * قال (ويخرج عن العهدة رقبة واحدة اجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة كفت رقبة واحدة) * قلت يحق أن يخرج عن العهدة رقبة واحدة لانهما أوجب الا واحدة ولو علق الوجوب بالمعنى المشترك لما سأل الخروج عن العهدة الا بجميع ما فيه ذلك المعنى من الافراد * قال (واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والثبوت في المشترك الذي يكفي فيه فرد) قلت لم يكف فيه فرد لانه من باب الامر لكن كفي فيه لانه من باب الامر المعلق بمطلق وهو الفرد غير المعين * قال (بخلاف الطلاق فإنه تحريم كما تقدم ولقوله عليه السلام ابغض المباح (٧) الى الله الطلاق والبغضة انما تصدق مع النهي دون الامر فلذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المقررة) قلت قد تقدم أن العتق أيضا تحريم وما استدله من قوله عليه السلام ابغض المباح الى الله الطلاق ليس فيه دليل لانه قد صرح النبي صلى الله عليه وسلم باباحة الطلاق فكيف يكون محرما او مكرها وقوله ان البغضة انما تصدق مع النهي دون الامر غير مسلم بل تصدق مع الامر وتحمل في حق الله تعالى على مرجوحية الامر الذي علق به البغضة وما أشار اليه من القواعد قد تبين ابطال بعضها فلا يصح ما نبى عليها * قال (واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب) * قلت وكذلك تحريم الوطء في الزوجة تابع للطلاق الذي أصله الاباحة بنص الشارع قال (والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما) قلت ذلك مسلم ومشترك الا لزام * قال (فان أمر الا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

٧ في الاصل الحلال

عنها قال كانت تحبني امرأة وكان عمر يكرها فقال لي طلقها فأبى فأتى عمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر له ذلك فقال لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم طلقها وكذا سائر أوامره التي لاحمل عليها ان تضع عقله وسفاهة رأيه ولو عرضت على أرباب العقول لعذرها أمرها امتساعا فلا يهول أو انه لا ابتداء لمخالفتها هذا هو الذي يتجه في تقرير ذلك الحد وان المراد بقطع الرحم الذي هو كبيرة ان يقطع المكلف ما ألف قر به منه من سابق الوصلة والاحسان لغير عذر شرعي لان قطع ذلك يؤدي الى إحشاش القلوب ونفرتها وتأذيها ويصدق عليه حينئذ انه قطع وصلته ورحمه وما ينبغي لها من عظيم الرعاية فلو فرض ان قريبه لم يصل اليه منه احسان ولا اساءة قط

لم يفسق بذلك لان الابوين اذا فرض ذلك في حقهما من غير ان يفعل معهما ما يقتضى التأذى العظيم لغناهما مثلاً لم يكن كبيرة فأولى بقية الاقارب ولو فرض ان الانسان لم يقطع عن قريبه ما ألفه من الاحسان لكنه فعل معه محرماً صغيرة أو قطب في وجهه أو لم يقم اليه في ملا ولا عبي به لم يكن ذلك فسقاً بخلافه مع أحد الوالدين لأن تأكد حقهما اقتضى ان يتميزا على بقية الاقارب بما لا يوجد نظيره فيهم وعلى هذا الضابط فلا فرق بين ان يكون الاحسان الذي ألفه منه قريبه مالا أو مكتوبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة والمراد (١٦٠) بالعذر في المسال فعدما كان يصله به أو تجدد احتياجه اليه وان يندبه الشارع الى

تقديم غير القريب عليه لكون الاجنبي أحوج وأصلح فعدم الاحسان اليه أو تقديم الاجنبي عليه لهذا التقدير رفع عنه الفسق وبه انقطع بسبب ذلك ما ألفه منه القريب لانه انما عرى أمر الشارع بتقديم الاجنبي على القريب وواضح ان القريب لو ألف منه قدر معين من المال يعطيه اياه كل سنة مثلاً فنقصه لا يفسق بذلك بخلاف ما لو قطعه من أصله لغير عذر وبما انه لا يلزمه ان يجرى على تمام القدر الذي ألفه منه بل اللازم له ان لا يقطع ذلك من أصله وغالب الناس يحلمهم شفقة القرابة ورعاية الرحم على وصلتها لم يكن في أمرهم بما دأمتهم على أصل ما ألفوه منهم تنفير عن فعله بل حث على دوام أصله كما لا يخفى والمراد بعذر ترك المكتابة والمراسلة ان لا يجرد من شق به في أداء ما يرسله معه وأما عذر الزيارة

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قر به ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في أصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قر به ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في اصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره

الاول يلزمه النهي عن تركه فسلم واما قوله والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك فغير مسلم فانه لا يخلو ان يريد بالتقدير ما يرجع الى البارئ تعالى او ما يرجع الى الفاعل ان اراد الاول فهو محال على الله تعالى فانه لا يقوم بذاته تقدير امر من الامور بالمعنى الذي يقال ذلك في حقنا بل لا يقوم بذاته الا العلم بوجود ذلك الامر أو بعدمه وان اراد الثاني فهو محال أيضاً لانه اذا كان سبب قيام ذلك الخبر بذاته تعالى تقديرنا نحن ذلك الامر وتقديرنا حادث فيلزم حدوث ذلك الخبر لضرورة سبق السبب للسبب أو معيته وأما قوله فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قر به ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي * قلت لقائل ان يقول ليس الطلاق تحريماً بما اطلق السنة فليس تحريماً وكذلك غيره لان التحريم انما هو المؤبد ما غير المؤبد فلا تقول ليس الطلاق بنفسه تحريماً ولكن الطلاق حل لعقد النكاح وحل عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة اجنبية وصيرورتها اجنبية يستلزم تحريمها كما ان العتق رفع الملك عن المملوك ورفع الملك يصيرها اجنبية مالكة لنفسها ويستلزم ذلك تحريمها فلا فرق وبالجملة فكلامه في هذا الفرق ليس بالقوى ولا الواضح والله أعلم

(الفرق)

فينبغي ضبطه بعذر الجمعة بجماع ان كلاً فرض عين وتركه كبيرة والظاهر انه اذا ترك الزيارة التي ألفت منه في وقت مخصوص لعنوا لا يلزمه قضاءها في غير ذلك الوقت فتأمل جميع ما قررته واستفده فاني لم أر من نبه على شيء منه مع عموم البلوى به وكثرة الاحتياج الى ضبطه وظاهر ان الاولاد والاعمام من الارحام وكذا الخلة فيأتي فيهم وفيها ما تقر من الفرق بين قطعهم وعقوق الوالدين وان صح في الحديث ان الخلة بمنزلة الام وان عم الرجل صنواً به اذ يكتفي تشابههما في أمر ما كالحضانة ثبت للخلة كما ثبت للام وكذا المحرمية وتو كذا الرعاية وكذا كرام في العم والمحرمية وغيرهما ما ذكره وأما الحاقهما بما فان عقوقهما

كعقوقهما فهو وإن قال به الزركشي إلا أنه مع كونه غير مصرح به في الحديث منافي لكلام أئمتنا فلا معول عليه بل الذي دلت عليه الآيات والأحاديث أن الوالدين اختصان الرعاية والاحترام والطوعية والاحسان بأمر عظيم جدا وغاية رفيعة لم يصل إليها أحد من بقية الآقاب ولا يزم من ذلك أنه يكتفى في عقوقهما أو كونه فسقا بما لا يكتفى به في عقوق غيرها انتهى ولا يخفى أن قطع المكلف ما ألفه الأجنبي منه مما ذكر بلا عندر لا يكون كبيرة فظهر الفرق وإن كل ما وجب للأجنبي وجب لدوى الرحم وكل ما وجب لدوى الرحم من غير الابوين وجب للابوين من غير عكس لغوى فيهما والمجده لله وكفى (١٦١) * (وصل) * في تحقيق فقه هذا الفرق

بعشر مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ في مختصر الجامع قيل للمالك يا أبا عبد الله والدة وأخت وزوجة فكما رأيت لشيء قالت اعط هذا لاخيتك فإن منعها ذلك سبنتي ودعت على قال له مالك ما أرى أن تعاقبها وتخلص منها أى من سخطها بما قدرت عليه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ في مختصر الجامع أيضا قال رجل للمالك والدى في بلد السودان كتب الى ان أقدم عليه وأبى تمنعنى من ذلك فقال له مالك أطلع أباك ولا تعص أمك يعنى انه يبالغ في رضاهم بسفره لوالده ولو بأخذها معه ليمكن من طاعة أبيه وعدم عصيان أمه وروى ان الليث أمره بالطاعة الام لان هائلتى البركاحى الباجى ان امرأة كان لها حق على زوجها فاقبى بعض الفقهاء ابنها بان يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه

﴿ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع ﴾

وهذا الفرق أيضا عظيم القدر جليل الخطر وبتحقيقه تنفرج أمور عظيمة من الأشكالات وترد اشكالات عظيمة أيضا في بعض الفروع وسأبين لك ذلك في هذا الفرق ان شاء الله تعالى وتحرير القاعدتين ان خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الاحكام المحسنة الوجوب والتحريم والتدبب والكرهاة والاباحة مع ان أصل هذه اللفظة أن لا تطلق الاعلى التحريم والوجوب لانها مشتقة من الكلفة والكلفة لم توجد الا فيهما لاجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب وأما ما عداهما فالكلف في سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة حينئذ غير ان جماعة يتوسعون في اطلاق اللفظ على الجميع تغلبا لبعض على البعض فهذا خطاب التكليف وأما خطاب الوضع فهو خطاب ينصب الاسباب كالزوال ودرؤية اطلال ونصب الشروط كالحول في الزكاة والظهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث ونصب التقادير الشرعية وهى اعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود كما تقدر رفع الاباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد وتقول ارتفع العقد من أصله لامن حينه على أحد القولين للعلماء وتقدر النجاسة في حكم المعدوم في صور الضرورات كدم البهراغيث وموضع الحدث في الخرجين وتقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عنى تثبت له الكفارة والولاة مع انه لا ملك له وتقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فهاتان من باب اعطاء المعدوم حكم الموجود والاويلان من باب اعطاء الموجود حكم المعدوم وهو كثير في الشريعة ولا يكاد باب من أبواب الفقه ينفك عن التقدير وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك النية حيث تكلمت فيها على رفض النية ورفعها بعد وقوعها مع ان رفع الواقع محال عقلا والشرع لا يرد بخلاف العقل وحررت التقادير في هذه المباحث هنالك فهذا هو تصور خطاب التكليف وخطاب الوضع واعلم انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه بخلاف خطاب الوضع لا يشترط ذلك فيه فلذلك نورت بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار

قال (الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع الى قوله فهذا هو تصور خطاب التكليف وخطاب الوضع) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله وتقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عنى تثبت له الكفارة والولاة مع انه لا ملك له وتقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فانه ليس بصحيح وقد سبق التنبيه على ذلك قبل هذا قال (واعلم انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته الى قوله

(٢١ - الفروق - اول) في المجالس تغلبا لجاناب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب

والحديث الصحيح انما يدل على ان بره اقل من بر الام لأن الاب يعق وذلك الحديث هو ان رجلا جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم الأقرب فالأقرب وسيأتي الكلام على هذا الحديث بعد المسائل فترقب ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال في الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنها الا الفريضة فنص على وجوب طاعتهم في النافلة وقال في المجموعة يوافقهما في حجة الفريضة العام والعامين أى بناء على القول

بالتراخي وقال الاصحاب لا يعصم ما في الحر وج للفر والالان يتعين بمفاجأة العدو أو يذره فيؤخر السنة والستين فان أذناه والاخرج
 (المسئلة الرابعة) قال الغزالي في الاحياء كثير العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام لان ترك الشبهة
 مندوب وترك طاعتها حرام والحرام أي تركه مقدم على المندوب أي فعله فيجب عليه ان يأكل معهما ان كرها انفرادهما أي
 وان كان أكله معهما شبهة لقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بعد قوله تعالى وبالوالدين احسانا يريد بالبر بهما مع اللطف ولين الجانب
 فلا يغلظ لهما في الجواب ولا (١٦٢) يحدد النظر اليهما ولا يرفع صوته عليهما بل يكون بين يديهما مثل العبد بين يدي

السيد تذللا لها اه ولا
 يسافر في مباح ولا نافلة الا
 باذنها ولا يباذر طبع الاسلام
 ولا يخرج لطلب العلم الا
 باذنها الا علم هو فرض
 عليه متعين ولم يكن في بلده
 من يعلمه لانه لا طاعة
 لمخلوق في معصية الخالق
 وروى في البخارى قال
 الحسن اذا منعتة أمه عن
 صلاة العشاء في الجماعة شفقة
 عليه فليعصها قال الشيخ
 أبو بكر الطرطوشي في
 كتاب بر الوالدين لا طاعة
 لهما في ترك سنة راتبة
 كحضور الجماعات وترك
 ركعتي الفجر والوتر ونحو
 ذلك اذا سألاه ترك ذلك
 على الدوام بخلاف ما لو
 دعياه لأول وقت الصلاة
 وجبت طاعتها وان فاتته
 فضيلة أول الوقت
 (المسئلة الخامسة) أعظم
 دليل وأبلغ في أمر الوالدين
 ما في مسلم ان رجلا قال
 يا رسول الله أبايعك على
 الهجرة والجهاد قال هل

والاعسار الذين هم معجوز عنهما ويضمن بالاتلاف المفعول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى
 خطاب الوضع قول صاحب الشرع اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب كذا أو حرم كذا أو نذّب
 أو غير ذلك هذا في السبب أو يقول عدم كذا في وجود المانع أو عند عدم الشرط واستثنى صاحب
 الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين * القاعدة الاولى الاسباب التي هي
 أسباب للعقوبات وهي جنایات كالقتل الموجب للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك
 لا قصاص في قتل الخطأ والزني أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكروه ولا على من لا يعلم ان الموطوءة
 أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خرايعتقد ها خلا لا حد عليه
 لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنایات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة
 والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأتي عقوبة من لم يقصد الفساد
 ولا يسي فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والاناة فقتل هذا الا يعاقبه صاحب
 الشرع رحمة ولطفا * القاعدة الثانية التي استثنت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة
 أسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة والوصية والصدقة والوقف والاجارة والقراض والمساقاة
 والمغارسة والجمالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ أو هذا

في وجود المانع أو عند عدم الشرط) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (واستثنى صاحب الشرع من عدم
 اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين في الشريعة القاعدة الاولى الاسباب التي هي أسباب
 للعقوبات وهي جنایة كالقتل للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك لا قصاص في قتل الخطأ
 والزني أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكروه ولا على من لا يعلم ان الموطوءة أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته
 سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خرايعتقد ها خلا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب
 التي هي جنایات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في استثناء هذه القاعدة من
 خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأتي عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسي فيه بارادته وقدرته بل قلبه
 مشتمل على العفة والطاعة والاناة فقتل هذا الا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا) * قلت ليس ذلك
 باسثناء من خطاب الوضع ولكنه ازدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع فلحقها اشتراط العقل
 وما معه من جهة خطاب التكليف لان جهة خطاب الوضع فانه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف
 فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم قال (القاعدة الثانية التي استثنت من خطاب الوضع
 فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة أسباب انتقال الاملاك الى آخر القاعدة) * قلت وهذه القاعدة
 أيضا ليست بمسئنة من خطاب الوضع ولكن ازدوج فيها الخطابان اما خطاب الوضع فظاهر واما

من والديك أحدي قال نعم كلاهما فارفتبغى الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجمع الى والديك
 فأحسن صحبتها فانه عليه الصلاة والسلام أمره بالفضل في حقه وهو الكون معهما ورتبه على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن
 أمرها وعصيانها وحاجتها للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرها بل قدم صلى الله تعالى عليه وسلم صحبتها مع مجرد وصف
 الابوة على صحبتته عليه الصلاة والسلام وخدتمهما مع ذلك على الجهاد معه صلى الله تعالى عليه وسلم لاسيما في أول الاسلام نظرا لكون
 الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عنده صلى الله تعالى عليه وسلم عنه فيندرج في هذا المسلك غسل الموتي وموارثهم وجميع

التصرف

فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها ويكون تقديم خدمتها على النفل بطريق الاولى وان لم تفت بتركه فرض الكفاية مع قيام غيره به
 مصلحة ومصلحة ذلك النفل تقوت بتركه نظرا لكون مصلحة النفل وان لم تكن الاجر والثواب وكذا مصلحة فرض الكفاية في حق
 من هو زائد في العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الا ان ثواب فرض الكفاية أعظم فتتحقق الاولوية بل على المنسوبات
 المتأكدة نعم هذا حيث لم يشرع في النافذة والمنسوبات المتأكدة وفرض الكفاية أما بعد الشروع فلا تجب طاعة الوالدين في قطع
 ذلك اذ النافذة والمنسوبات المتأكدة مما يجب بالشروع عندنا وعند السادة (١٦٣) الاحناف خلافا للشافعية وكذا

فرض الكفاية يصبر فرض
 عين بالشروع فيه على
 الاصح حتى طلب العلم لمن
 ظهرت فيه قابلية من نجابة
 قاله سحنون خلاف ما عند
 المحلى كما في حاشية ابن خلدون
 على شرح ميارة الصغير
 على ابن عاشر وما في صحيح
 مسلم قال النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم نادى
 امرأة ابنها وهو في
 صومعته يصلى قالت
 يا جريج فقال اللهم أمتي
 وصلاتي قال فقالت يا جريج
 قال اللهم أمتي وصلاتي فقالت
 اللهم لا تمتني حتى ينظر في
 وجهه اليا ميس وكان تأتي
 الى صومعته راعية ترعى
 الغنم فولدت فقيل لها من
 هذا الولد فقالت من جريج
 نزل من صومعته فواقعي
 وساق الحديث لا يدل على
 وجوب طاعة الام في قطع
 النافذة حتى يلزم من ذلك
 ان لا تكون واجبة بالشروع
 أو يقال ما وجب بالشروع
 يقطع للابوين بخلاف

التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا وأطارنا على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع وكذلك جميع
 ما ذكره وكذلك من أكره على البيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشئة عن داعيته الطبيعية لا يلزمه
 البيع وكذلك جميع ما ذكره وسراستثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه السلام
 لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه ولا يحصل الرضا الامع الشعور والارادة والمكينة من التصرف
 فلذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة اذ انقرر هذا انقرر شرط خطاب التكليف دون
 خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده ببيان ذلك ثلاث مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان خطاب الوضع
 قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفر لكل واحد منهما بنفسه أما اجتماعهما فكالزنى فانه حرام ومن
 هذا الوجه هو خطاب تكليف وسبب للحد ومن هذا الوجه هو خطاب وضع والسرقه من جهة انها
 محرمة خطاب تكليف ومن جهة انها سبب القطع خطاب وضع وكذلك بقية الجنائيات محرمة وهي
 أسباب العقوبات والبيع مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له في صورته على ما هو
 مبسوط في كتب الفقه فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة انه سبب انتقال الملك في البيع
 الجائز أو التقدير في الممنوع هو خطاب وضع وبقية العقود تخرج على هذا المنوال وأما أفراد
 خطاب الوضع فكالزوال ورؤية الاطلال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر
 ولا نهى ولا اذن من حيث هي كذلك بل انما وجد الامر في أنائها وترتيبها فقط وأما خطاب التكليف
 بدون خطاب الوضع فكاداء الواجبات واجتناب المحرمات كإيقاع الصلوات وترك المنكرات فهذه من

خطاب التكليف فمن جهة اباحة تلك التصرفات لكونها مباحة تلك التصرفات الامع العلم والاختيار
 والرشد فاذا وقعت عارية غير صاحبة لتلك الاوصاف المشروطة في اباحة التصرف لم تترتب عليها مسبباتها
 من وجوه انتقال الاملاك والذي يوضح ذلك ان اشترط العلم وما معه في خطاب التكليف مناسب ومطرود
 واشترط ذلك في خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرد اما مناسبة الاشتراط في خطاب التكليف فانه يتعذر
 حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط فلا تقوم عليه الحججة عند ذلك واما اطراده فتفق
 عليه واما عدم مناسبة الاشتراط في خطاب الوضع فانه ليس معناه الا ان الشارع ربط هذا الحكم بهذا
 الامر أو بعدمه وذلك لا يستلزم تعذرا من المكلف من حيث انه ليس بل لازم أن يكون من فعله
 ولا من كسبه واما عدم اطراده فواضح كما في زوال الشمس مثلا وفي كل سبب ليس من فعل المكلف
 قال (اذا تقرر هذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده ببيان
 بذكر مسائل المسألة الاولى اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفر لكل واحد
 منهما بنفسه الى آخر المسألة) * قلت ما قاله فيها صحيح والله اعلم

الواجب بالاصالة لان الكلام الذي يحتاج اليه في الصلاة كان مباحا في ذلك الوقت كما كان في اول شرعنا وعليه فيكون جريج قد عصى
 بترك طاعتها في أمر مباح أو مندوب اليه وهو الصمت حينئذ فلذا روي في بعض الاحاديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لو كان
 جريج فقيها لعلم ان اجابة أمه أفضل من صلته على ان في الاستدلال به نظرا اذ ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءه فاقه واستجابة
 الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعي وانه مظلوم وقد ثبت في كتاب المنجيات والمواقفات في فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب في
 المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سببا للضرر يحصل للظالم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي كما ان

ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للظالم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله دعاءه سبب نقمته
 يجعل يده ولسانه سببي نقمته والكل بذنوب سالفه للظالم فلا يستبعد اجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يمنع ذلك ان لو كان
 دعاءه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق غيره لقوله تعالى وما
 اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفون عن كثير نعم بدل هذا الحديث على أمور الاول منع السفر المباح الا باذنهما وذلك ان
 المياميس الزواني جمع زانية (١٦٤) فلما منع أمه من النظر الى وجهه محتجبا بالصلاة دعت عليه بأن ينظر الى وجهه

المياميس الزواني جمع زانية
 الزواني عقوبة على
 الامتناع من النظر الى
 وجهها ولا شك ان غيبة
 الوجه في السفر أعظم
 * الثاني وجوب طاعتها
 في النوافل * الثالث ان
 العقوق يؤاخذ به الانسان
 وان عظم قدره في الزهد
 والعبادة لان جر يجر
 من أعبد بنى اسرائيل
 وخرقت له العادات وظهرت
 له الكرامات فإظنك بغيره
 اذا عوق والديه

* المسئلة السادسة *
 قوله تعالى فلا تقل لها أف
 يدل على تحريم أصل
 العقوق فانه اذا حرم هذا
 القول حرم ما فوقه بطريق
 الاولى وقوله تعالى وان
 جاهدك على ان تشرك بي
 ما ليس لك به علم فلا تطعهما
 يدل على أمور * أحدها
 مخالفتها في الواجبات
 * والثاني وجوب برهما
 وحرمة عقوقهما وان كانا
 كافرين فانه لا يأمر بالشرك
 الا كافر ومع ذلك فقد

خطاب التكليف ولم يجعلها صاحب الشرع سببا لفعل آخر تؤمر به أو تنهى عنه بل وقف الحال عند
 أدائها وترتيبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء
 العقاب غير ان هذه ليست أفعالا للتكليف ونحن لانعني بكون الشيء سببا لكونه وضع سببا لفعل من
 قبل المكلف فهذا وجه اجتماعهما واقتراحهما * المسئلة الثانية * الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على
 وليه اخراج الجابر من مال الصبي فالانلاف سبب للضمان وهو من خطاب الوضع فاذا بلغ الصبي ولم تكن
 القيمة أخذت من ماله وجب عليه اخراجها من ماله بعد بلوغه فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر
 أثره الى بعد البلوغ ومقتضى هذا ان ينعقد بيعه ونكاحه وطلاقه فانها أسباب من باب خطاب الوضع
 الذي لا يشترط فيه التكليف ولا العلم ولا الارادة فينعقد من الصبيان العالمين الراضين بانتقال املاكهم
 وتأخر الاحكام الى بعد البلوغ فيقضى حينئذ بالتحريم في الزوجة في الطلاق كما تأخر للضمان عليه
 وجوب دفع القيمة الى بعد البلوغ وكذلك يتأخر لزوم تسليم المبيع الى بعد البلوغ وبقية الآثار
 كذلك قياسا على الضمان ولم أر احدا قال به * والجواب * بذكر الفرق بين الضمان وبين هذه
 الامور من وجهين * الوجه الاول * ان هذه الامور يشترط فيها الرضا لانها وان كانت من باب
 خطاب الوضع غير انه قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع وانه يشترط فيها
 الرضا والطلاق فيه اسقاط عصمة فهو من باب ترك الاملاك وكذلك العتق أيضا هو اسقاط ملك فاشترط
 فيه الرضا ولما كان الصبي غير عالم بالمصالح لنقصان عقله وعدم معرفته بها جعل الشرع رضاه كعدمه
 والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فهو غير راض وغير الراض لا يلزمه طلاق ولا يبيع فكذلك الصبي
 بخلاف قاعدة الانلافا لا أثر للرضى فيها البتة فاعتبرت منه * الوجه الثاني * ان أثر الطلاق التحريم
 وهو ليس اهلا له واثم البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والازام * فان قيل
 فلم لا تأخر هذه الاحكام الى بعد البلوغ كما تأخر الزام دفع القيمة * قلت الفرق ان تأخر المسببات
 عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خلفنا هذا الاصل في الانلاف لضرورة حق الأدمى في جبر ماله
 لثلايذهب مجانا فتضيع الظلامة وهذه ضرورة عظيمة ولا ضرورة تدعونا لتقديم الطلاق وتأخير
 التحريم بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا نفوت ضرورة وكذلك اذا بقينا

قال (المسئلة الثانية الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبي الخ) * قلت
 ما قاله فيها صحيح غير قوله قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع فانه قد سبق
 التنبيه على ما فيه وانما تصح تلك الامور من الصبي لانه يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس باهل
 لذلك والله أعلم

صرحت الآية بوجوب برهما * والثالث ان مخالفة أمرهما بالمعاصي واجبة ويؤكد ذلك قوله عليه
 الصلاة والسلام لاطاعة مخلوق في معصية الخالق * المسئلة السابعة * قول الامام أبي بكر الطرطوشي أما مخالفتهم في طلب العلم
 فان كان في بلده يجد مدارس المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء فاراد ان يظن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل
 طريقته لم يجز الا باذنهما لان خروجه لها بغير فائدة وان أراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف
 ومراتب القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنهما او الاخرج ولا طاعة لهما في منعه لان تحصيل درجة المجتهدين فرض على الكفاية

الملك

قال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبهما بقوله تعالى واتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا يعرف المعرف وكيف يأمر به أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه اه لا يخالف ما تقدم من عدم جواز مخالفتهم في الجهاد الذي هو فرض كفاية ضرورة ان العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية أيضاً الا انه يتعين له طائفة من الناس وهم من جاد حفظهم ورق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم فهو لأهم الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عدم الحفظ أو قليله وسبب الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية وكذلك من (١٦٥) ساءت سيرته لا يحصل به الوثوق

للعمامة فلا تحصل به مصلحة التقليد فتضيع أحوال الناس وإذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات صار طلب العلم عليها فرض عين لا فرض كفاية اذ لا يصلح له غيرها بخلاف الجهاد الذي هو عبارة عن الرمي بالحجر والضرب بالسيف فان كل بليد أو زكي يصلح له بسهولة أمره وصعوبة ضبط العلوم فاعل هذا هو معنى كلام سحنون وأبي بكر

المسئلة الثامنة قول مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لأبويه منعه اه خاص بمجرد الحضنة فلا ينافي بتجدد حجر البر الذي في قول الامام أبي بكر الطرطوشي ان أراد سفرًا للتجارة يرجوه ما يحصل له في الافاق فلا يخرج الا باذنها وان رجأ أكثر من ذلك وهو في كفاف وانما يطلب ذلك تكاثر فهذا لو

الملك في المبيع لصبي كسأمو أفتين للأصل ولا يلزم محذور البتة اما ما أسقطنا اتلافه ولم نعتبره لضاع مال المجني عليه وتلف وتعين ضرره وهذا فرق كبير فتأمله (المسئلة الثالثة) الطهارة والستارة واستقبال الكعبة في الصلاة فتاوى علماءنا متظافرة على أنها من الواجبات مع ان المكلف لو توضع قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزائه صلاته اجاعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب فان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعاً لظن ان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات فقبل سبب الوجوب لا وجوب واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزى عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهده الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع

قال (المسئلة الثالثة الطهارة والستارة واستقبال القبلة فتاوى متظافرة على انها من الواجبات مع ان المكلف لو توضع قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزائه صلاته اجاعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب الى قوله فهذا مخالف لقواعد الشرع) * قلت قوله وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب ممنوع بل يوصف بالوجوب عنده من يقول انه من الواجب الموسع وقوله فلان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعاً لظن ان السبب الذي هو الزوال ونحوه من اوقات الصلاة لقائل أن يقول ليس الوجوب في هذه الامور تبعاً لظن ان تلك الاسباب بل يقع تبعاً لظن ان العزم على التهيؤ والاستعداد لا يقع الصلاة ووقت طريان هذا العزم ما بين أقرب حدث يحدث المرء ويقع الصلاة ودليل صحة ذلك الاجماع على اجزاء الطهارة الموقفة قبل الوقت مع تعذر القول باجزائها ليس بواجب عن الواجب ومع لزوم نية الوجوب ولا يلزم على ذلك ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط وهذا من العادات بمثابة من يعلم من عاداته اضطراره الى الغداء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغداء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمن المجاوز لمن الاغتذاء بله تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروعه وعزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصاحبة بالاغتذاء بالقرب الطبخ والبعيد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغداء قال (فقبل سبب الوجوب لا وجوب) قلت ذلك مسلم لكن ليس سبب وجوب الطهارة بالمعينة هو بعينه سبب وجوب الصلاة بالمعينة بل العزم على استباحتها تلك الطهارة ولا استحالة في مغايرة سبب المشروط سبب الشرط فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها والله أعلم * قال (واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزى عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهده الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع) * قلت

اذ ناله لهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتها بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وكما تمنعه من اذيتها من منعها من اذيتها فأنه لو كان معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكله هلكا فاست ضروره عليهما اه فالغلام بعد البلوغ يمشى في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ربه وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقاً كما يؤكده ذلك ما مر من قول مالك ان دعاه أبوه من السودان ومنعته أمه أطعم أباك ولا تعص أمك (المسئلة التاسعة) قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن لا يدل الأعلى وجوب أداء حق البنات في الاعفاف والتسوية ودفع ضرر موافقة الشهوة

وسلذرائع الشيطان عنها بالتزويج على الآباء لاعلى اباحة اذاية الآباء بالمخالفة اذلا يلزم من وجوب الحق عليهم لا بناء جواز اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق الا ترى ان مال الكافي المدونة منع من تخليف الاب في حق له وقال ان حلقه كان جرحة في حق الولد **المسئلة العاشرة** في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشي قال بعض العلماء انما تجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمية وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يقنا كحا كآباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجندات وان علوا والاولاد وأولادهم وان سفلوا والاعمام والعلمات **(١٦٦)** والاخوال والحالات فاما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة كجواز المناكحة

بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها لمافيه من قطعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك اذائتهما واجبة ويجوز الجمع بين بنتي العم وبنتي الخال وان كن يتغابرن ويتقاطعن وماذاك الا ان صلة الرحم بينهما ليست بواجبة وقد لاحظ أبو حنيفة هذا المعنى في التراجع في الهبة فقال بتحريره بين كل ذي رحم محرم **(فانسانان)** الاولى معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه الصلاة والسلام من سره السعة في الرزق والنسأى الاجل فليصل رحمه وان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا بالوضع الشرعى لا بالاقتضاء العقلى لزيادة النسأى في العمر ولسعة الرزق كما نصب بهذا الوضع الشرعى الايمان سببا في دخول الجنة والكفر سببا في دخول النار ونصب بالوضع العادى لا بالاقتضاء العقلى الاسباب العادبة

وعند توجه هذه الاشكالات اضطررت بأجوبة التفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوباً موسعاً قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فيما اجزأ عن الواجب الا واجب وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لامضيها ولا موسعاً وأوقات الصلوات نصها صاحب الشرع أسباباً لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولان مالائيم الواجب الابه فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع فهى مستثناة بالاجماع فاندفع السؤال وهذا ليس بجيد فان الاستثناء على خلاف الاصل ولان السلم ان الاجماع

كل ما قاله في ذلك لازم على تقدير لزوم اتحاد سبب وجوب الشرط والمشروط اما على تقدير عدم لزوم ذلك فلا قال (وعند توجه هذه الاشكالات اضطررت بأجوبة التفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوباً موسعاً قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فيما اجزأ عن الواجب الا واجب) * قلت ما قاله الامام أبو بكر صحيح والله أعلم * قال شهاب الدين (وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لامضيها ولا موسعاً) * قلت ما قاله مسلم قال (وأوقات الصلوات نصها صاحب الشرع أسباباً لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها) * قلت قوله ان الصلوات لا تجب قبل أسبابها مسلم وقوله ان شرائطها ووسائلها لا تجب قبل وجوبها ممنوع وقد سبق تقريره قال (فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد) * قلت ان أراد أنه تبع بمعنى أنه لا يسبق وجوب شرائط وجوب المشروطات فهو محل النزاع وهو ممنوع وان أراد أنه تبع بمعنى أنه لولا وجوب المشروطات ما وجبت الشروط فسلم ولا يلزم عنه مقصوده قال (ولان مالائيم الواجب الابه فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب) قلت قوله ولان مالائيم الواجب الابه فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى ممنوع وقوله اما قبل وجوبه فهو غير معقول قد سبق أنه معقول وذلك عند استواء تقديم الشرط على وقت وجوب المشروط وتأخيره عنه في المصلحة المقصودة من ذلك الشرط قال (وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع الى قوله

منعقد

منعقد من الغداء والتنفس في الهواء والادوية وجعلها أسباباً للحياة واذا جعل الله صلة الرحم سبباً لذلك أمكن ان يقال انها تزيد في العمر وتوسع في الرزق حقيقة كما تقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار ومتى علم المكاف ان الله تعالى نصب صلة الرحم سبباً لذلك بادر اليها رغبة في زيادة العمر وسعة الرزق كما يبادر لاستعمال الغداء وتناول الدواء رهبة في الحياة وللإيمان رغبة في الجنان ويفرم من الكفر رهبة من النيران ومن هذا القبيل قولنا الدعاء يزيد في العمر والرزق يدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه

الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الأعلى سبب عادي ولو شاء لم يبطه فأن دفع ما قيل ان المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد في الازل فتعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن أراد وجوده وعدم كل ممكن أراد بقاءه على العلم الاصلى أو أراد عدمه بعد وجوده لجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسر سبب من الاسباب ولم يتحجج الى الجواب بان ذلك إنما هو بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل وأما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا (١٦٧) يقبلان الزيادة على ان هذا الجواب

أولاً ضعيف بسبب ان البركة أيضاً من جملة المقدرات فان كان القدر مانعاً من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيها وما وانما يلزم منه مفسدان احدهما اهم ان البركة خرجت عن القدر لتصرح المحيب بان تعلق القدر مانع خفي لا مانع لا قدر وهذا رديء جدا وتافيتهما اختلال المعنى الذي قصد رسول

منعقد على انها مستثناة بل على انها مجزئة اما الاستثناء فلان اسمه وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضاً غير جيد بسبب ان تضيق الغرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجد شيئاً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً ومستقبلاً ولا باساً وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور ولا شعور فلا فعل وهذا التضيق يحسم مادة هذا الجواب * فان قلت فلم حثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه أو لا يدخل داراً وهو فيها على أحد القولين مع انه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلها هناك كان فعلها هنا * قلت الايمان يكفي فيها شهادة للعرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنته بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامر أنه طالق طلقت عليه امرأته مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف وإيجاب والتكليف لا بد فيه

الله صلى الله تعالى عليه وسلم من المبالغة في الحث على صلة الرحم والترغيب فيها اذ عليه تكون الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا لا زيدان وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجحد من الوقوع لذلك ما لا يجحد من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوماً واحداً بل يبارك لك في عمرك فقط وبالجملة فالقاعدة ان الله تعالى قدر

اما الاستثناء فلان اسمه) * قلت ما قاله في رد ذلك القول صحيح والله أعلم قال (وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضاً غير جيد بسبب ان تضيق الغرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجد شيئاً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً ومستقبلاً ولا باساً وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور به ولا شعور فلا فعل وهذا التضيق يحسم مادة هذا الجواب) قلت على تسليم ان استدامة اللبس والطهارة والاستقبال ليس بفعل حسال لكنه في معنى الفعل حكماً واستدلاله بالغفلة لا دليل له فيه فان الغفلة انما تناقض الفعل الحسي الحقيقي لا الحكمي بدليل صحة الصلاة في حالة الغفلة قال (فان قلت فلم حثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه أو لا يدخل داراً وهو فيها على أحد القولين مع أنه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلها هناك كان فعلها هنا قلت الايمان يكفي فيها شهادة للعرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنته بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامر أنه طالق طلقت عليه امرأته مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف وإيجاب والتكليف لا بد فيه

الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سبباً يرتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بهامان العلوم والجهالات فالجهل سبب عظيم في العالم فلما سدم من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة مثلاً الملك الذي دفع له أعداؤه السم فأكله فمات منه كيداً منهم لما قدر الله تعالى انه يموت بهر بطة بسبب جهله بتناوله وقد رد ذلك السبب فلو قدر نجاته منه لقد اطلعه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فليس المقدر على تقدير العلم هو عين المقدر على تقدير الجهل بل ضده الأثرى ان الرزق الحقير انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك

من أسباب الرزق امام العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الرزق فلانسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير أعني تقدير العلم بنحو الكنوز وعمل الكيمياء أيضا كما نقول ما قدر الله دخول المؤمنين الجنة الاعلى تقدير الايمان ولا نسلم ان الله تعالى قدر لهم مع عدمه الجنة كيف وقد قال تعالى ويفر مادون ذلك لمن يشاء وما قدر للكفار النار الاعلى تقدير جهلهم بالله تعالى ولا نسلم انه تعالى قدرها لهم على تقدير علمهم به فظهر ان معنى قوله تعالى حكاية عن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء انه صلى الله تعالى عليه وسلم لو قدر حصول العلم له بعواقب يوم أحد مثلا لكثرت عنده من الخير ما لم يكن عنده الآن وما مسه السوء أى المحنة (١٦٨) فيه وقتل حزة وغيره واندفع قول بعض الفقهاء انه عليه الصلاة

والسلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبقى على ما هو فيه من الخير * قلت والظاهر ان المراد بعلم عواقب يوم أحد الذي لم يحصل له صلى الله تعالى عليه وسلم العلم التفصيلي الا الاجالى لحصوله له صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشهد له ما في حياة الحيوان للدميري انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال قبل خروجه لقتال المشركين بأحداني رأيت في منامي بقرا نذبح فأولتها خيرا ورأيت في ذباب سفي نلما فأولتها هزيمة ورأيت اني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيت ان تقيموا بالمدينة فافعلوا اهـ والرواد فتأمل ويوضح ذلك ما قاله

من الفعل فاندفع السؤال * والجواب الصحيح عندي أن هذه الامور الثلاثة الطهارة والستارة والاستقبال شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته فان دخل الوقت وهو غير متطهر ولا لابس ولا مستقبل توجه التكليف عليه بهذه الامور وتحصيلها فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصة فاجزأه الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة

من الفعل فاندفع السؤال * قلت لا يندفع ذلك السؤال بما دفعه به من جهة أن قوله فقد نخشيه بغير فعله وان كان صحيحا فانما كان ذلك لان الخالف علق بيمينه بفعل الغير أو بالمستحيل كما مثل اما اذا حلف وعلق بيمينه بفعل نفسه فلا يخلو أن يقع منه ابتداء ذلك للفعل أو يكون ملابسا له من قبل فان وقع منه ابتداء بعد اليمين حنث باتفاق وان كان ملابسا له في حين اليمين حنث على خلاف ووجه القول بالحنث أن الاستمرار على الفعل في حكم الفعل ابتداء ووجه القول الآخر أنه ليس كالفعل ابتداء والقول الاول اصح والله تعالى أعلم من جهة أن الخالف متمكن من ترك استمرار اللبس قال (والجواب الصحيح عندي أن هذه الامور الثلاثة شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته الى قوله فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف) قلت فاذا اجتمع فيها خطاب الوضع مع خطاب التكليف لزم اشتراط فعل المكلف وعلمه و ارادته قال (وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصة فاجزأه الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف) قلت مسلم انه ليس من شرط خطاب الوضع اجتماعه مع خطاب التكليف ولكن الكلام انما وقع في أمور اجتمع فيها الخطابان معا وقوله انه اذا دخل الوقت وهو مستصحب لتلك الامور ليس الكلام المفروض في دخول الوقت وهو على تلك الحال واتما الكلام فيما اذا تواضع قبل الوقت هل أوقع واجبا أم لا وهل تلزمه نية الوجوب أم لا وفي ذلك الوقت لا يرتفع خطاب التكليف فلا بد من شروط خطاب التكليف قال (ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة) قلت قد تبين انه لا يصح تخريجه على قاعدة خطاب الوضع لاجتماع الخطابين في

الشيخ أجد رضا خان البر يولي في كتابه الدولة المسكية بالمادة القبيية مما حاصله ان العلم بالغيب غاية على أربعة أقسام * الاول العلم المطلق التفصيلي المشار اليه بقوله تعالى وكان الله بكل شيء عليما وهذا مختص بالله تعالى * والثلاثة الباقية أعنى العلم المطلق الاجالى ومطلق العلم الاجالى والتفصيلي بغير مختصات به تعالى * أما المطلق الاجالى فخصوله للعباد بديهي عقلا و ضروري دينا فاننا آمننا انه تعالى بكل شيء عليم ولا حظنا بقولنا كل شيء جميع معلومات الله سبحانه وتعالى فعلمنا حاجيه اعلمنا اجاليا * ومعلوم ان نبوت العلم المطلق الاجالى ثبوت مطلق العلم الاجالى بل وكذلك التفصيلي منه فاننا آمننا بالقيامة وبالجنة والنار والله تعالى وبالامهات السبع من صفاته عز وجل وكل ذلك غيب وقد علمنا كلا بحججه ممتازا عن غيره فوجب حصول مطلق العلم التفصيلي بالغيوب

لكل مؤمن فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام فالعلم الذي يختص به تعالى ليس العلم الذاتي والعلم المطلق للتفصيلي المحيط بجميع المعلومات الالهية بالاستغراق الحقيقي فهما المرادان في آيات النبي والعلم الذي يصح اثباته لبعاده هو العلم العطائي **س** واما كان العلم المطلق الاجالي أو مطلق العلم التفصيلي والتمدح انما يقع بهما فهما المراد في آيات الاثبات قال تعالى وعلمنا من لدنا علما وقال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما الى غير ذلك من آيات كثيرة اه المراد فانظره ان شئت **ح** الفائدة الثانية **ح** قال بعضهم حديث أن النبي عليه الصلاة والسلام لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابي قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك روى ثلاثا وروى مرتين فعلى رواية مرتين يكون (١٦٩) لها ثلاثا البر وعلى رواية ثلاثة يكون

لها ثلاثة أرباعه اه وهو باطل اذ الواجب بناء على اختلاف مقادير الانصباء المضمومة اليها كما هو مقتضى العطف بتم ان يكون للام على راية مرتين أقل من ثلثي البر بكثير كما يجب نقصان الاب عن الثلث وان يكون لها على راية ثلاثة أقل من ثلاثة أرباعه بكثير كما يجب نقصان الاب عن الربع وذلك ان قول السائل في المرة الاولى من أحق الناس سؤال عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرف انها الرتبة العالية وقوله في المرة الثانية ثم من بصيغة ثم الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق الاول في البر فقال له صاحب الشرع أمك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه المرتبة الثانية أخفض رتبة من الاولى وكذلك

غايتة ان يلزم منه أن يجب الوضوء في حالة دون حالة وهذا المنكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الازمنة وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لانه مخالف للاصل وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع في ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سككت عنه الدهر الطويل وأجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقلية والنقلية ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطالع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضوع عندي وهو من المشكلات التي يقبل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء **ح** الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية **ح** أما المواقيت الزمانية فهي ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة وقيل عشر من ذي الحجة وأصلها قوله تعالى الحج أشهر معلومات فقوله أشهر صيغة جمع منكر وأقله ثلاثة أو يقال ان الحج ينقض بالفراغ من الرمي فيكفي عشر من ذي الحجة تخصيصا للصيغة بالواقع وهذا هو مدرك الخلاف وأما ميقات المكان فهو ما في الحديث الصحيح عن رسول الله **صلى الله عليه وسلم** انه وقت لاهل المدينة هذا الحليفة تلك الامور قال (غايتة ان يلزم منه أن يجب الوضوء في حالة دون حالة وهذا لا منكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الازمنة وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لانه مخالف للاصل) قلت ما قاله مسلم لكن يلزم منه ان الوضوء ليس بواجب الا في الوقت وفيما قبل الوقت عند فعله خاصة فلم ينتج كلامه مقصوده بوجه **ح** قال (وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع في ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سككت عنه الدهر الطويل واجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقلية والنقلية ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطالع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضوع عندي وهو من المشكلات التي يقبل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء) **ح** قلت ما قاله في ذلك كله صحيح غير انه لا ينتج له مقصوده أولا يلزم أن يكون التفصيل على الوجه الذي ذكره من تلك التفصيلات والله أعلم قال (الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية الى انتهى قوله

(٢٢ - الفرق - ل) الاجابة التي بعدها تلك الرتب المحاب بها فكم واجب نقصان الرتبة الثانية عن الاولى كذلك يجب نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة عملا بم الدالة على التراخي والنقصان فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدارين على راية الام مرتين وثلثا بمقادير على راية الثلث ففاوت الرتب متحقق جزئا الا ان ضبط مقداره لم يتيسر حتى الآن فان يتسلك ضبطه فاضبطه وعطف الام بتم في المرتبة الثالثة والثانية على الام نفسها في المرتبة التي قبلها وان خالف في الظاهر القاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه الا ان الام بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والشيء الواحد مع غيره غير في نفسه فالعطف هنا على حد العطف في قولك زيد ابن وأخ وقفيه وتاجر وغير ذلك

الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات **قسم مالك رحمه الله تعالى التصرفات ثلاثة أقسام** * أحدها معاوضة صرفه يقصد بها تنمية المال فاقتضت حكمة الشرع ان يجتنب فيها من الغرر والجهالة ما اذا فات المبيع به ضاع المال المبذول في مقابلته الامادعت للضرورة اليه عادة وذلك ان الغرر والجهالة كما يؤخذ مما مر ثلاثة أقسام * أحدها ما لا يحصل معه العقود عليه أصلا * والثاني ما يحصل معه ذلك دينا ونورا * والثالث ما يحصل معه غالب العقود عليه فيجتنب الاولان ويعتقر الثالث وقسم أبو الوليد الغرر الى ثلاثة أقسام كثير وقليل ووسط وجعل الكثير عبارة عن القسمين الاولين في هذا التقسيم فقال في بداية المجتهد (١٧٥) الفقهاء متفقون على ان الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز وان القليل يجوز

ويختلفون في أشياء من أنواع الغرر مثل ما اذا قال له أبيعك أحد هذين الثوبين أو العبدين من صنف واحد وقدر لزمه أحدهما أيهما اختار وافتراق قبل الخيار فلتردها بين الغرر القليل والكثير بعضهم كآبي حنيفة والشافعي في خصوص المسئلة المذكورة يلحقها بالغرر الكثير فيمنع صحة البيع المذكور لانهما افتراق على بيع غير معلوم أو بعضهم كمالك في خصوص المسئلة المذكورة أيضا يلحقها بالغرر القليل فيجيز البيع المذكور لانه يجيز الخيار بعد عقد المبيع في الاصناف المستوية لقله الغرر عنده في ذلك فاذا قلنا بالجواز على مذهب مالك فقبض الثوبين المشتري على ان يختار فهلك أحدهما أو أصابه عيب مما يصيبه فقليل تكون

ولا هل الشام الجحفة ولا هل نجد قرن المنازل ولا هل اليمن يعلم وقال هن لمن ولن أتى عليهن من غير أهلهن من أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولا هل العراق ذات عرق فقال مالك رحمه الله يجوز الاحرام بالحج قبل المكنى والزمانى غيرانه في الزمانى بكرة قبله وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز قبل الزمانى فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه والفرق من وجوه لفظية ومعنوية * الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ كقوله عليه السلام تحررهما التكبير وتحليلها التسليم والشفعة فيما ينقسم فالتحرر ينحصر في التكبير من غير عكس والتحليل ينحصر في التسليم من غير عكس والشفعة منحصرة فيما ينقسم من غير عكس وعلى هذه القاعدة يكون زمان الحج منحصر في الاشهر لانه المبتدأ فلا يوجد في غيرها وأما الميقات المكنى فيجعل محصورا مبتدأ المحصور افيه لقوله عليه السلام هن لمن ولن أتى عليهن أي المواقيت لاحرام أهل هذه الجهات بدليل قوله ولن أتى عليهن فالضمير الاول للمواقيت فهو المبتدأ فيكون هو المحصور والمحصر لا يجب أن يكون محصورا فيه بخلاف الميقات الزمانى محصور فيه فلا يوجد الاحرام بدون وفي المكنى محصور فامكن أن يوجد الاحرام بدون فهذا فرق جليل من حيث اللفظ فاعتبره الشافعي رحمه الله في المشروعية فلا يوجد الاحرام مشروعا قبل الزمانى واعتبره مالك في الحال فلا يوجد قبل الزمانى كاملا بل ناقص الفضيلة * الفرق الثاني أن الاحرام قبل الزمانى يفضى الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فر بما أدى ذلك الى افساد الحج فان من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى

فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر غير قوله ان مالكا يكره الاحرام قبل الزمانى دون المكنى فان المعروف من المذهب الكراهة فيها مما عافى لا يحتاج الى الفرق الاعلى مذهب الشافعي قال (والفرق من وجوه لفظية ومعنوية الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ الى آخر قوله في هذا الفرق) قلت القاعدة العربية التي ادعاها من انحصار المبتدأ في الخبر تختلف فيها والاصح عدم صحتها وان ذلك من باب المفهوم لامن باب المنطوق فيجوز فيه الخلاف الذي في المفهوم وما رأى الامامين مالكا والشافعي بذنا عليها والله أعلم قال (الفرق الثاني أن الاحرام قبل الزمانى يفضى الى الطول الى آخر مقاله في هذا الفرق) * قلت كان يمكن أن يكون ما ذكره فرقا

المصيبة بينهما وقيل بل يضمنه كالمشتري الا ان تقوم البينة على هلاكه وقيل يضمن فيما يغلب عليه تنقضي

كاشيب ولا يضمن فيما لا يغلب عليه كالعبد وما أخذ الباقي فقليل يلزم وقيل لا يلزم اه وقال قبل والغرر يوجد في المبيعات من جهة الجهل والجهل على أوجه الوجه الاول الجهل بتعيين العقود عليه أو العقد والوجه الثاني الجهل بوصف الثمن والثمنون المبيع أو بقدره أو بأجله ان كان هنالك أجل والوجه الثالث الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه وهذا راجع الى تعذر التسليم والوجه الرابع الجهل بسلامته أعنى بقاءه اه المراد بتغيير قلت ولا شك ان الجهل من حيث هو اما كثيرا لا يتقرر واما قليلا يتقرر واما ترددي بينهما فيجوز الخلاف في اغتقاره وعدمه * القسم الثاني ما هو احسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فاقتضت حكمة الشرع وحنثه على

الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالعلوم والمجهول فان ذلك ليس بكثرة وقوعه قطعاً وفي المنع من ذلك وسيلة الى ثقله مع انه اذا ذهب له عبده الآبق ولم يجده لاضرر عليه لانه لم يبدل شيئاً وألحق مالك بهذا القسم الخلع نظراً لسكون العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد بالمعاوضة بل شأن الطلاق ان يكون بغير شيء كالمهبة * القسم الثالث ما لم يكن معاوضة صرفة ولا احساناً صرفاً كالنكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصوداً وانما المقصود منه المودة والالفة والسكون يقتضى ان يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقاً ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط في المال بقوله تعالى أن يتفقوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فلو وجود الشبهين فيه توسط مالك فجوز فيه الغرر القليل نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت لانه يرجع فيه للوسط (١٧١) المتعارف ولم يجز فيه الغرر الكثير

نحو العبد الآبق والبعير الشار دلالة لاضابط له وعم الشافعي المنع من الجهالة في جميع التصرفات ولو كانت احساناً صرفاً كالمهبة والصدقة والابراء والخلع والصلح الا ان الاحاديث الصحيحة في نهيها عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وعن بيع المجهول لما لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى تقول يلزم من مذهب مالك مخالفة نصوص صاحب الشرع بخلاف مذهب الشافعي بل انما وردت في البيع ونحوه كان ما ذهب اليه مالك رحمه الله تعالى فقها جسيلاً بخلاف ما ذهب اليه الشافعي * قلت والظاهر ان المراد بالغرر القليل المغتفر في النكاح هو ما لا يفتقر في نحو البيع وهو ما يحصل معه العقود عليه دنيا نزاراً لا ما يفتقر فيه أيضاً وهو ما يحصل معه

تتقضى أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك وسيلة الى افساده * الفرق الثالث ان الميقات المكاني ثبت لاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين والميقات الزماني لا يثبت لاحرام بعده باصل الشريعة بل لضرورة فلا يثبت قبله تسوية بين الطرفين وهذا فرق بينهما بأن سويتنا بينهما وهو من الفروق الغريبة.

الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقتضى به على الالفاظ

ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضى به على الالفاظ ولا يخصها *

وذلك ان العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغة وذلك قسمان أحدهما في المفردات نحو الدابة للحمار والغائط للنحو والراوية للزادة ونحو ذلك وثانيهما في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها من التفتن وضابطها أن يكون شأن الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر في العرف تركيبه مع غيره وله مثل أحدها نحو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وكقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإن التحريم والتحليل إنما تحسن اضافتهما لغة للافعال دون الاعيان فذات الميتة لا يمكن العرف أن يقول هي حرام بما هي ذات بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها كالا لكل للميتة والدم ولحم الخنزير والشرب للخمر والاستمتاع للامهات ومن ذكر معهن ومن هذا الباب قوله عليه السلام الاوان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا والاعراض والاموال لا تحرم بل أفعال تضاف اليها فيكون التقدير الاوان سفك دماءكم وأكل أموالكم وثلب أعراضكم عليكم حرام وعلى هذا المنوال جميع ما يرد من الاحكام كان أصله أن يضاف الى الافعال ويركب معها فاذا ركب مع الذوات في العرف وما

في مذهب الشافعي لولائه يقول في القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالاً بقوله ^{صلى الله عليه وسلم} من تمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من ديرة أهلك وقال في الجديد بكرة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه وعلى تقدير عدم تأويله لاجتهاد الفرق الا فيما بين الكراهة والمنع ان لم تحمل الكراهة عليه قال (الفرق الثالث ان الميقات المكاني ثبت لاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين الخ) قلت هذا الفرق ضعيف جداً وقد تبين ان مالكاً لا يحتاج الى فرق والشافعي كذلك والله أعلم قال (الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقتضى به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضى به على الالفاظ ولا يخصها الى قوله

غالب العقود عليه فافهم والله أعلم الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة نبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك * اعلم ان المشترك في النهي نظير المشترك في النفي فكما يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفراده لقول أر باب المعقول يلزم من نفي الاعم نفي الاخص كذلك يلزم من النهي عن المشترك ان لا يدخل فرد من أفراد الوجود البتة لأنه لو دخل فرد لدخل هو في ضمنه فان معنى النهي الامر باعدام هذه الحقيقة وان لا تدخل في الوجود البتة وان الامر باجراء حكم في المشترك نظير نبوت الحكم فيه فكما ان الأمر امر بعتق رقبة أو اخراج شاة من أربعين يقتضى عتق شخص منهم واخراج شاة مبهمة من الأربعين وان كانت ضرورة فعل المكلف لما أمر به تعيينه اذا لا يمكن الامر بنفس الحقيقة الكلية الاعلى سبيل تكليف ما لا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة

الكلمة ان لا وجود لها في غير الاذهان عند محققى المثبتين لها كذلك قولك انسان في الدار يعني في صدقة فرد واحد منهم فيه لانه معنى كان ذلك الفرد فيه كان مطلق الانسان فيه وه تطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقا فيه فالمشترك في النهى عبارة عن الماهية المطلقة والماهية بشرط لاشئ والعام المعرف عند الاصوليين باللفظ الدال على الماهية المتحققة في جميع الافراد من حيث تحققها في جميعها والكلى المعرف عند ارباب المعقول بما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه كالرقبة بالنسبة الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات والانسان بالنسبة الى أشخاصه وكذلك النكرة في نحو قولهم ثمرة خير من جرادة وهو القليل في استعمال النكرة والمشارك في ثبوت الحكم عبارة (١٧٢) عن مطلق الماهية والماهية لا بشرط شئ ومطلق المعرف عند الاصوليين بالواحد

المبهم كالنكرة في نحو قول القائل اشترتو باير يدفردا مبهما من الاشخاص التي فيها حقيقة الثوب وهو الاستعمال الكثير في النكرة فالفرق بينهما هو عين الفرق المشار بين الماهية المطلقة ومطلق الماهية وعين ما فرق به الاصوليون بين العام والمطلق قال العلامة الانبائي على بيان الصبان فعموم العام شمول بخلاف عموم المطلق نحو رجل وأسدر انسان فانه بدلى حتى اذا دخلت عليه أداة النفي أو الالاستغراقية صار عاما فليس ماصدق المطلق والعام واحدا كما توهم بل ماصدق الاول ألفاظ عمومها بدلى وما صدق الثاني ألفاظ عمومها شمولي قال الزركشي في البحر المحيط في مسحت العام العموم يقع على مسمى عموم الشمول وهو المقصود هنا وعلى عموم الصلاحية

يقي يستعمل في العرف الامع الذوات فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعا في العرف للتعبير به عن تحريم الافعال المضافة لتلك الذوات وليس كل الافعال بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات كما تقدم تفصيله وتحصيله * وتأتيها أفعال ليست باحكام كقولهم في العرف أكلت رأسا وأكل رأسا فلا يكادون ينطقون بلفظ الاكل كيفما كان وتصرف الامع رؤوس الانعام دون جميع الرؤوس بخلاف رأيت وما تصرف منه يركبونه مع رؤوس الانعام وغيرها فاذا قالوا رأيت رأسا احتمل ذلك جميع الرؤوس بخلاف لفظ الاكل ومن هذا الباب قتل زيد يدعمر اهو في اللغة موضوع لاذهاب الحياة ثم هو اليوم في اقليم مصر موضوع للضرب خاصة فيقولون قتله الامير بالمقارع قتلا جيدا ولا يريدون الاضربه فهو من باب المتقولات العرفية والواضع العرفية هي الطارئة على اللغة وأمكن في هذا المثال أن يقال انه ليس من هذا الباب بل المجاز ههنا في مفرد لامركب وهو لفظ قتل صار وحده مجازا في ضرب وأما التركيب فهو على موضوعه اللغوي وهذا هو الصحيح في هذا المثال ومن هذا الباب قولهم فلان يعصر الخمر مع ان الخمر لا تعصر بل صار هذا التركيب موضوعا لعصر العنب ومقتضى اللغة أن لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر لكن أهل العرف لا يقصدون هذا المضاف بل يعبرون بهذا المركب عن عصر العنب كما يعبرون بتحريم الميتة عن تحريم أكلها فهذا مجاز في التركيب بالنسبة الى اللغة حقيقة عرقية منقولة للمعنى الخاص ومن هذا الباب قول أهل العرف قتل فلان قتيلا وطحن دقيقا وهذا كلام صحيح في العرف وفي اللغة لا يصح لان القتل لا يقتل وإنما يقتل الحي والدقيق لا يطحن وإنما يطحن القمح فعلى رأى أهل اللغة يصح بمضاف محذوف تقديره طحن قمح دقيق كما قررناه في عنب خمر وقتل جسد قتيلا ويريدون بالجسد الجسد الحي وأما أهل العرف فلا يعرجون على هذه المضافات ولا تخطر ببالهم بل صار هذا اللفظ المركب مودعا عندهم لقتل الحي وطحن القمح وعلى هذا المنوال فاعتبر الحقائق العرفية في المفردات والمركبات واعتبر اللفظ هل اتقل في العرف أم لا مفردا أو مركبا وبذلك يعرف المجاز في التركيب والافراد فكل لفظ مفردا تنقل في العرف لغير مسماه وصار يفهم منه غير مسماه بغير قرينة بالنسبة الى الجار باقليم مصر فهو مجاز مفردا ومنقول عر في المفردات وكل لفظ كان شأنه أن يركب مع لفظ فصار يركب مع غيره ولوربك أو لا لكان منكرا وهو الآن غير منكرف فهو منقول عر في المركبات ومجاز في المركبات ويكون المجاز فيه وقع في التركيب دون الافراد وقد يجتمع

المجاز

ويقال له عموم البدل وهو في المطلق وتسميته عاما باعتبار ان موارده غير منحصرة لانه في نفسه عام اه يعني ان تسميته عاما باعتبار ان أفراده التي يستعمل في كل فرد منها على البدل غير منحصرة والافه وليس من العام اذا اعتبر في العام كما يعلم من تعريفه العموم الشئ ولى بحيث يتناول اللفظ جميع الافراد فدفعه وهذا غير متحقق في المطلق وقد صرح غيره بأن الشمولى هو معنى العموم فتدبه اه بلفظه في هنا قال قبل هذا مسأرة لغيره والتحقيق ان دلالة العام كعبيدي على كل فرد من أفرادها من حيث كونه فردا أى كدلالة نحو عبيدي على ثلاثة غير معينين تضمينية اذ المقصود بالافراد الابعاض فكل فرد منها جزء يدل عليه اللفظ في حال الحكم عليه من حيث انه جزء اه لكنه تعقبه بقوله مع كون المقصود الحكم على كل فرد لاعلى المجموع كما حققناه فيما علقناه

على شرح جمع الجوامع اه يعنى ومنتضى كون المقصود الحكم على كل فران تكون دلالة لفظ العام كى بيدي على الفرد كثلاثة غير معينين فى حال الحكم عليه من حيث تحقق الحقيقة فى مطابقتة وعلى واحد غير معين تضمنية واما على ثلاثة معينين أو واحد معين فخارجة عن أنواع الدلالة اللفظية الوضعية مالم تلاحظ علاقة وقرينة والا كان مجاز الحقيقة اتفاقا ولا تكون دلالة لفظ العام على فردة المذكور فى حال الحكم عليه من حيث أنه جزء تضمنية كما قيل اذا كان المقصود الحكم على المجموع وليس كذلك * قلت وعليه فالفرق بين العام يدل على فردة غير المعين مطابقة والمطلق يدل على الفرد المبهم مطابقة أيضا هو ان العام يدل على فردة المذكور مطابقة من حيث تحقق الموضوع له الذى هو الحقيقة الكلية فيه لامن حيث انه (١٧٣) نفس الموضوع له والمطلق يدل على

الفرد المبهم مطابقة من حيث أنه نفس الموضوع له لامن حيث تحقق الموضوع له فيه فافهم ثم اعلم ان القائل لغلامه اذا قال انزمتك النهى أو التنى واقع فى الداران أراد بالالف واللام فى النهى والتنى العهد فى الشخص أى فى نهى معين ونفى معين لزم ان يكون المشترك المنهى عنه أو المنفى عنه هو المدلول التزاما معنا وان أراد بها فهما العهد فى الجنس أى فى نهى غير معين وفى نفى غير معين فلا بد ان يكون المدلول التزامى وهو المشترك المنهى عنه أو المنفى عنه كذلك أى غير معين لانه ان لم يكن كذلك كان معينا واذا كان معينا لزم مثل ذلك فى المتعلق به وهو النهى أو التنى وقد فرض غير معين وان أراد بها فهما العموم فلا بد من

المجاز فى التركيب والافراد فهى ثلاثة أقسام مجاز مفرد فقط كالاسد للرجل الشجاع ومجاز مركب فقط نحو قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال استعمل فى السؤال ولفظ القرية استعمل فى القرية ولكن تركيب السؤال مع القرية مجاز فى التركيب لان شأنه أن يركب مع أهلها وهذا مجاز فى التركيب ولم يصل الى حد النقل بخلاف يعصر الحجر ويطحن الدقيق فانهما وصلا الى حد النقل العرفى ومثال اجتماعهما معا قولك أر وانى الخبز وأشبعنى الماء فانك تستعمل ار وانى فى الشبع والشبع ارانى فيقع المجاز فى الافراد وتجعل فاعل أر وى الخبز وهو خلاف أصل اللغة وفاعل الشبع الماء وهو خلاف أصل اللغة فهذان المثالان جمعان بين المجاز فى الافراد والتركيب دون النقل العرفى اذا ظهر لك ان العرف كما ينقل اهل اللفظ المفرد فينقلون ايضا اللفظ المركب فمثل هذا النقل العرفى يقدم على موضوع اللغة لانه ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية واما العرف الفعلى فعنا ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية انواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلى وكذلك لفظ الخبز يصدق لغة على خبز القول والحص والبر وغير ذلك غير ان أهل العرف انما يستعملون الاخير فى أغذيتهم دون الاولين ففوق الفعل فى نوع دون نوع لا يخل بوضع اللفظ للجنس كله فان ترك مسمى لفظ لم يباشر لا يخل بوضع اللفظ له فان لم يباشر الياقوت ولم يخل ذلك بوضع لفظ الياقوت له نعم لو كثر استعمال الياقوت فى نوع آخر من الاحجار حتى صار لا يفهم الا ذلك الحجر دون الياقوت لأخل ذلك بوضع لفظ الياقوت للياقوت وكان ذلك نسخا للفظ الياقوت عن سماه الاول فهذا المثال يوضح لك أن ترك مباشرة المسميات لا يخل بالوضع وغلبة استعمال لفظ المسمى فى غيره يخل فهذا هو تحريك العرف القولى وتحريك العرف الفعلى وتحريك العرف القولى يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصا وتقييدا وابطالا وان العرف الفعلى لا يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصا ولا تقييدا ولا

فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية * قلت جميع ما قاله فى ذلك ظاهر قال (واما العرف الفعلى فعنا ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية انواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر واهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلى الى قوله

العموم فى المتعلق ولا فرق بين مدلول المشترط مطابقة فى النهى والتنى ومتلوه التزاما فهما وكذلك اذا حلف بالطلاق وحث بان قال على الطلاق والطلاق يلزمى أو ما أشبه ذلك وله أن يعز وجات فاذا جعلت الالف واللام فى الطلاق بحسب اللغة للعهد فى الجنس كان الطلاق مطلقا فى أفراد مطابقة فيلزم ان يكون مطلقا فى الزوجات التزاما والعموم كان الطلاق عاميا فى أفراد مطابقة فيلزم ان يكون عاميا فى الزوجات وفى أنواع الطلاق من الثلاث وغيرها التزاما لانه لا يعموم فى أفراد الطلاق بحسب عرف الفقهاء والناس ولم أعلم أحدا أزم به غير طلاقة اذالم تكن له نية ولا شك هل طلق واحدة أو ثلاثا فكان ينبغى ان لا يعمم الطلاق اذالم يكن له نية بل يخبر فى التعيين أو يقرع بينهما لثلا يلزم الترجيح من غير مرجع لان بعضهم ليس أولى من البعض الآخر الا ان مالكا والشافعى وجاعة من العاصم قالوا بعموم الطلاق فيهن احتياطا

لزوج ووصونها ما عن موافقة الزنا فان الطلاق قد ثبت بقوله على الطلاق أو ما شبه ذلك و وقع الشك والاحتمال في عمومه لمحله أو خصوصه
 فعمل على العموم فيها احتياطاً كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة أو ثلاثاً يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في أصل الطلاق فإنه لا يلزمه
 شيء استعمل بالأصل العصمة كما يرم ولا يلزم الشافعية ان يخبر به اذا قال يلزمي الطلاق وان خيره في احد اكن طالق لان التخيير في قوله
 احدا كمن طالق بين لتعليقه الطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس التخيير بالبين فان نوى بالطلاق بعضهن ذاهل عن
 البعض الآخر لم يلزمه الطلاق الا في البعض الذي نواه به وحده كما انه لا يلزمه الحنث فيما عدا ما نواه اذا أتى بصيغة عموم نحو لا نيس نو بالان
 النية أول معتبر في الخالف كما سيأتي (١٧٤) بيانه هذا هو التحقيق فاحفظه ﴿ وصل ﴾ في تحقيق فقه هذا

الفرق بأربع مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قوله تعالى فتحرر برقبة من قبل ان يتماسا ثبت الوجوب في رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفي رقبة واحدة بالنص وبذلك وقع الاجماع تبعاً للنص

﴿ المسئلة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالاخص من غير عكس

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا قال لفسائه احدا كمن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق عند مالك رحمه الله تعالى وان كان أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم عليه ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع نظراً

ابطالاً لعدم معارضة الفعل وعدمه لوضع اللغة ومعارضة غلبة استعمال اللفظ في العرف للوضع اللغوي وقد حكى جماعة من العلماء الاجماع في ان العرف للفعل لا يؤثر بخلاف العرف القولي ورأيت المازري في شرح البرهان حاول الاجماع في ذلك ونقل عن بعض الناس انه نقل خلافاً في ذلك ونقل مثلاً عنه وفي ذلك نظر وقد نقلتها في شرح المحصول و بينت معناها وانه ليس خلافاً في اعتبار العرف للفعل بل لذلك ، مني آخر وانظروا حصول الاجماع فيه ولم أر احد اجزم بحصول الخلاف فيه بل رأى كلاماً بالبعض الناس اوجب شكاً وتردداً وهو محتمل للتأويل فلا تناقض بين نقل الاجماع في المسئلة وبين هذه المثل المشار اليها وانا اوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ اذا فرضا ملكاً اعجمياً يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها الثقلم عليه فحلف لا يلبس ثوباً ولا ياكل خبزاً وكان حلفه بهذه الالفاظ العربية التي لم تجر عادة باستعمالها وعادته في غذاها لا ياكل كل الاخبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانما تخنثه باى ثوب لبسه وباى خبز اكله سواء كان من معتاده في فعله أم لا وهذا اذا لم تجر له عادة باستعمال اللغة العربية لانه لو كانت عاداته استعمال اللغة العربية لكان طول ايامه يقول اكلت خبزاً او اتوني بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائدة قليل ونحو ذلك ولا يريد في هذا النطق كله الاخبز الشعير الذي جرت عاداته به فيصير له في لفظ الخبز عرف قولي ناسخ للغة فلان تخنثه بغير خبز

فلا تناقض بين نقل الاجماع في المسئلة وبين هذه المثل المشار اليها ﴿ قلت ما قاله من أن العرف الفعلي لا يؤثر في وضع اللفظ للجنس كله صحيح غير ان ما اراد بناءه على ذلك من أن من حلف لا يلبس ثوباً وعادته لبس ثوب الكتان دون غيره بحيث يحنث بلبس غير الكتان ليس بمسئل له على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى قال (وانا اوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل المسئلة الاولى اذا فرضا ملكاً اعجمياً يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها الثقلم عليه فحلف لا يلبس ثوباً ولا ياكل كل خبزاً وكان حلفه بهذه الالفاظ العربية التي لم تجر عاداته باستعمالها وعادته في غذاها لا ياكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانما تخنثه باى ثوب لبسه وباى خبز اكله سواء كان من معتاده في فعله اولا الى آخر المسئلة) قلت لان سلم له تخنثه بل لقائل ان يقول اقتضاه على اكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن مقيداً لمطلق لفظه ويكون ذلك من قبيل بساط الحلال فان الايمان انما اعتبر بالنية ثم بساط الحلال فاذا عدا حثيثاً تعتبر بالعرف ثم باللفظ ان عدم العرف

الشعير للاحتياط للزوج كما اجاب به الاكابر ودليل مشروعية هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقي الشبهات ولا يتم جواب الاصل ببنائه على ثلاث قواعد * الاولى ان مفهوم أحد الامور قد يترشح مشترك بينها لصديقه على كل واحد منها والصادق على عدد افراد مشترك فيه بين الافراد * الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح لا باحة و رافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب لانه وان كان كل من القاعدة الثانية والثالثة صحيحاً الا ان القاعدة الاولى غير صحيحة اذ ليس أحط الامور وهو القدر المشترك بل هو واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها لانه الحقيقة الكلية حتى يحصل المقصود بقوله والصادق على عدد افراد مشترك

فيه بين تلك الافراد فافهم **المسئلة الرابعة** قال مالك اذا اعتق أحد عبده له ان يختار واحدا منهم فيعينه للعتق نظرا لكون أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضى العموم كما تقدم والاجماع على ان حكم العموم لا يثبت الا بثبوت مقتضيه ولم ينظر هنا للاحتياط للفروج مع ان الحق انه لا فرق بين العتق والطلاق لانا وان سلمنا ان الطلاق تحريم للوطء وقد ثبت له البغضة التي لا تصدق الا مع النهي دون الامر بقوله عليه الصلاة والسلام أبغض الحلال الى الله الطلاق وان العتق قرينة في جميع الاعصار والامم الا ان كون العتق قرينة لا يمنع ان يكون تحريم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء على اننا لنسلم ان البغضة في الحديث لا تصدق الا مع النهي حتى يتم الاستدلال بالحديث على ان الطلاق منهي عنه لا مأمور به بخلاف (١٧٥) العتق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد صرح باباحة

الطلاق فكيف يكون محرما أو مكروها وحينئذ تصدق البغضة مع الامر وتحمل في حق الله تعالى على مرجوحية الامر الذي علق به البغضة وأما دعوى ان الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قرينة ويلزمه التحريم والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقتها دون ما تقتضيه التزاما ألا ترى ان كل أمر يلزمه النهي عن تركه ومع ذلك لا يقال فيه هو للتحريم بناء على النهي وان كل نهي يلزمه الامر بتركه ومع ذلك لا يقال فيه هو للوجوب بناء على الامر فلا تعتبر الوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فذو فوعة بأن الطلاق بنفسه ليس بتحريم لان التحريم انما هو المؤبد اما غير المؤبد فلا وانما هو محل لعقد النكاح وحل

الشعير وكذلك القول في ثوب القطن بخلاف اذا كان لا ينطق بلفظ الخبز والثوب الاعلى الندره فانه لا يكون له في الالفاظ اللغوية عرف مخصوص يقدم على اللغة فيبحث بعموم المسميات اللغوية من غير تخصيص ولا تقييد فتأمل ذلك **المسئلة الثانية** اذا حلف لاياً كل رؤوسا يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يحنث الا برؤوس الانعام عند أشهب والقولان مبنيان على ان أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركبأ كل رؤوسا لا كل رؤوس الانعام دون غيرها بسبب كثرة استعمالهم لذلك المركب في هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس فهذا مدرك أشهب فيقدم النقل العرفي على الوضع اللغوي وابن القاسم يسلم استعمال أهل العرف لذلك ولكن لم يصل الاستعمال عنده الى هذه الغاية الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل ألا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسد في الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المقتدر الى القرينة فهذا هو مدرك القولين فانفق أشهب وابن القاسم على ان النقل العرفي مقدم على اللغة اذا وجدوا اختلاف في وجوده هنا فالكلام بينهما في تحقيق المساط ولو قال القائل رأيت رأسا لم تختلف الناس ان اللفظ لا يختص برؤوس الانعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى راسا للغة بسبب ان هذا التركيب الذي هو راس راسا لم يكن استعماله في نوع معين من الرؤوس دون غيره حتى صار مقولا بخلاف اكلت راسا فيقر اللفظ على مسماه اللغوي من غيره عارض ولا ناسخ وكذلك خلق الله راسا وسقطت ووقعت راس وهذه راس وفي البيت راس جميع هذه التراكيب ونحوها لم يقع فيها نقل عرفي بخلاف قوله اكلت رأسا ونحوه من صيغ الاكل فان أهل العرف كثيرا استعماله له حتى صار الى حيز النقل فقدم على اللغة عند من ثبت عنده النقل فتأمل هذه المسئلة فكثير من الشراح والفقهاء اذا مر بهذه المسئلة يقول فيها لا يحنث بغير رؤوس الانعام لان عادة الناس يأكلون رؤوس الانعام دون غيرها ولا تجدد في الكتب الموضوعه للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة لانهم يشير ون الى العرف الفعلي المنفي بالاجماع وانما المدرك العرفي القولي على ما تقدم تحريره

قال **المسئلة الثانية** اذا حلف لاياً كل رؤوسا يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يحنث الا برؤوس الانعام عند أشهب الى آخر المسئلة قلت جميع ما قاله في هذه المسئلة صحيح غير قوله ولا نجد في الكتب الموضوعه للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة فانه غير مسلم لما سبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط والله أعلم

عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة اجنبية وصيرورتها اجنبية يستلزم تحريمها كما ان العتق رفع للملك عن المملوكة ورفع الملك يبرها اجنبية مالكة لنفسها يستلزم ذلك تحريمها فلا فرق **المسئلة** قلت نعم قد يقال الوجه في نظر مالك في الطلاق للاحتياط للفروج وان لزمه مخالفة الاجماع وفي العتق لما اقتضاه الاجماع وان لزمه مخالفة الاحتياط للفروج هو ان استلزام الطلاق للتحريم بخصوص الوطء مطرد اذا لا يكون غير مستلزم له بخلاف العتق فافهم والله أعلم **المسئلة** الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع **المسئلة** اعلم ان الاعمال الواقعة في الوجود المقتضية لامور شرعية لاجلها أو توضع فمقتضياتها الى الجملة ضربان **المسئلة** أحدهما خارج عن مقدور المكلف وهذا قد يكون سببا كالاضرار في اباحة الميتة وخوف العنت في اباحة نكاح الاماء والسلس في اسقاط وجوب

الوضوء لكل صلاة مع وجود الخراج والشمس أو غيرها أو طلوع الفجر في إيجاب تلك الصلوات وما أشبه ذلك وقد يكون شرطاً للحول في إيجاب الزكاة والبلوغ في التكليف مطلقاً والقدرة على التسليم في صحة البيع والرشد في دفع مال اليتيم إليه وإرسال الرسل في التواب والعقاب وما أشبه ذلك وقد يكون مانعاً كالحيض من الوطء والطلاق والطواف بالبيت وجوب الصلوات وأداء الصيام والجنون من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات وما أشبه ذلك * الضرب الثاني ما لا يكون خارجاً عن مقدور المكلف وله نظران نظر من جهة دخوله تحت خطاب التكليف وأمور به أو منهيًا عنه أو ما ذكرناه في لاقضائه لأصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً كالبيع والشراء لا تتفادى والنكاح للنسل والالتقاء للطاعة (١٧٦) لحصول الفوز وما أشبه ذلك وهو بين ونظر من جهة دخوله تحت خطاب

المسألة الثالثة * إذا حلف بإيمان المسلمين نلزمه فحنت فمشهور فتاوى الأصحاب على أنه يلزمه كفارة يمين وعقوبة رقة إن كان عنده إن كثروا وصوم شهرين متتابعين والمشى إلى بيت الله في حج أو عمرة وطلاق امرأته واختلافها واحد أو ثلاث والتصدق بثلث المال ولم يلزمه اعتكاف عشرة أيام ولا المشى إلى مسجد المدينة ولا لبيت المقدس ولا الرابطة في الثغور الإسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العرايا ولا إطعام الجياع ولا شئ من القربات غير ما تقدم ذكره وسبب ذلك أنهم لاحظوا ما غلب الحلف به في العرف وما يجعل يميناً في العادة فالزومها إياه لأنه المسمى العرفي فيقدم على المسمى اللغوي ويختص خلفه بهذه المذكورات دون غيرها لأنها المشتهرة ولفظ الحلف والإيمان إنما يستعمل فيها دون غيرها وليس المترك إن عادتهم يفعلون مسياتها وأنهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من الأفعال بل لغلبة استعمال الألفاظ في هذه المعاني دون غيرها ولاجل ذلك صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المترك الحلف اللفظي دون العرف اللفظي فهذا هو مترك هذه المسألة على التحريم والتحقق وعلى هذاوافق في وقت آخر اشتها حلقهم ونذرهم للاعتكاف والرباط وإطعام الجياع وكسوة العرايا وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحلف إذا حث الاعتكاف وما ذكره معه دون ما هو من كور قبله لأن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك فلو تغيرت العادة في السك والسهة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بهادون ما قبلها وكذلك إذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادة رد دنابه بالمبيع فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبباً باموجب زيادة الثمن لم ترد به وهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا وعلى هذا التحريم يظهر أن عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلا تكاد تجد أحداً يصبر بحلف به فلا ينبغي التفتيش به وعادتهم يقولون عبيد حر و امرأتى طالق وعلى المشى إلى مكة ومال صدقة إن لم أفعل كذا فتلزم هذه الأمور وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجدد على المسطور في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره

قال * المسألة الثالثة إذا حلف بإيمان المسلمين نلزمه فحنت إلى منتهى قوله

الوضع أما لكونه سبباً كالنكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع والذكاة سبباً لحلية الاتفاح بالأكل والسفر سبباً في اباحة القصر والغطر والقتل والجرح سبباً للقبض والزنا وشرب الخمر والسرقه والغدق أسباباً للحصول تلك العقوبات وما أشبه ذلك وأما لكونه شرطاً كالنكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً والاحصان شرطاً في رجيم الزاني والطهارة شرطاً في صحة الصلاة والنية شرطاً في صحة العبادات وما أشبه ذلك وأما لكونه مانعاً كنكاح الأخت مانعاً عن نكاح الأخرى ونكاح المرأة ما نعام نكاح عمتها وخالتها والإيمان مانعاً عن القصاص للكافر والكفر

مانعاً عن قبول الطاعات وما أشبه ذلك وهذه الثلاثة وإن اجتمعت في نحو النكاح لكن لا يحكم واحد بل إنما هو سبب للحكم وشرط لآخر ومانع لآخر كما علمت إذ لا يصح اجتماعها ولا اثنين منها على الحكم الواحد كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف ما في ذلك من التدافع اهـ ملاحظاً من الموقوفات للشاطبي ويضبط خطاب التكليف بأمور ثلاثة * أحدها أنه في اصطلاح العلماء هو الأحكام الخمسة الوجوب والتحريم والتدب والكراهة والاباحة قيل والأصل في لفظه التكليف لكونها مشتقة من الكلفة إن لا تطلق الأعلى التحريم والوجوب إذ لا توجد الكلفة إلا فيما لا جل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب والمكلف بالنسبة للمعد ما هي سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة إلا أنهم توسعوا في إطلاق اللفظ على الجميع تغليبا أو لكونها لا تتعلق إلا بفعل المكلف

في حاشية الامير على عبدالسلام ما حاصله ان التكليف امانان يفسر بالزام فافيه كلفه فلا يشمل الندب والكرهه واما ان يفسر بالطلب بشملهما وعلى الاول يظهر ما رجحه المالكية من تعلق الندب والكرهه بالصبي كأمسه بالصلاة لسبع من الشارع بناء على ان الامر لامر أمر وأما الاباحة فليست تكليفا عليهما وعدها في أحكام التكليف امانه تغليب أو ان معناه انها لا تتعلق بالايمالكف لما صرح به أصول الفقه من ان أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة وتقر يبه ان معنى مباحة لا اثم في فعلها ولا في تركها ولا يفتي الشيء لاحتث يصح ثبوته قال ولا يعول على ظاهره ما نقل عن أبي منصور الماتريدي والحنفية من أن الصبي مكلف بالايمان بالله وانهم جوارف قلم عنه على غير الايمان من الشرعيات وذلك لان جمهور أهل العلم على نجاة

(١٧٧)

الصبيان مطلقا وهم في الجنة ولو أولاد الكفار نعم ان أرادوا ما قاله أصحابنا المالكية ردة الصبي وإيمانه معتبران بمعنى اجراء الاحكام الدنيوية التي تسبب عنهما كبطلان ذبحه ونكاحه وصحتها رجع لخطاب الوضع من حيث السبب والمانع وهو لا يتقيد بالملكف الا انه لا يعاقب في الآخرة ولا يقتل قبل البلوغ اه وقد قدمنا تبعا لابن الشاطان التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفا وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ويوضح هذا ما قاله الشاطبي في الموافقات من أن القاعدة المقررة ان الشرائع انما جئ بها للمصالح العباد فالامر والنهي والتخيير جيعاراجعة الى حظ الملكف ومصالحه لان الله تعالى غنى

على عرف بلدك واساله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به ودون عرف بلدك والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجود على المتقولات أبدأ ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تنخرج ايمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنايات فقد يصير الصريح كناية يفتقر الى النية وقد نصير الكناية صريحا مستغنية عن النية وأعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين جمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ان قلنا ان لفظ اليمين حقيقة في الجميع أو الجمع بين المجاز والحقيقة وهي مسألة مختلف فيها بين العلماء هل تجوز أم لا أعني هل يكون ذلك كلاما غير بيّن لا والمنقول عن مالك والشافعي وجاعة من العلماء جواز ذلك فهذه القاعدة لا بد من ملاحظتها في هذه المسألة أيضا **المسألة الرابعة** اذا قال ايمان البيعة تلزمي فتخرج ما يلزمه على هذه القاعدة وما جرت به العادة في الخلف عند الملوك المعاصرة اذا لم تكن له نية فأي شيء جرت به عادة ملوك الوقت في التحليف به في بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس بحيث صار عرفا ومنقولا متبادرا للذهن من غير

وقد نصير الكناية صريحا مستغنية عن النية) قلت ما قاله في ذلك صحيح من جهة ان لفظ الايمان لا بد ان تجرى على عادة الخالف أو أهل بلده تسميته بيمينا والله أعلم قال (واعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين فجمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الى آخر المسألة) قلت لقائل ان يقول ليس في ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع اللغات ما ذكر والله أعلم قال (المسألة الرابعة اذا قال ايمان البيعة تلزمي الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير ان ما ذكره من حمل يمينه على العرف ثم على النية ثم على البساط فيه نظر فانه لا يخلو وان يترتب على يمينه تلك حكم أو لا يترتب فان لم يترتب عليها حكم فالعتبر النية ثم السبب والبساط ثم

(٢٣ - الفروق - ل)

عن الحظوظ منزه عن الاعراض غير ان الحظ على ضربين * أحدهما داخل تحت الطلب فالعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيا في حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه لكنه أخذه من جهة الطلب لامن حيث اعث نفسه وهذا معنى كونه بريئا من الحظ وقد يأخذه من حيث الحظ لانه لما كان داخلا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه ابعال للطلب فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ وسمى باسمه * والثاني غير داخل تحت الطلب فلا يكون أخذه الامن جهة ارادته واختياره لان الطلب مرفوع عنه بالعرض فهو قد أخذه اذا امن جهة حظه فليند يقال في المباح انه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة اه أي الا انه لما لم يتم فيه الحظ المذكور بواسطة الحجر عن الاسترسال فيه وفي غيره لا يقتضى الاذن لم يخل عن كلفه ومشقة

فافهم * وثاني الامور ان متعلقه الفعل لا يكون كذا * وثالثها انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف بالتكليف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه لقول الشيخ تاج الدين السبكي في جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ اه أما الاول وهو من لا يدري كالتائم والساهي فلا نه لوصح تكليفه لان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وهو لا يفهم وانه محال لا يتصور ممن لا شعوره بالامر قصد الفعل امتثالا للامر واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما أوجب اليه كالمثلي من شاق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع عادة ونقيضه ممنوع الوقوع كذلك ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وتكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال والفرق بينهما هو ان الخلل في الاول راجع الى المأمور به وفي الثاني راجع الى المأمور فلا يلزم من تجوز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من قبيل التكليف المحال على ان في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمثل بالاخذ في الاسباب أو لا نعم تكليف

(١٧٨)

الملجأ من قبيل التكليف بالمحال اذا لفرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي عده في جمع الجوامع من قبيل التكليف بالمحال وجوزه قال سم اذا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل اه ملخصا من المحلى والطار والشر بيني قال الشر بيني والحق ان كلام المتقدمين في مسألة الملجأ انما هو من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلا بالاجراء كما ان كلامهم في مسألة الغافل

قرينة على القانون المتقدم حل يمينه عليه وان لم يكن الامر كذلك اعتبرت نيته أو بساط يمينه فان لم يكن شيء من ذلك فلا شيء عليه فتأمل ذلك

الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة * هذا الفرق أيضا ذهب عنه كل من يفتي من أهل العصر فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوى للفرق بينهما فاذا جاءهم حالف وقال حلفت لا لبست ثوبا لوثوبت الكتان يقولون له لا تحنث بغير الكتان وهو خطا بالاجماع وكذلك بقية النظائر وطريق كشف الغطاء عن ذلك ان نقول ان المطلق اذا أطلق اللفظ العام ونوى جميع أفراده يمينه حنثناه بكل فرد من ذلك العموم لوجود اللفظ فيه ولوجود النية والنية هنا مؤكدة لصيغة العموم وان أطلق اللفظ العام من غير نية ولا بساط ولاعادة صارقة حنثناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلق اللفظ العام ونوى بعضها باليمين وغفل عن البعض الآخر لم يتعرض له بنفي ولا اثبات حنثناه بالبعض المنوي باللفظ والنية المؤكدة وبالبعض الآخر باللفظ فانه مستقل بالحكم غير محتاج الى النية لصراحته والصريح لا يحتاج الى غيره

العرف ثم اللغة وان ترتب عليها حكم فالعتبر العرف ثم اللغة لا غير والله أعلم قال (الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة الى قوله والصريح لا يحتاج الى غيره) قلت ما قاله من تحنث الحالف المطلق اللفظ العام النوي لبعض ما يتناول الغافل عن سواء فيه نظر فان النية هي أول معتبر في الحالف ثم السبب والبساط والسبب والبساط اذا اقتضيا تقييد اللفظ أو تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحث بماعاده ولم يكن ذلك كذلك الا لان السبب والبساط يدلان على قصده التقييد أو التخصيص فاذا نوى التقييد والتخصيص فهو ما يدل عليه السبب والبساط فلان يعتبر التقييد والتخصيص النويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط

وان

انما هو من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وفي مسألة التكليف بالمحل أي ما لا يطاق عادة

انما هو من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته لتكليفه مع علمه بالتكليف وعدم كراهه والجهالة فكلامهم في كل من حيث خصوصه لامن حيث عموم غيره له أو عمومه لغيره لانهم رجم الله تعالى ا كمتنوافي التفرقة بين المسائل المتشابهة بالقيود المأخوذة من عنواناتها والالم تكن هي محل الكلام فيها فسقط ما سلم وغيره من المتأخرين هنا فافهم ويضبط خطاب الوضع بأمر ثلاثة أيضا أحدها انه ينحصر في الاسباب والشرط واوانع والصحة والبطالان والعزائم والرخص فهذه خمسة أنواع بعد الصحة والبطالان واحدا والعزائم والرخص واحدا كما في الموافقات للشاطبي ولم يعد في جمع الجوامع وشرحه وحواشيه العزائم والرخص بل اعتبر والصحة والفساد نوعين لانواعا واحدا بل قال العطار الحق بالناصر من أن المأخوذ من كلام ابن الحاجب والعرض من أن الصحة والفساد من الاحكام العقلية يعرض العبادة مثلا على الاوامر فكون الفعل موافقا للاوامر أو مخالفا لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة أو ناركها فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة اه وثانيها ان متعلقه

الكون كذا لا الفعل فهو عبارة عن الخطاب بنصب الاسباب الوقتية كالذلوك لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم والخطاب بنصب الشرط للحكم كالقدرة على التسليم للبيع أو للسبب كالطهارة في الصلاة وسببها أي الصلاة تعظيم الله تعالى والخطاب بنصب الموانع اما للحكم كالأبوة في القصاص أو للسبب كالمدين في الزكاة والخطاب بنصب الصحة والبطلان يطلق باعتبار ترتب آثار العمل عليه في الدنيا وعدم ترتبه عليه وباعتبار ترتب آثار العمل في الآخرة وعدم ترتبه والخطاب بنصب العزيمة والرخصة والعزيمة مآثر من الاحكام الكلية ابتداء والرخصة مآثر من العذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه انظر الموافقات وسيأتي بيان بعضه في الفرق الحادي والثمانين فترقب ووثا لها ان خطاب الوضع لا يشترط فيه علم المكلف وقدرة وكونه من كسبه فلذلك نورت بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلة عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار والاعسار اللذين هما مجوز عنهما ويضمن بالانلاف المغفول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب الشرع في السبب (١٧٩) اعلموا الله متى وجد كذا فقد رجب

كذا أو حرم كذا أو ندب

أو غير ذلك وفي المانع متى

وجد كذا فقد عدم كذا

وفي الشرط متى عدم كذا

فقد عدم كذا وقس الباقي

وأما اشتراط القدرة والعلم

والقصد في أسباب العقوبات

التي هي جنائيات كالقتل

الموجب للقصاص والزنا

وشرب الخمر الموجب للحد

فلذلك لا قصاص في قتل

الخطأ ولا يجب حد الزنا

على المكروه ولا على من

لا يعلم ان الموطوءة أجنبية

بل اذا اعتقد انها امرأته

سقط الحد لعدم العلم واشترط

ذلك أيضا في أسباب انتقال

الاملاك كالبيع والهبة

والوصية والصدق والوقف

وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لا يبحث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه وهذه النية بخلاف نيته الاولى وهي ان يقصد بعض انواع باليمين ويفضل عن غيره بسبب قاعدة وهي ان من شرط المخصص ان يكون منافية للاخصص ومتى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة وكذلك المخصصات اللفظية اذالم تكن معارضة لاتكون مخصصة وقصده بدخول البعض في يمينه مع غفلة عن بقية أنواع اللفظ ليس منافية لشيء من اللفظ بل كاستعمال اللفظ في بعض مسمياته وفي البعض المغفول عنه لا موكدا ولا منافيا فلم توجد حقيقة المخصص لفوات الشرط الذي هو المنافاة والغفلة عن هذا الشرط هي سبب الغلط عند من غلط في ذلك فبمجرد ما يسمع المستفتي بقول نويت الكتان يقول له لا تبحث بغيره وما علم أنه لا يمنع الحث بغير الكتان الا القصد اليه باخراجه عن اليمين فاذا لم يقصد اخراجه بقى مندرجا في عموم اللفظ والنية التي ذكرها انما هي موافقة للفظه

قال (وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لا يبحث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه) قلت هذا هو الاستثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف قال صاحب الجواهر منشؤه النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية أو بالنظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزى إلا نظما قلت فتأمل كيف جعل صاحب الجواهر التخصيص بالنية أصلا وذلك مشعر بعدم الخلاف فيه وجعل الاستثناء فرعا مجولا على انه تخصيص على قول وعلى انه استثناء على آخر وذلك عكس ما قاله شهاب الدين فانه ساق التخصيص بالنية مساقا المختلف فيه وصبوب القول بعدم التخصيص بها جلا على التأكيد وساق الاستثناء بالنية مساقا المتفق عليه قال (وهذه النية بخلاف نية الاولى وهو ان يقصد بعض انواع باليمين ويفضل عن غيره بسبب قاعدة وهي ان من شرط المخصص ان يكون منافية للاخصص متى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة الى قوله

والاجارة والقراض والمساقاة والمغارسة والحعالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ أو هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا أو طارئا على بلاد الاسلام لا يزمه بيع ولا نحوه من جميع ما ذكر معه ومن أكره على البيع أو نحوه مما ذكر معه لا يزمه ذلك فلا تهلما زدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع لحقها اشتراط ذلك من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع حتى يقال باستثنائها من خطاب الوضع نعم لما ارتفع خطاب التكليف مع عدم تلك الاوصاف ارتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم وسيأتي آخر الفرق السابع والتسعين الفرق بين المانع اعتبر فيه ان يكون وجوديا بين السبب لم يعتبر فيه ذلك والفرق بين مانع الحكم وعدم السبب فترقب وصل في ثبوت العفو وعدم ثبوتة قولان استدلل من قال بثبوتة بثلاثة أوجه أحدها ما تقدم من أن الاحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد الى الفعل وأما دون ذلك فلا واذ لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه أي الحكم ممن شرط الحكم وبين مانع السبب وعدم شرط شأنه ان يتعلق به فهو معنى العفو المتكلم فيه أي لا مؤاخذه به والثاني ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقدر وى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها

ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحدوا فلا تعتدوها وعفان اشياء رجة بكم لاعن نسيان فلا تبخثوا عنها وقال ابن عباس ما رأيت قوما خيرا من أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض صلى الله تعالى عليه وسلم كلها في القرآن يسألونك عن المحيض يسألونك عن اليتامى يسألونك عن الشهر الحرام ما كانوا يسألون الاعمال ينفعهم يعني ان هذا كان الغالب عليهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ما يبذ كر في القرآن فهو ما عفا الله عنه وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو وقيل له ماتقول في أموال أهل الذمة فقال العفو يعني لا تؤخذ منهم زكاة وقال عبيد بن عمير أحل الله حلالا وحرم حراما فاحل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو * والثالث ما يدل على هذا المعنى في الجلة كقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم الآية فانه موضع اجتهاد في الاذن عند عدم النص وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون ومنه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم بناء على حكم البراءة الاصلية اذ هي راجعة الى هذا المعنى (١٨٠) ومعناها ان الافعال معها عفو عنها وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان أعظم

في بعض أنواعه مؤكدة فيه لا منافية له في شيء من أنواع مسمى اللفظ البتة فالمعتبر في تخصيص العموم في الايمان انما هو القصد الى اخراج بعض الأنواع عن العموم لا القصد الى دخول بعض الأنواع في العموم فان الاول مناف ومخصص دون الثاني فانه موافق ومؤكد ففات فيه شرط التخصيص فلا يكون ذلك مخصصا ونظير ذلك من المخصصات اللفظية ان يقول الله تعالى اقتلوا الكفار واقتلوا اليهود فلا تقول ان قوله اقتلوا اليهود مخصص لعموم قوله اقتلوا الكفار بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود ولو قال لا تقتلوا أهل الذمة لكان مخصصا لعموم بعض أنواعه وهم اليهود لحصول المنافاة بينهما فكذلك النية في حق المستفتى نويت كذا فانظر لنيته تلك هل هي مخرجة منافية لعموم اللفظ في بعض أنواعه أم لا فان وجدتها منافية مخرجة فاجعلها مخصصة ولا تخشع بما نوى اخراجه عن اليمين وان لم تجدها مخرجة فقل لا أثر لها البتة الا التأكيد وليست من باب المخصصات ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت

المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم عليهم غرم عليهم من أجل مسألته انظر الموافقات للشاطبي واستدل القائل بعدمه بثلاثة أوجه أيضا * أحدها ان أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون اما ان تكون بجملة داخلية تحت خطاب التكليف فهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملة داخلية فان كانت بجملة داخلية فلا زائد على الاحكام الخمسة وهو المطلوب وان لم تكن داخلية بجملة لازم ان يكون بعض المكلفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة ما لكن ذلك

ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت قلت اما قوله ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص فصحيح وذلك في تخصيص العموم اللفظي الدال على حكم شرعي من حيث ان المخصص ان لم يكن منافيا احتمل قصد التأكيد وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بانه دليل لمجرد احتمال الخصوص اما اذا كانت المنافاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع واما قوله ومتى لم تكن النية منافية لا تكون مخصصة فغير مسلم بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضي انه لا ترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الاعلى النيات والقصد وما ليس بمنوى ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا أمر لا يكاد يجهره أحد من الشرع ولم يحمل شهاب الدين على ما قاله في ذلك

باطل لانا فرضناه ملقفا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة * والثاني ان هذا الزائد اما فان

ان يكون حكما شرعيا أولا فان لم يكن حكما شرعيا فلا اعتبار به وان كان حكما شرعيا فاما من خطاب التكليف وأنواعه محصورة في الخمسة واما من خطاب الوضع وأنواعه أيضا محصورة في الخمسة التي ذكرها الاصوليون وهذا ليس من هذه ولا من هذه فكان لغوا وبدل على انه ليس حكما شرعيا أولا بانه مسمى بالعفو والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للكلف حكم المخالفة لامر أو نهى وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام وتانيا ان العفو انما هو حكم آخر ولا ينوي وكلامنا في الاحكام المتوجهة في الدنيا والثالث ان هذا الزائد أي مرتبة العفو ان كانت راجعة الى المسئلة الاصولية وهي ان يقال هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا فالمسئلة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل والادلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها الا بدليل السالم عن المعارض ودعواه وأيضا ان كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالادلة المذكورة في كتب الاصول وان لم تكن راجعة الى تلك المسئلة فليست بمفهومة وما تقدم من الادلة على اثبات تلك المرتبة لا دليل فيه فالادلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الاحكام

النجسة لا يمكن الجمع بينهما لأن العفو آخرى وأيضا فان سلم للعفو ثبوت في زمانه عليه الصلاة والسلام لا في غيره ولا يمكن تأويل تلك لظواهر وماسيد كمن أنواع العفو فداخلة أيضا تحت النجسة فان العفو فيها راجع الى رفع حكم الخطأ والنسيان والا كراه والخرج وذلك يقتضى اما الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يرتب على المخالفة من الدم ونسيب العقاب وذلك يقتضى اثبات الامر والتبهي مع رفع آثارها لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وان يكون أمرا زائدا على النجسة وفي هذا المجال أبحاث أخرى وعلى القول بثبوت العفو فهل هو حكم أم لا احتمالات وعلى الاحتمال الاول فهل يرجع الى خطاب التكليف أم الى خطاب الوضع احتمالات جزم الاصل بالثاني وقال الشاطبي والنظر في هذه الاحتمالات لما يمكن مما يبنى عليه حكم عملي لم يتأ كدالبيان فيه فكان الاولى تركه أفاد جميع ذلك في الموافقات ولمواقع العفو على ثبوتها أعمال الأدلة ضابطان * الضابط الاول للاصل انه التقادير الشرعية التي هي اعطاء الموجود حكم المعلوم كتقدير النجاسة في حكم العموم في صور الضرورات كدم البراغيث وموضع الحدث في المحرجين أو المعلوم حكم الموجود كتقدير الكفر المعلوم عند قتل المسلم لظنه كافر في حكم الموجود فيسقط القصاص * والضابط الثاني للشاطبي في (١٨١) الموافقات انه ينحصر في ثلاثة أنواع

* أحدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وقد قوى معارضه كالعمل بالزيمة الراجعة الى أصل التكليف وان توجه حكم الرخصة المستمدة من قاعدة رفع الحرج وبالعكس فالرجوع الى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد لكن لما كان أصل رفع الحرج واردا على أصل التكليف وورد المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما غير انه لا يخرم أصل الرجوع لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا فيه ان من سافر في رمضان أقل

فان قلت رد على ما ذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لا يلبس ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا يلبس ثوبا ككتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يبحث بغير الكتان اجاعا فكذلك ما نحن فيه قلت الجواب عن الاول اننا لانسلم ان معنى قول العلماء يجب استعمال العام في الخاص هو ما ذكرته بل معناه ان يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المستند الى العموم اما قصد بعض العموم دون البعض فليس ذلك استعمال للعموم في الخصوص بل استعمال العموم في العموم وأ كدالبالية في الخصوص وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوى ومع ذلك فهو واختاره الأنوهم ان حكم النيات كحكم الالفاظ الدالة على المدلولات والامر ليس كآتهم والله أعلم قال (فان قلت رد على ما ذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لا يلبس ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا يلبس ثوبا ككتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يبحث بغير الكتان اجاعا فكذلك ما نحن فيه) قلت السؤالان واقعا لان زمان قال (قلت الجواب عن الاول اننا لانسلم ان معنى قول العلماء يجب استعمال العام في الخاص الى قوله وأ كدالبالية بالخصوص) قلت جوابه مجرد دعوى يقابل بمثلا ثم الدليل على ان مراد العلماء ذلك تجوزهم تخصيص العموم بالمتاني واطبا قهم على ان معنى ذلك ان الشارع أراد بلفظ العموم الخصوص لانه اراد العموم ثم رفع ذلك بالتخصيص فانه لو كان ذلك لكان نسخا ولم يقل به أحد فيما علمته بل كلهم يفرقون بين معنى النسخ والتخصيص فظهر صحة قول مخالفه وبطلت دعواه والله أعلم قال (وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوى ومع ذلك فهو

من أربعة برد فظن ان الفطر مباح به فافطر فلا كفارة عليه ومن أفطر فيه يتأويل وان كان أصله غير عملي بل هذا جار في كل متناول كشارب المسكر يظنه غير مسكر وقائل المسلم يظنه كافرا أو كل المال الحرام عليه يظنه حلالا والمطهر يماء نجس يظنه طاهرا وأشباه ذلك ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده أخرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخطب فسمعه يقول اجلسوا و اجلس بياب المسجد فرآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له تعال يا عبد الله بن مسعود وسمع عبد الله بن رواحة وهو بطريق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يقول اجلسوا و اجلس في الطريق فر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ماشأ نك فقال سمعتك تقول اجلسوا و اجلست فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زادك الله طاعة وقد قال عليه الصلاة والسلام لا يصلي أحد العصر الا في بني قريظة فادر كههم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى تأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد من ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه ما لم يكن قد أخطأ ناصا أو اجاعا أو بعض القواطع وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما وإهمال للاخر فاذا

فرض مهملا لراجع فذلك لاجل وقوعه مع الرجوح وهو في الظاهر دليل يعتمد منه وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد منه في الجملة فلا يدخل تحت هذا النوع من العفو وقوفه مع مقتضى دليل غير معارض لانه امر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عيب بتوهم فيه ومواخذة نلزمه بحكم الظاهر فلاموقع للعفو فيه ولا وقوفه مع ما لم يقوم معارضه لانه من النوع الثاني * النوع الثاني خروجه عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمثال مخالفته عن غير قصد ان يعمل الرجل عملا على اعتقاد اباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقدا اباحته اذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نديه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الحمر محرمة فيشربها أو لا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين ومثل هذا كثير يتبين للجهل وقدرى عن مالك انه كان لا يرى تحليل أصابع الرجلين في الوضوء و يراه من التعمق حتى بلغه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يخلل فرجهم الى القول به وكما اتفق لابي يوسف مع مالك في المد والاصع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على (١٨٢) المخالفة خطأ أو نسياناً أو كراهية في الحديث رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما

استكرهوا عليه فانه وان لم يصح الا ان معناه متفق عليه ومن ذلك العفو عن عثرات ذوى الهيئات فانه ثبت في الشرع اقاتلهم في الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم ففي الحديث أقبوا ذوى الهيئات عثراتهم وفي حديث آخر تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح و روى العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر ابن عمرو بن خرم فانه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شبح رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيئات وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب

باطل بسبب قاعدة تقام ذكراها وهي ان العرب اذا ألحقت بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه نحو عندى عشرة الاثنيان فان الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه فاذا اتصل بلفظ العشرة المستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه ولا تقرر اللفظ الاول ونلزمه العشرة ويعد نادما بقوله الاثنيان بل نقول الاول لا يثبت له حكم البتة الامع الثاني والكلام بآخره وهو موقوف حتى يسكت فيتم الاول او يأتي بعده بما لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه اليه اما لوجاء بكلام مستقل بنفسه بان يقول له عندى عشرة ورددتها اليه الزمناه العشرة لان اللفظ الثاني لو نطق به وحده استقل بنفسه فلا حاجة الى ضمه الى الاول واذا كنا نبطل اللفظ المستقل بنفسه بسبب ان اتصل به مالا يستقل بنفسه في الافعال التي هي أضيق من غيرها فالاولى في الاية وغيرها اذا تقرر هذا فنقول اللفظ الاول وهو قوله لا لبست نو باستقل بنفسه لكنه لحقه قوله كتنا وهو لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه فبطل عمومهم وصار الكلام بآخره ولم يقرر من الاول حكم فلم ينطق الا بالكتان في حلقه وبقي غير الكتان غير محمول عليه فلا نحشبهه واما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها واذا ألحقت لم تعكر على عموم بالتخصيص الا ان تتعلق باخراج بعض افراده اما بتقرير الحكم في بعض الافراد فلا لانها موكدة

باطل بسبب قاعدة تقدم ذكراها وهي ان العرب اذا ألحقت بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه الى منتهى قوله وبقي غير الكتان غير محمول عليه فلا يحنث به) قلت ما قاله مسلم قال (وأما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها الى قوله اما بتقرير الحكم في بعض الافراد فلا لانها موكدة) قلت ما قاله هناد عوى وهي عين رأيه ولم يأت عليه بحجة

انه قال استأذى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن خرم فأناني فقال جرحته قلت نعم فان قال سمعت خالتي عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقبوا ذوى الهيئات عثراتهم فخلى سبيله ولم يباقره وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال ويجزى الذى أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كباثر الامم والفواحش الا الهم الآيه لكنها أحكام أخروية وكلامنا في الاحكام الدنيوية ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات فان الدليل يقوم هناك مفيدا للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل صاحبها في حكم العفو وقدي بعد هذا المجال ما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ان كنت شر بتها فليس لك ان تجلدفنى قال عمر ولم قال لان الله يقول ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فقال عمر انك أخطأت التأويل يا قدامة اذا انقبت اجتنبت ما حرم الله قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد ان هذه الحالة تكفر ما كان من شره لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ

في التأويل بخلاف من استحلفها كما في حديث علي رضي الله عنه ولم يأت في حديث قدامة أنه حد ومما وقع في المستحضة ترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل أنه لاقضاء عليها فباتركت قال في مختصر ما ليس في المختصر لو طال بالمستحضة والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحضة شهر المقتضيات ما مضى اذ انا وتنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم وقيل في المستحضة اذا تركت بعد أيام اقرانها يسيرا أعادته وان كان كثيرا فليس عليها قضاؤه بالواجب وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام واستحب ابن القاسم لها القضاء ومن ذلك أيضا المسافر يقدم قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له أو يظهر الخائض قبل طلوع الفجر فيظن أنه لا يصح صومها حتى تظهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل لانه متأول واسقاط الكفارة هو معنى العفو * النوع الثالث العمل بما هو مسكوت عن حكمه اما على القول بصحة الخلو كما هو مقتضى حديث وما سكت عنه فهو عفو وأشبهه مما تقدم فظاهر واما على القول الآخر بعدم صحة الخلو فيمكن ان يصرف السكوت عليه الى ثلاثة أوجه الوجه الاول ترك الاستفصال مع وجود فظنته كما في قوله تعالى وطعام الذين (١٨٣) أو تروا الكتاب حل لكم فان

هذا العموم يتناول بظاهرة ما ذبحوا الاعيادهم وكنائسهم واذ انظر الى المعنى أشكل لان ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام فكان للنظر هنا مجال ولكن مكحول لا سئل عن المسئلة فقال كله قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم - ير يد والله أعلم ان الآية لم تخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافي وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المناقاة والى نحو هذا يشير قوله عليه الصلاة والسلام وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن

فان قلت فلم تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم في بعض أنواعه وهو الكتان ويقتى اللفظ على عمومه في غير الكتان فيحدث بغيره والتأكيده كما يتصور بالنية يتصور باللفظ فان العرب تؤكد بالالفاظ اجماعا كذكر الشئ عمريتين وقولهم قبضت المال كله نفسه والفاظ التأكيده كثيرة أسماء وحروف كان وان واللام نحو انز يد القائم فتكون الصفة الموكدة للعموم في بعض أنواعه فيبقى على عمومه في غير ذلك النوع كما قلته في النية حرفا محرفا فان جعلتها أعني الصفة مخصصة مع صلاحيتها للتأكيده لزم ان تجعل النية مخصصة مع صلاحيتها للتأكيده وغايتها في الصفة ان نطق بصفة بعض الأنواع كما نوى ههنا بعض الأنواع فيكون الكل موكدا أو الكل مخصصا ما جعل الصفة مخصصة والنية غير مخصصة مع ان كليهما لم يتناول غير الكتان بالاخراج فتحكم محض قلت هذا السؤال حسن وقوي وقل من يتفطن له والجواب عنه ان نقول ان هذا ليس من التحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له مفهوم مخالف وهو دلالة على عدم غير المذكور فكان دلالة المفهومه على عدم اندراج غير الكتان في اليمين بدلالة الالتزام التي هي المفهوم وللنية ليس لها دلالة البتة لامطابقة ولا تضمن والالتزام لانها من المعاني والمعاني مدلولات لدلالة فلم يكن في النية ما يقتضى اخراج غير الكتان فبقى العموم في عموم اللفظ بخلاف الصفة فانه وجد فيها الدال على الاخراج من جهة دلالة الالتزام وهو مفهوم الصفة

قال (فان قلت فلم لا تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم في بعض أنواعه وهو الكتان الى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت هذا السؤال حسن وقوي وقل من يتفطن له) قلت يكفي اعترافه بقوة السؤال قال (والجواب عنه ان نقول ان هذا ليس من باب التحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له مفهوم مخالف وهو دلالة على عدم غير المذكور والى قوله

نسيان فلا تبخثوا عنها وحديث الحج أيضا مثل هذا حين قال أحجنا هذا لعامنا أو لا بدلان اعتبار اللفظ يعطى انه لا بد فكره عليه الصلاة والسلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله وكذلك حديث ان أعظم المسلمين جرما الخ يشير الى هذا المعنى فان السؤال عمال يحرم ثم يحرم لاجل المسئلة انما يأتي في الغالب من جهة ابداء وجهه فيه يقتضى التحريم مع ان له أصلا يرجع اليه في الخلية وان اختلفت فروعه في نفسها أو دخلها معنى تحيل الخروج عن حكم ذلك الاصل ونحوه حديث ذر وفي ما تركتكم وأشبه ذلك الوجه الثاني السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع كما في الاشياء التي كانت في أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حوت بعد ذلك بتدرج كالتجر فانها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الاسلام فترك على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل يسألونك عن الخمر والبسرفين ما فيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم لان القاعدة الشرعية ان المنفعة اذا أثر بت على المصلحة فالحكم للفسدة والفساد ممنوعة فبان وجه المنع في الخمر والبسرف غير انه لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الاصل الثابت لهم بمجارى العادات

ودخل لهم تحت العفو الى ان نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى فاجتنبوه فحينئذ استقر حكم التحريم وارتفع العفو وقد دل على ذلك قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فانه لما حوت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزل الآية فرفع الجناح وهو معنى العفو ومثل ذلك الـ بالمعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام وكذلك يبيع الغرر الجارية بينهم كبير المضامين والملاقيح والثر قبل بدو صلاحه وأشبه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها وما سكوت عنه فهو في معنى العفو والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالفراض والحكم في الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره وما أشد ذلك مما نبه العلماء عليه * الوجه الثالث السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام كإفك النكاح والطلاق والحل والعمرة وسائر أفعالها الاما غير وافقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام فيفرون بين النكاح والسفاح ويطوفون ويطوفون بالبيد أسبوعاً ويمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة ويطوفون بعرفات وياتون مزدلفة ويرون الجمار ويعظمون

(١٨٤)

والشهر الحرام ويحرمونها
السارق ويصلبون قاطع
الطريق الى غير ذلك مما
كان فيهم من بقايا ملة أبيهم
ابراهيم فكانوا على ذلك
الى ان جاء الاسلام فبقوا
على حكمه حتى أحكم
الاسلام منه ما أحكم وانسخ
ما خلفه فدخل ما كان
قبل ذلك في حكم العفو ما لم
يتجدد فيه خطاب زيادة
على التلقين من الاعمال
التقدمة وقد نسخ منها
ما نسخ وأبقى منها ما أبقى
على المعهود الاول انتهى
كلام الشاطبي في الموافقات
بتصرف
* وصل * في بيان هذا
الفرق بثلاث مسائل
* المسئلة الاولى * مجتمع

فظهر الفرق فان قلت اعتمدت في هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم فكان ينبغي أن يتخرج ذلك على الخلاف في دلالة المفهوم فن قال بها استقام عنده الفرق الذي ذكرته ومن لم يقل بها بطل عنده الفرق ويلزمه التسوية لكن الاجماع منعقد ههنا عند من يقول بالمفهوم وعند من لا يقول به انه لا يبحث بغير الكتان اذا قال والله لبست ثوباً كتنا فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين الصفة في غيره فان الصفة لها ظاهراً اعتبار المفهوم فيها عند من لم يقل به في غير هذه الصورة قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه وبين هذه الصورة ان الصفة ههنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاماً واسعاً داخلاً على ما بقي ومخرجا لغير الكتان عن دلالة اللفظ بسبب عدم استقلاله بنفسه بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع في كل أر بعين شاة فلهذا اعموم

فظهر الفرق (قلت بنى جوابه في ذلك على المفهوم في قول الخائف والله لا لبست ثوباً كتنا ولا لبست ثوباً كتنا وهو أضعف أنواع المفهوم وهو مفهوم اللقب ولم يقل به الا الدقاق وسماه مفهوم الصفة من حيث وجده متبعا به في قول القائل ثوباً كتنا وليس بصفة بل هو بدل عند الحاجة وبالجملة جوابه في نهاية الضعف قال (فان قلت اعتمدت في هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم الى آخر السؤال) قلت هو سؤال وارد قال (قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه وبين هذه الصورة ان الصفة ههنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاماً واحداً داخلاً على ما بقي ومخرجا لغير الكتان عن دلالة اللفظية بسبب عدم استقلاله بنفسه) قلت لا صفة لموصوف الا وهي غير مستقلة بنفسها فكان يلزم على مساق قولهم ان ينعقد الاجماع على مفهوم كل صفة وهذا اخفاء بطلانه وكون اللفظ مستقلاً أو غير مستقل لادخل له في القول بالمفهوم ولا في عدم القول به قال (بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع في كل أر بعين شاة فلهذا اعموم

خطاب الوضع مع خطاب التكليف في أمور منها الزنا فانه خطاب تكليف من جهة انه حرام ووضع من جهة انه سبب لا احد ومنها السرقة فهي خطاب تكليف من جهة التحريم ووضع من جهة انها سبب القطع ومنها بقية الجنائيات فانها محرمة وهي أسباب العقوبات ومنها البيع فانه خطاب تكليف من جهة انه مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له في صورته على ما هو مبسوط في كتب الفقه ووضع من جهة انه سبب انتقال الملك في البيع الجائر والتقدير في الممنوع ومنها بقب العقود فانها تتخرج على هذا المنوال وينفرد خطاب الوضع عن خطاب التكليف في أمور منها الزوال ورؤية الهلال ودوران الخول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى ولا اذن من حيث هي كذلك بل انما وجد الامر في أثنائها وترتيبها فقط وينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع في أمور منها أداء الواجبات واجتناب المحرمات كإيقاع الصلوات وترك المنكرات فان هذه وان كانت من خطاب التكليف لم يجعلها صاحب الشرع سبباً لفعل آخر أو نهي عنه بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب غير ان هذه ليست أفعالاً للتكليف ونحن لانعني بكون الشيء

مستقل

سببا الا كونه وضع سببا لعل من قبل المكلف فينبهما العموم والخصوص الوجهي **المسئلة الثانية** يجب على ولي الصبي اذا افسد الصبي مالا لغيره اخراج الجابر من مال الصبي فالانلاف سبب للضمان ويجب على الذي بعد بلوغه اخراج الجابر من ماله اذا لم يخرج به الولي من قبل فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر اثره الى بعد البلوغ وأما بيعه ونكاحه وطلاقه وعتقه فلا تكون أسبابا لآثاره الا قبل ولا بعد والفرق بين اعتبار سببية الانلاف للضمان قبل وبين عدم اعتبار سببية المبيع وما بعده لآثاره قبل من وجهين أحدهما ان هذه الامور يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس بأهل لذلك والثاني ان أثر الطلاق التحريم وأثر المبيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والالزام والفرق بين اعتبار سببية الانلاف للضمان بعد وعدم اعتبار سببية المبيع وما بعده لآثاره بعد هو ان تأخر المسببات عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا هذا الاصل في الانلاف لضرورة حق الأدي في جبر ماله لئلا يذهب بحقوقنا فنعظم الظلمة وهذه ضرورة عظيمة تحققت في الانلاف فاقضت مخالفة الاصل المذكور فيه ولم تتحقق في الطلاق والمبيع ومأمعها بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا تفتوت ضرورة وكذلك اذا بقينا (١٨٥) الملك في المبيع للصبي كمنافقين

للاصل ولا يلزم محذور البتة **المسئلة الثالثة** فتاوى علمائنا متظافرة على ان الطهارة وسائر العورة واستقبال الكعبة في الصلاة من الواجبات والصحيح ما قاله القاضي أبو بكر بن العربي من ان وجوبها موسع قبل الوقت وفي الوقت وان الوجوب فيها ليس تبعا لطريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات بل يقع الوجوب فيها تبعا لطريان العزم على التهيؤ والاستعداد لا يقع الصلاة ووقت طريان هذا العزم ما بين أقرب حدث يحدث المرء ويقع الصلاة والدليل على صحة

مستقل بنفسه ولم يجد معه ما يجب ان يصير غير مستقل بنفسه وثبت الحكم لجميع افراده فاذا ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فعند القائل بأن المفهوم ليس بحجة لا يخصص عموم الحديث الاول بمفهوم الصفة في هذا الحديث الثاني وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة وانما نظير مسألة الخائف لا يست ثوبا كتنا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة أجمع الناس على تخصيص عموم هذا الموصوف بالصفة الا حقه سواء قلنا المفهوم حجة أم لا أما القائل بان المفهوم حجة فظاهر وأما القائل بالمفهوم ليس بحجة فيقول هذا الحديث اقتضى وجوب الزكاة في السائمة ولم يتعرض للمعلوفة بنفي ولا اثبات ووافق على ان اللفظ الذي فيه الصفة لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة وغايتها ان قال لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة ولم يتناول عدمه بل المعلوفة في حيز الاعراض عنها البتة أما العموم في نفس الحديث الميتم على الصفة فلم يقل به أحد ولم يعد الحكم منه الى المعلوفة بل قصره على السائمة بسبب القاعدة المتقدمة وهي ان ما لا يستقل بنفسه يصير المستقل غير مستقل ويسلبه حكم العموم الكائين قبل الصفة ولا يبقى فيه من العموم الا النوع الذي تشمله الصفة خاصة وهذا جمع عليه عند القائلين بالمفهوم وعند القائلين بعدمه بسبب القاعدة المذكورة وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك

مستقل بنفسه ولم يوجد معه ما يوجب ان يصير غير مستقل بنفسه الى قوله وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة) قلت ما قاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده قال وانما نظير مسألة الخائف لا يست ثوبا كتنا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة الى قوله وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك) قلت ما قاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده

(٢٤ - الفروق - اول) ذلك أمور الاول انعقاد الاجماع على ان المكلف لو توضأ قبل اوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة صلى من غير ان يجد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزاءه صلته الثاني تعذر القول باجزاء ما ليس بواجب عن الواجب * الثالث لزوم نية الوجوب * الرابع انه لا يلزم ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط اذا لاستحالة في مغايرة سبب المشروط لسبب الشرط كما هنا فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها ونظير ما هنا من العادات من يعلم من عادته اضطراره الى الغذاء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغذاء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمان المجاور لزمان الاغتذاء بل له تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروء عزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصلحة بالاغتذاء بالقرب الطبخ والبعيد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغذاء والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للحج وبين قاعدة المواقيت المكانية له **المسئلة** الزمانية فقال ابن

العرفي في أحكامه ما حصله لاخلاف في ان أشهر الحج في قوله تعالى الحج أشهر معلومة شوال وذوالقعدة وذو الحجة الا ان الخلاف في جعله ذوالحجة كله وهو قول ابن عمر وقتادة وطاوس ومالك نظر الامرين الاول ان أشهر في الآية صيغة جمع منكر وأقوله ثلاثة الثاني انه اذا خرطواف الافاضة الى آخره لم يكن عليه دم لانه جاء به في أيام الحج وأجعلها ذوالحجة بعضه نظر الامرين أيضا الاول تخصيص الصيغة بالواقع والثاني كون بعض الشهر يسمى شهر الفقة واختلاف في المراد البعض فقال مالك أيضا أبو حنيفة عشرة أيام منه لان الطواف والرمي في العقبة ركنان يفعلان في اليوم العاشر وقال ابن عباس والشافعي عشري ليل من ذى الحجة لان الحج يكمل بطلوع الفجر يوم النحر لصحة الوقوف بعرفة وهو الحج كله وقال مالك أيضا الى آخر أيام التشريق لان الرمي من أفعال الحج وشعائره والفائدة في ذكر الله تعالى لاشهر الحج وتنصيصه عليها أمران * أحدهما ان الله تعالى وصفها كذلك في ملة ابراهيم عليه السلام واستمرت عليه الحال الى أيام الجاهلية فبقيت كذلك حتى كانت العرب ترى ان العمرة فيها من أجر الفجور ولكنها كانت تغيرها فنسبها وتقدمها حتى عادت حجة الوداع الى حدها قال رسول (١٨٦) الله صلى الله تعالى عليه وسلم في المأثور المنتقى ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق

الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا الحديث الثاني ان الله سبحانه وتعالى لما ذكر التمتع وهو ضم العمرة الى الحج في أشهر الحج بين ان ان أشهر الحج ليست جميع الشهور في العام وانما هي المعلومات من لدن ابراهيم عليه السلام وبين قوله تعالى يستلونك عن الالهة قل هي موافقت للناس والحج ان جميعها ليس الحج تفصيلا لهذه الجهة وتخصيصا لبعضها بذلك وهي شوال وذوالقعدة وجميع ذى الحجة وهو اختيار عمر رضي الله تعالى عنه وصحيح قول علمائنا فلا يكون متمتعا

و بمجموع هذه الاسئلة والاجوبة يتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ * فائدة حسنة المعداد في كتب الاصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة بالصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المتقدمة وثمانية أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والتمييز والبدل والمفعول معه والمفعول لاجله فهذه الاربعة عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه كان عموما أو غيره صيره غير مستقل بنفسه وقد مر تبليها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجلية التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لايجل بسبب الجهل بهذا الفرق

قال (و بمجموع هذه الاسئلة والاجوبة يتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ) * قلت لم يتقرر ما قال على الوجه الذي زعم بل لافرق الامن جهة المفهوم ولاقاتل به في مثل مسألة الخالف الامن لم يعتبر قوله والله أعلم قال (فائدة المجهود في كتب الاصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة بالصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المتقدمة وثمانية أخرى الى قوله وقد تقدم تبليها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك) * قلت ما قاله في ذلك ظاهر قال (وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجلية التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لايجل بسبب الجهل بهذا الفرق) * قلت لانوجب الغفلة عن هذا الفرق فسوقا ولاخرق اجماع بل لقاتل ان يقول التنبيه

الفرق

من أحرم بالعمرة في أشهر العام وانما يكون متمتعا من أي بالعمرة في هذه الأشهر المخصوصة اه

بزيادة وأما المواقيت المكانية فهي ما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه وقت لأهل المدينة ذوالحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمع وقال هن لمن ولن أتى عليهن من غير أهلهم ممن أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولأهل العراق ذات عرق وقد نظمت هذه الخمسة المواقيت المكانية ميينا مسافة بعدها من مكة وأهل كل بقول

قرن لنجد ذات عرق للعرا * ق يلمع اليمنى من أم القرى للكل مرحلتان جحفة شامنا * ست حليفة عشر للدينى ترى

والمعروف من مذهب مالك كراهة الاحرام بالحج قبل المكانية والزمانية معا وان عقاده وقال الشافعي رحمه الله تعالى لايجوز قبل الزماني ولا ينعد حجا بل ان كان حلالا انعقد عمرة والافهولغولان العمرة لا تدخل على أخرى والحج لا يتقدم على وقته كافي حاشيتان ابن حجر على ايضاح النووي وقال في القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من تمام الحج والعمرة ان تحرم بهما من ديرة أهلك وقال في الجديد بكرة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه فلا يحتاج الى الفرق على مذهب مالك بل ولاعلى

منه الشافعي نعم على تقدير عدم تأويل قوله في الجديد بکراهة الاحرام قبل الميقات يحتاج الى الفرق فيما بين الكراهة والمنع ان لم
 تحمل الكراهة عليه قاله ابن الشاطب وفي ايضاح النووي ويجوز ان يحرم قبل وصوله الميقات من ديرة أهله ومن غيرها وفي الافضل
 قولان الصحيح انه يحرم من الميقات اقتداء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني من ديرة أهله اه ولا يخفك انه يحتاج الى
 الفرق على الصحيح المذكور في كلام النووي من حل الكراهة في الجديد على خلاف الافضل أيضا بين خلاف الافضل والمنع ويمكن
 الفرق في الحالتين بأن الاحرام قبل الزمان ينفى الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فر بما أدى ذلك الى افساد الحج فان
 من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى تقضى أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك
 وسيلة الى افساده كأنه يحتاج الى الفرق بين الشافعي لابي الاحرام في غير أشهر الحج كما يرى أحدا الاحرام قبل وقت الصلاة بها وبين مالك
 وأبي حنيفة يقولان بصحة الاحرام بالحج قبل أشهره قال ابن العربي في أحكامه والمسئلة مشكلة معضلة وقد استوفينا البيان فيها
 وأوضحنا لبابه في كتاب التلخيص وان القول فيها دائر من قبل الشافعي على ان (١٨٧) الاحرام ركن من الحج محتص
 بزمانه ومولنا على انه

شروط فقدم عليه وهناك
 تبين الترجيح بين النظرين
 وظاهر أولى التأويلين في
 الآية من القولين أي من
 قول الشافعي وغيره ان
 تقدير الآية الحج حج أشهر
 معلومات وقول مالك
 وغيره ان تقديرها أشهر
 الحج أشهر معلومات اه
 وكذلك يحتاج الى الفرق
 على مذهب مالك بين الحج
 يصح الاحرام به قبل وقته
 مع الكراهة وبين الصلاة
 يمنع تقديم الاحرام بها قبل
 وقتها ويلزم التقدم باعادته
 واعتقاد وجوده وفي تفسير
 ابن عرفة ما حاصله ان
 احرام الحج أمر مستصحب

الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة ﴿
 فتمليك الانتفاع يزيد به أن يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعة هو أعم وأشمل فيباشر بنفسه
 ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة وبغير عوض كالعارية مثال الاول سكنى المدارس
 والرباط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالطاف والمسعى ونحو ذلك
 فله أن ينتفع بنفسه فقط ولو حاول أن يؤاجر بيت المدرسة أو يسكن غيره أو يعاوض عليه
 بطريق من طرق المعاوضات امتنع ذلك وكذلك بقية النظائر المذكورة معه وأما مالك المنفعة
 فكمن استأجر دارا أو استعارها فله أن يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض ويتصرف في
 هذه المنفعة تصرف الملاك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تملك مطلق
 في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العارية فمن شهدت له العادة في
 العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الأنواع السائفة في
 التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تملك هذه المنفعة كتمليك الرقاب وههنا أربع مسائل
 ﴿ المسألة الاولى ﴾ النكاح من باب تملك أن ينتفع لامن باب تملك المنفعة فانه يباشره بنفسه
 وليس له أن يمكن غيره من تلك المنفعة وليس مالكا للمنفعة ولالبضع المرأة بل مقتضى عقد
 النكاح انه ان ينتفع هو خاصة لامالك المنفعة ﴿ المسألة الثانية ﴾ الوكالة بغير عوض تقتضي
 انه ملك من الوكيل أن ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعة فلا يجوز له أن يهب الانتفاع بذلك الوكيل
 لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهبه أو يعزله فهي من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة
 لهذا الفرق يوجب ذلك والله أعلم قال (الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة
 تملك المنفعة) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

بحيث لا يزال حكمه منسجبا على الحاج في جميع أجزاء حجة التي لا يتأق فعلها الا في وقته وكل أمر مستصحب كذلك يصح تقديمه على
 الوقت واحرام الصلاة بخلاف ذلك فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي ينفى
 به على الالفاظ ويخصصه بين قاعدة العرف القولي لا ينفى به على الالفاظ ولا يخصصها ﴿ اعلم ان أقسام حقيقة اللفظ بالنظر الى
 الواضع أو الاصطلاح أربعة الاول الحقيقة اللغوية وهو ما وضعها واضع اللغة والمراد به في هذا القسم من أحدث وضعها التحقيقي لهذا
 المعنى لذلك ومن قررها على هذا المعنى كالدابة لكل ما دب على وجه الارض والصلاة للدعاء والفعل للامر والشان للحدث كما يتوهم
 الثاني الحقيقة الشرعية وهي ما وضعها الشارع كالصلاة نقلها الشارع من الدعاء للعبادة المخصوصة الثالث العرفية الخاصة وهي ما وضعها
 أهل عرف خاص وهم طائفة مخصوصة منسوبة لعرفهم كالنحو بين نقلوا الفعل مثلا من الامر والشان للفظ الدال على معنى في نفسه
 مقترن بأحد الازمنة الثلاثة لاشتغال اللفظ المذكور على الامر والشان والرابع العرفية العامة وهي ما وضعها أهل العرف العام أي ما كان
 الناقل لها من جميع الطوائف ككونه داخل في جملة أهل البلد بحيث لا يتوقف على أمر يضبط أهلها كالدابة نقلها العرف العام من كل

ما يدب على الارض وخصايات الحوافر الفرس والجمار والبغل وأهل العراق بالفرس وأهل مصر بالجمار ولا يشترط العلم بشخص الناقل في هذه الثلاثة الاخيرة وهل اتفاق كثرة الاستعمال للفظ في بعض أفراد معناه أو في معنى مناسب للمعنى الاصلى حتى يصير الاصل مهجورا هو نفس النقل نظرا الى ان ذلك هو المحقق في مسمى المنقول ولا دليل على وجود نقل مقصود أو لا وهو الصحيح أو هو دليل على نظرا الى أصل دلالة الالفاظ خلاف ثم النقل قيل لا بد فيه من المناسبة وقيل لا كما في ابن يعقوب على التلخيص بزيادة من الدسوق والناي وهذا القسم الرابع هو مراد الاصل بالعرف القولى وينقسم الى قسمين * الاول ما يكون في المفردات نحو الدابة في ذات الحوافر أو في الفرس أو الجمار كامر ونحو قتل زيد عمرا فان قتل في اللغة لا ذهاب الروح وفي عرف مصر والحجاز لضرب الشديدا خاصة * والثاني ما يكون في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفتن وضابطها ان يكون شأن الوضع اللغوي تركيب لفظ مع لفظ ثم يشتهر في العرف تركيبه مع غيره وأمثلته كثيرة منها قوله تعالى حمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقوله تعالى حمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقوله (١٨٨) عليه الصلاة والسلام ألا وان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرم

وأما الوكالة بعوض فهي من باب الاجارة فمن ملك المنفعة فله بيع مملكه ويمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البذل (المسألة الثالثة) القراض يقتضى عقده ان يرب المال ملك من العامل الانتفاع بالمنفعة بدليل انه ليس له أن يعاوض على مملكه من العامل من غيره ولا يؤاخره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه عقد القراض وكذلك المساقاة والمغارسة وأما مملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هي ما يخرج من ثمرة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد (المسألة الرابعة) اذا وقف وقفا على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فظاهر اللفظ يقتضى ان الواقف انما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس له أن يؤاخر غيره ولا يسكنه وكذلك اذا صدرت صيغة تحتل تملك الانتفاع أو تملك المنفعة وشككنا في تناولها للمنفعة قصرنا الوقف على أدنى الرتب وهي تملك الانتفاع دون تملك المنفعة فان قال في لفظ الوقف ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع فهذا تصريح بتملك المنفعة أو يحصل من القرائن ما يقوم مقام هذا التصريح من الامور العادية وألحالية فانا نقضى بمقتضى تلك القرائن ومتى حصل الشك وجب للقصر على أدنى الرتب لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها والنقل والاتقال على خلاف الاصل فمضى شككنا في رتب الانتقال حلناه على أدنى الرتب امتصاصا للاصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المنهبع فرع مرتب حيث قلنا ان الملك انما يتناول الانتفاع دون المنفعة فقد يستثنى من ذلك تسويغ الانتفاع لغير المالك في المدة اليسيرة كاهل المدارس والربط فانه يجوز لهم ازال الضيف المدة اليسيرة لان العادة جرت بذلك فدللت العادة على أن الواقف يسمح في ذلك بخلاف المدة

بومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وهكذا جميع ما يورد في العرف من الاحكام مركبا من الذوات فانه وضعه العرف للتعبير عن حكم الافعال التي لا تحسن في اللغة اضافة الاحكام الا لها دون الذوات كالاكل للميتة والدم ولحم الخنزير والاموال والشرب للخمر والاستمتاع لامهات ومن ذكر مهن والسفك للدماء والثلث للاعراض ومنها الرأس مع لفظ الاكل كيفما كان نحو أكل رأسه للعرف برؤوس الانعام بخلافه مع رايت وما تصرف منه نحو رايت رأسا فانه يحتمل جميع الرؤوس ومنها

وضع العرف عصر الخمر في قولهم فلان يعصر الخمر لعصر العنب فلا يقدر ون مضافا ومقتضى اللغة ان لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر أو يجعل الخمر مجازا في العنب مرسلا لعلاقة الاول على ما فيه مما بين في محله ومنها وضع العرف نحو القتل مع قتل في قولهم قتل فلان قتلا لقتل الحي ونحو الدقيق مع طحن في قولهم طحن فلان دقيقا لطحن القمح فلا يقدر ون مضافا ومقتضى اللغة ان لا يصح هذا الكلام الا بتقدير مضاف أي قتل جسد قتيل أو طحن فمح دقيق أو يجعل فعلا مجازا مرسلا لعلاقة الاول على ما فيه مما بين في محله وأما العرف الفعلي فعنه ان يوضع اللفظ في اللغة لمعنى ذى أنواع ويكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواعه فقط كالثوب يصدق لغة على ثياب الكتان والقطن والحري والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من أنواعه المذكورة في اسمهم الثلاثة الاول دون الاخيرين وكالخنزير يصدق لغة على خبز الفول والحبس والبر وغير ذلك وأهل العرف انما يستعملون في أغذيتهم خبز البر دون ما عداه وسر الفرق بين قاعدة العرف القولى يقضى به في تخصيص الالفاظ ببعض ما يصدق عليه لغويا وبغير ما يصدق عليه لغة و بين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به في تخصيص الالفاظ ببعض ما يصدق عليه لغة هو ان العرف

الكثيرة

القولى لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف العام للفظ في بعض أفراد معناه اللغوى أو في معنى مناسب لمعناه اللغوى حتى بصير الأصل مهجورا كما عرفت كان ناسخا للغة والناسخ يقدم على المنسوخ وان العرف الفعلى لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف لبعض أنواع مسمى اللفظ اللغوى في عوائدهم دون بقية أنواعه مع بقاء ذلك اللفظ اللغوى مستعملا في مسماه اللغوى من غير تعرض له بنقل منه لغيره لم يكن ناسخا للغة حتى يقدم من حيث كونه ناسخا على المنسوخ وبالجملة فغلبة استعمال لفظ المسمى في غيره من حيث كونه ناسخا يخل بالوضع اللغوى فيؤثر فيه تخصيصا وتقييدا وإبطالا وترك مباشرة المسميات من حيث انه ليس بناسخ لا يخل فلا يؤثر في الوضع اللغوى تخصيصا ولا تقييدا ولا إبطالا فلذا حكى جماعة من العلماء الاجماع في ان العرف الفعلى لا يؤثر بخلاف العرف القولى وقد حاول المأزرى في شرح البرهان الاجماع في ذلك الا انه نقل عن بعض الناس انه نقل خلافا في ذلك ونقل مثلا عنه اه والظاهر انه ليس خلافا في اعتبار العرف الفعلى من حيث كونه ناسخا للغة حتى ينافى الاجماع بل هو خلاف لفظي محمول على ماسياتى في المسائل من انه يؤثر في الوضع اللغوى التخصص والتقييد من حيث انه من قبيل بساط (١٨٩) الحال والايمان انما تعتبر

بالنية ثم ببساط الحال ثم بالعرف ثم باللغة هذا ما ظهر لى فتأمله بانصاف هذا ومقتضى ما تقرر في العرف القولى امران الاول ان يكون نحو الدابة في ذات الحوافر أو الفرس أو الجار مجازا لغة وحقيقة عرفية وللتأني تقديم العرف القولى على اللغوى لكونه ناسخا له وينفى الاول قول ابن كمال باشا في حاشية التلويح ان زيدا اذا اعتبره بخصوصه لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واذا اعتبر بخصوصه صح سلب الانسان عنه لغة

الكثيرة لا تجوز فلا يجوز لاحد ان يسكن بيتا من المدرسة دائما ولا مدة طويلة فان العادة جرت في ذلك بتملك الانتفاع لا بتملك المنفعة وكذلك لو عمد أحدا ليجار بيت المدرسة من الناس من أنكر ذلك عليه فدل ذلك على انه انما يملك الانتفاع دون المنفعة ومن هذا الباب لو جعل بيتا في المدرسة لخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة امتنع أيضا لان العادة شهدت وألفاظ الواقفين على ان البيوت وقف على السكنى فقط فان وضع فيها ما يخزن الزمان اليسير جاز كإزالة الضيف ومن هذا الباب ما وقف من الصهاريج للنساء والشرب في المدارس والخوانك لا يجوز بيعه ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بأن يكون صبغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما فهذا لا يجوز لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط ويستثنى من ذلك الصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونظير هذه المسئلة اطعام الضيف لا يجوز له أن يبيعه ولا يملكه غيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة وله اطعام الهر اللقمة والقمطين ونحوهما لشهادة العادة بذلك ومن هذا الباب الحصر الموضوع في المدارس والربط والبسط المفروشة في زمن الشتاء ليس للموقوف عليه أن يتخذها غطاء بل لا تستعمل الاوطاء فقط لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكذلك الزيت للاستصباح ليس لاحد أن يأكله وان كان من أهل الوقف كما تقدم في طعام الضيف فهذه الاعيان وان لم تكن من باب المنافع بل من باب تملك الاعيان ولكن التملك فيها مقصور على جهة خاصة بشهادة العوائد والأصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الامداد الدليل على اتقائه عن أملاكهم وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها واجل مسائل تملك الانتفاع على بابها ومسائل تملك المنفعة على بابها

ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبى ان لا يكون مجازا أيضا لأن من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضا على ما حققه القاضي عضد الدين في شرح المختصر فوجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل الجزئ بل من قبيل الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه الكمال بن الهمام ومن وافقه وعلله بأن الام في قولهم في تعريف الحقيقة الكلمة المستعملة فيها وضعت له لام التعليل ولا شك ان اسم الكلى انما وضع لاجل استعماله في الجزئى وعلله غيره بان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له أولا والجزئى ليس غير الكلى كما أنه ليس عينه نعم هذا التحقيق خلاف المشهور من ان العام في الخاص حقيقة ان كان من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه ومجازا ان كان من حيث خصوصه لا من حيث تحقق العام فيه وعليه فيصح كون الدابة في ذات الحوافر أو في الفرس أو في الجار مجازا لغة وحقيقة عرفية سيما في نحو قولك رأيت دابة زيدا أو ربطة أو علفيت الدابة اذ الربية والربط والطف انما تتعلق بالفرد الموجود في الخارج لا بالمفهوم الكلى لانه غير قابل لذلك وهذا الخلاف انما هو فيما عمومه بدنى انما عمومه شمولى كالقوم والناس فانه اذا أر بدى بالخصوص نحو الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم أر بدى بالناس الاول نعيم بن مسعود

الاشجى وبالثاني اوسفيان وأصحابه فهو مجاز عند الاصوليين بلاخلاف لان عموم الموضوع له لم يرد تناولا ولا حكما وان كان مخصوصا كقيام القوم الازيدا فالتى اختاره ابن السبكي تبعوا لوالده انه حقيقة نظرا لارادة عموم الموضوع له تناولا وان لم يرد حكما والاكثر على انه مجاز لاستعماله في بعض مواضعه أولا كما بسط ذلك في الاصول وعليه فيتحديد العام الذى أريد به الخصوص والعام المخصوص وينافى الثاني قول الفقهاء ملاحظه في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف اذ قضيته تأخر العرف عن اللغة نعم قال السبكي وغيره مراد الاصوليين ما اذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف ومراد الفقهاء ما اذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى اه فافهم اذ جميع هذا العطار على محلى جمع الجوامع بتصرف وزيادة من الدسوقي والانباي على مختصر المعاني

﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ اذا فرضنا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية ويعرف العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فلا ينطق بلفظ الخبز والثوب الاعلى الندره وقد جرت عادته في غذائه ولبسه ان لا يأكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن خلف (١٩٠) لا يلبس ثوبا ولا يأكل خبزا كان اقتصره على أكل خبز الشعير ولبس ثياب

القطن مقيدا لمطلق لفظه فلا نخشه الا بأكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن فقط على الصحيح لكن لا من حيث ان عرفه الفعلى ناسخ للغة بل من حيث كونه من قبيل بساط الحال والايان انما تعتبر بالنية ثم يبسط الحال ثم بالعرف ثم باللغة كما مر فلو كانت عادته استعمال اللغة العربية لعدم ثقلها عليه لكان طول أيامه يقول أكلت خبزا ولبست الثوب واتسوفى بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائة قليل واتسوفى بالثوب وعجلوا بالثوب ونحو ذلك ولا يرد في هذا النطق كله الاثوب

﴿ الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد فى الكلى وبين قاعدة

حل المطلق على المقيد فى الكلية وبينهما فى الامر والنهى والنفى ﴾

اعلم ان العلماء أطلقوا فى كتبهم حل المطلق على المقيد وحكوا فيه اخلاف مطلقا وجعلوا ان حل المطلق على المقيد يفضى الى العمل بالدليلين دليل الاطلاق ودليل التقييد وان عدم الحل يفضى الى الغناء للدليل الدال على التقييد وليس الامر كما قالوا على الاطلاق بل هما قاعدتان متباينتان فى هذه الابواب المتقدم ذكرها وبيان ذلك ان صاحب الشرع اذا قال اعتقوا رقة ثم قال فى موطن آخر رقة مؤمنة فدلول قوله رقة كلى وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب واتصدق باى فرد وقع منها فن أعتق سعيدا فقد أعتق رقة ووفى بمقتضى هذا اللفظ فاذا أعتقنا رقة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقة وبمقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الدليلين وهذا كلام حق أما اذا ورد امر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل أر بعين شاه شاة

قال (الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد فى الكلى وبين قاعدة حل المطلق على المقيد فى الكلية وبينهما فى الامر والنهى والنفى الى قوله وهذا كلام حق) * قلت فى أثناء كلامه فدلول قوله رقة كلى وحقيقة مشترك فيهما بين جميع الرقاب ليس بصحيح بل مدلول لفظ رقة مطلق لا كلى والمطلق انما هو الواحد المبهم مما فيه الحقيقة والكلى هو الحقيقة الواقع فيها الاشتراك عند من يقول بانبات الحقائق المشترك فيها وقوله ويصدق بأى فرد منها صحيح لكن لا من الوجه الذى أشار اليه ولكن من جهة ان مقتضى الاطلاق الامر بواحد غير معين فاذا وقع واحدا أى واحد كان مما فيه تلك الحقيقة أجزاء والوجود اقتضى التعيين لا الوجوب قال (أما اذا ورد أمر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل أر بعين شاه شاة

كما

القطن وخبز الشعير الذى جرت عادته بهما لصار له فى لفظى الخبز والثوب عرف قولى ناسخ للغة

فلا نخشه بغير خبز الشعير وثياب القطن أيضا لكن لا من الحيثية الاولى بل من حيث تحقق العرف الناسخ للغة حينئذ فافهم ﴿ المسئلة الثانية ﴾ لاخلاف بين ابن القاسم وأشهب فى ان النقل العرفى مقدم على اللغة اذا وجد وان اختلفا فيما اذا حلف لاياً كل رؤوسا فقال الاول يحنث بجميع الرؤوس وقال الثانى لا يحنث الا برؤوس الانعام وذلك لان مدرك أشهب ان أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركب أعنى أكلت رؤوسا لكل رؤوس الانعام خاصة دون غيرها من بقية أنواع الرؤوس بسبب كثرة استعماله لذلك المركب فى هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس ومدرك ابن القاسم انه وان سلم استعمال أهل العرف لذلك المركب فى هذا النوع خاصة الا انه لم يسلم ان الاستعمال وصل الى غايته الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل الا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسدى الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المقتدر الى القرينة فالخلاف انما هو فى وجود المنطوق ووجوده وقول كثير من

الشرح والفقهاء اذا صرحوا بهذه المسئلة لا يبحث بغير وؤوس الانعام لأن عادة الناس بأكلون رؤوس الانعام دون غيرها اه محمول على
 ما سبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط فافهم ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ مشهور فتاوى
 الاصحاب فيما ذاحلف بايمان المسلمين نازمه فحث انه يلزمه كفارة بيمين وعق ما عنده من الرقيق وان كثروا وصوم شهرين متتابعين
 والمشى الى بيت الله حج أو عمرة وطلاق امرأته وفي كونه واحدة أو ثلاثا بخلاف والتصدق بثل المال ولا يلزمه اعتكاف عشرة أيام
 ولا المشى الى مسجد المدينة ولا لبيت المقدس ولا لرباط في الثغور الاسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العرايا ولا اطعام الجياع ولا شرب
 من القربان غير ما تقدم ذكره فلا حظوا ما اغلب الحلف به في العرف من تلك الامور التي صارت تسمى كلها في العرف ايمانا وان كان لفظ
 اليمين في اللغة هو التقسم فقط ولم يلاحظوا ان عاداتهم يفعلون مسمياتها وانهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من
 الافعال نظرا للقاء عدنين المذكورين تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي وعدم تقديم العرف الفعلي على المسمى اللغوي فلذا
 صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المدرك الحلف (١٩١) اللغوي دون العرف الفعلي

وعلى هذا لو اتفق في وقت
 آخر اشتها حلفهم بنذرهم
 الاعتكاف والرباط واطعام
 الجياع وكسوة العرايا
 وبناء المساجد دون هذه
 الحقائق المتقدم ذكرها
 لكان اللازم لهذا الحالف
 اذا حث الاعتكاف وما
 ذكر معه دون ما هو مذكور
 قبله لان الاحكام المترتبة
 على العوائد تدور معها
 كيف ادارت وتبطل معها
 اذا بطلت كالتقود في
 المعاملات والعيوب في
 الاغراض في البياعات ونحو
 ذلك فاذا تغيرت العادة في
 التقود والسكة الى سكة أخرى
 حبل الثمن في البيع عند
 الاطلاق على السكة التي

كاجاء في الحديث في كل أر بعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فن قصد
 في هذا المقام حل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على
 انه من باب حل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب بسبب ان الحل هنا يوجب ان المقيد خصص المطلق
 وأخرج منه جميع الاغنام المعروفة والعموم يتقاضى وجوب الزكاة فيها فليس جاء ما بين الدليلين
 بل تاركا لمقتضى العموم وحاملا له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل
 الدال على حل المطلق على المقيد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن
 أثبت الحكم بدون موجه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهي تخصيص العموم
 بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافي الكل أو من قاعدة تخصيص العموم
 بالمفهوم الحاصل من قيد السوم وفيه خلاف امانه من باب حل المطلق على المقيد فلا لانه كناية ولفظ
 عام وانما يستقيم حل المطلق في الكلي المطلق لاني الكناية لما تقدم من الفرق وكذلك وقع في كتب
 العلماء التسوية بين الامر والنهي في حل المطلق على المقيد وليس كذلك فان صاحب الشرع لو قال
 لا تعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة كان اللفظ الاول من صيغ العموم لان التنكرة في سياق
 النهي كالتنكرة في سياق التثنية نعم فيكون اللفظ الثاني لو حللنا الاول عليه مخصصا للاول فانه يخرج

كاجاء في الحديث في كل أر بعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فن
 قصد في هذا المقام حل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على
 انه من باب حل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب الى قوله لما تقدم من الفرق ﴿ قلت ما قاله في هذا
 الموضوع مسلم قال (وكذلك وقع في كتب العلماء التسوية بين الامر والنهي في حل المطلق على
 المقيد وليس كذلك الى قوله

تجددت العادة يهادون ما قبلها واذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة ردنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوا بما وجبا
 لزيادة الثمن لم تزد به وبهذا القانون اعتبر جميع الاحكام المترتبة على العوائد وهو تحقيق جمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بينهم نعم
 قد يقع الخلاف بينهم في تحقيقه هل وجد أم لا قال الاصل وعرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلان كالتقود احداهما بمصر
 يحلف به فلا يبنى القتيابه وعادتهم يقولون عبيد حرام أتى طالق وعلى المشى الى مكة ومالى صدقة ان لم أفعل كذا فلنزم هذه الامور
 وعلى هذا القانون ترك الفتاوى على طول الايام فهم ما تجد في العرف اعتبره وهم ما سقط أسقطه ولا تجرد على السطور في الكتب طول
 عمرك بل اذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه واقته به دون
 عرف بلدك ودون المقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجوهر على المنقولات أبدأ ضلالا في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين
 والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وجميع الصرائح والسكنايات فقد بصير الصريح كناية فيفتقر الى
 التنية وقد نصير الكناية صريحا مستغنى عن التنية اه وفي فتاوى الشيخ محمد عليش فيمن حلف بايمان المسلمين ما دخل دار فلان

ودخلها انه تازمه الثلاث وكفارة فقط ان لم تكن له نية والالزمه ما نواه اتفاقا اذ هي من الكنيات ولم يجز العرف بالحلف بغير الله والطلاق كعرف أهل مصر الآن والالزمه مقتضى الحث في كل ما جرى به العرف اهـ هذا ولفظ اليمين وان كان في القسم والطلاق ونحوهما مجرى العرف باستعماله فيه من قبيل المشترك عرفا ومن قبيل الحقيقة والمجاز لغة الا انه في قول الخائف ايمان المسلمين تازمه ليس من قبيل استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه بحسب العرف ولا من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بحسب اللغة وان قال الاصل به وبأن قاعدة جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه والجمع بين المجاز والحقيقة كما هو المنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء نظرا لكون قرينة المجاز انما تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي وحده كما نقله ابن قاسم عن التلويح لا بد من ملاحظتها في هذه المسئلة أيضا وذلك لان قاعدة تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي تقتضي ابطال المسمى اللغوي فكيف يعتبر الجمع بين المجاز والحقيقة بحسبه واستعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق في لفظه المفرد لا الجمع كما هنا ألا ترى ان لفظا لا يدون رفعوا لا يدون نصبا وجر ايدل على أشخاص متعددين وضع لكل واحد

(١٩٢)

معانيه فتأمل لكل واحد

معانيه فتأمل بانصاف

المسئلة الرابعة قول

الخائف ايمان البيعة

تزمى ان ترتب عليه حكم

فالمعتبر العرف الذي جرت

به عادة مساوئ الوقت في

التحليف به في بيعتهم

واشتهر ذلك عند الناس

بحيث صار عرفا ومنقولا

متبادرا للذهن من غير

قرينة على القانون المتقدم

فان لم يكن ذلك فاللغة لا غير

وان لم يرتب عليه حكم

فالمعتبر النية ثم السبب أو

البساط ثم العرف ثم اللغة

والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق التاسع والعشرون

بين قاعدة لنية المخصصة

وبين قاعدة لنية المؤكدة

الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم يتفاضه فلم يكن فيه جمع بين الدليلين بل التزاما للتخصيص بغير دليل والقاء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت في سياق الامر فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وظهر أيضا الفرق بين الامر والنهي والامام نحر الدين في الحصول وغيره من العلماء نص على التسوية بينهما وليسما يستويان فتأمل ذلك كما بينته لك فيتحصل من هذا البحث ان حمل المطلق على المقيد انما يتصور في كلي دون كلية وفي مطلق دون عموم وفي الامر وخبر الثبوت دون النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار احد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيقول الحال الى الكلية دون الكلي وخبر الثبوت هو كالامر نحو في الدار رجل فانه مطلق كلي لا كلية لان النكرة لا تعم في سياق الثبوت واذا تقرر الفرق واتضح الحق فهنا اربع مسائل (المسئلة الاولى) الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفى يقول ان الشافعية تركوا أصلهم لا لموجب فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولع الكتاب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد اراهن بالتراب فقوله احداهن مطلق وقوله عليه السلام اولاهن مقيد بكونه اولا ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الاولى بل بقوا الاطلاق على اطلاقه وكان يورد هذا السؤال على الشافعية فيعسر عليهم الجواب عنه فسمعت يوما يورده فقلت له هذا لا يلزمهم لاجل قاعدة

فهننا اربع مسائل (قلت ما قاله ايضا مسلم غير اطلاقه لفظ الكلي فان اراد به الواحد غير المعين وهو المطلق فلا مشاحة وان اراد الكلي حقيقة فليس الكلي هو المطلق بل الكلي الحقيقة والمطلق الواحد غير المعين مما فيه الحقيقة قال (المسئلة الاولى الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية الى آخر المسئلة) قلت ما قاله في هذه المسئلة والتي بعدها صحيح والله أعلم

أصولية

الصحيح ابدال المؤكدة بالمرجحة لان النية لا تكون مؤكدة الا بناء على ما نوه من ان حكم

التخصيص بالنيات كحكم التخصيص بالالفاظ الدالة على المدلولات في اشتراط ان يكون المخصص منافيا للمخصص والاحتمال قصد التأكيدي وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بأنه دليل مجرد احتمال الخصوص أما اذا كانت المنافاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع والامر ليس كما نوه بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضى انه لا ترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الاعلى النيات والقصد وما ليس بمنوى ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا امر لا يكاد يجهم له احد من الشرع نعم اذا أطلق المطلق اللفظ العام ولا نية له ولا بساط ولا إعادة صارفة حثناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلقه ونوى جميع أفراده يمينه حثناه بكل فرد من أفراد العموم كذلك بالاولى للوضع الصريح في ذلك مع النية المؤكدة له وان أطلقه ونوى بعض أفراد لفظه العام باليمين وغفل عن البعض الآخر فلم يتعرض له بنى ولا اثبات حثناه باللفظ المنوى ولم نحثه بما عده لان نية الخائف اول معتبر فيما

تقييده من تقييد لفظه المطلق وتخصيص لفظ العام ثم السبب والبساط وذلك لأنه اذا نزل لفظ الخائف على ما يقتضيه السبب والبساط من تقييد اللفظ أو تخصيصه ولم يحدث بما عده مع ان ذلك لم يكن كذلك الا لأن السبب والبساط يدلان على قصد الخائف التقييد أو التخصص فلا ينعتبر التقييد والتخصص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط فافهم وان أطلق المطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن الميمن كان استثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف هل يجزى أولاً قال صاحب الجواهر منشؤه أى الخلاف النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية أو النظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزى الانطلاق اه فظهر من هذا ان سر الفرق بين النية المختصة تعتبر بلا خلاف وبين النية المخرجة هل تعتبر أو لا خلاف هو ان النية المختصة لما كانت أصلا يقاس عليه غيره كانت نافية التخصص لا تختمل غيره فاعتبرت فيه بلا خلاف والنية المخرجة لما كانت تحتل انهما من قبيل النية المختصة أو من قبيل الاستثناء بالنية دون النطق جرى الخلاف في اعتبارها في التخصص نظرا لاحتمال الاول أو عدم اعتبارها نظرا للثاني هذا تحقيق المقام على ما حوره ابن الشاط وبه يسقط جميع ما ذكره الاصل بناء (١٩٣) على الوهم المار ذكره والله أعلم

الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الاتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة) تملك الاتفاع عبارة عن الاذن للشخص في ان يباشر هو بنفسه فقط كالاذن في سكنى المدارس والربط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالطاف والمسعى ونحو ذلك فلمن أذن له في ذلك ان ينتفع بنفسه فقط ويمتنع في حقه ان يؤاجر أو يعاوض بطريق من طرق المعاوضات أو يسكن غير وليت المدرسة أو غيره من بقية النظائر المذكورة معه وتملك المنفعة عبارة عن الاذن

اصولية مذكرة في هذا الباب وهي أنا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيدا بقيدتين متضادتين فتعذر الجمع بينهما تساقطا فان اقتضى القياس الجمل على احدهما ترجح وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه ٢ مقيدا بقيدتين متضادتين فورد اولاهن وورد اخراهن فتساقطا وتبقى احدهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اصولهم واما اصحابنا المالكية فلم يعرجوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصروا على سبع من غير تراب وانما تعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة (المسألة الثانية) ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض واخذ الشافعي بعموم هذا الحديث وورد أيضا نهيه عن بيع الطعام قبل قبضه فخصص اصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلفت مداركهم في ذلك ففهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الاطلاق في الحديث الاول على التقييد في الحديث الثاني ومنهم من يقول الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العلم والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلاق اما الاول فلانه وقد تقدم ان المطلق انما يحتمل على المقيد في الكل في دون الكلية وهذا الحديث الاول عام فهو كلية فلا يصح فيه حمل المطلق على المقيد واما المدركان الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله العموم الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسألة مشككة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد رده وقال الشافعي لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر لان قوله تعالى لن اشركت ليحبطن عملك وان كان طلعا

قال (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد رده الى قوله الصواب اسقاط فيه ٢

(٢٥ - الفروق - ل) للشخص في ان يباشر هو بنفسه أو يمكن غيره من الاتفاع بعوض كالاجارة وغير عوض كالعارية كمن استأجر دارا واستعارها فله ان يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض وان يتصرف في هذه المنفعة تصرف المالك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تملك مطلق في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في العارية بجهة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الانواع السانفة في التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تملك هذه المنفعة كتمليك الرقاب (وصل) في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسألة الاولى) النكاح من حيث ان مقتضى عقده ان يباشر الزوج منفعة بنفسه خاصة وليس له ان يمكن غيره من تلك المنفعة لكونه ليس مالكا للمنفعة ولا بضع الزوجة كان من باب تملك الاتفاع لامن باب تملك المنفعة (المسألة الثانية) الوكالة ان كانت بغير عوض كانت من باب تملك الاتفاع لامن باب تملك المنفعة لانها تقتضى حينئذ ان الموكل ملك من الوكيل ان ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعته فلا يجوز له ان يهب الاتفاع بذلك الوكيل لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهبه أو يعزله وان كانت بعوض كانت من

باب تملك المنفعة لانها حينئذ من باب الاجارة فلموكل بيع ماملك وان يمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البدل كتوكيله في بيع الرهن الذي عند مرتين فانه لا يقبل ابدال من وكل عليه بغيره لتعلق حق المرتين بالوكيل وفي خصام اذا قاعد الوكيل الخصم كمثلث فانه لا يقبل ابدال الوكيل كما في خليل وشرحه ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ عقد كل من القراض والمساقاة والمغارسة يقتضى ارب المال ملك من العامل الاتفعا للمنفعة بدليل انه ليس له ان يعاوض على ماملكه من العامل من غيره ولا يؤاجرهم من اراد بل يقتصر على الاتفعا بنفسه على الوجه الذي اقتضاه العقد واما ماملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لملك منفعة ولا اتفعا وتلك العين هي ما يخرج من ثمره في المساقاة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ ظاهر قول الواقف وقت هذا على ان يسكنه أو على سكنى طلبة العلم مثلا ولم يدعى ذلك يقتضى انه اعمال ملك الموقوف عليه الاتفعا بالسكنى دون المنفعة فليس للموقوف عليه ان يؤاجر غيره ولا ان يسكنه دائما أو المدة الطويلة ولا ان يجعله مخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة واما انزال الضيف وخزن القمح وغيره المدة اليسيرة في المدارس والربط فيجوز ذلك لانها

(١٩٤)

لان العادة لما جرت بذلك دلت على ان الواقف يسمح في ذلك وما يحمل على تملك الاتفعا لا تملك المنفعة الصيغة التي صدرت من الواقف تحتملها وما وشككنا في تناولها المنفعة لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك اربابها والنقل والاتفعا على خلاف الاصل فلذا متى شككنا في رتب الانتقال جلتنا على أدنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المذهب وبالجملة فقول الواقف اما ان يكون نصافي تملك المنفعة بنفسه كقوله

وتسلك به ماملك على اطلاقه غير انه قد ورد مقيد في قوله تعالى في الآية الاخرى ومن يرتد منكم عن دينه قيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيجب حل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى لانها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلاود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر واذ رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع فيكون الحبوط لمطلق الردة والخلاود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولم يتعين ان كل واحد من الشرطين شرط في الاحباط فليست هاتان الآيتان من باب حل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من احسن المباحث سؤالا وجوابا ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ ورد قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وورد ترتيبها طهورا قال الشافعي رضي الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الاول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فان الاول عام كلية لا يصح فيه حل المطلق على المقيد لما تقدم ان ذلك لا يصح الا في الكلي دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فاصاب الشافعي من الاشكال في هذه المسئلة ما أصاب أصحابنا في مسئلة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف

فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر) قلت ماقاله الشافعية هو الاصح والله أعلم قال (والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى الى آخر المسئلة) قلت ليس هذا الجواب عندي بصحيح وقوله اذار رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع صحيح لكن بشرط ان يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر اما اذا لم يصح الاستقلال فلا والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال احد المشروطين عن الآخر لانها مسبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس فالامر في جوابه ليس كما زعم والله تعالى أعلم وماقاله في المسئلة الرابعة صحيح

يتفعا بالعين الموقوفة بجميع أنواع الاتفعا أو بالقرائن القائمة مقام التصريح بالمنفعة من الامور الابدانية في الصيغة المحتملة فيجب حله على المنفعة لا الاتفعا واما ان يكون ظاهره في تملك الاتفعا كقوله وقتته على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فيجب حله على الاتفعا لا المنفعة كما اذا كان محتملا لتمليك الاتفعا أو تملك المنفعة بلا قرينة حتى حصل الشك في تناولها للمنفعة لوجوب حله حينئذ على أدنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق للقاعدة المارة وكذلك يجري فيها كان من باب تملك الاعيان وقد شهدت العادة وألفاظ الواقفين بقصره على جهة خاصة نحو ما يوقف في المدارس والخوانك من الصهاريج لماء الشرب فلا يجوز بيع الماء المذكور ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوده غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بان يكون صبغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط نعم يجوز صرفه لاصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونحو الحصر والبسط المقروشة في المدارس والربط لان استعمال الاطباء فقط وليس للموقوف عليه ان يتخذها غطاء في زمن الشتاء لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكوقف الزيت للاستباح ليس

الفرق

لأحدان يأكله وإن كان من أهل الوقف كما لا يجوز للضيف أن يبيع الطعام المعد لضيافته ولأن يملكه لغيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة نعم له اطعام الهر اللقمة واللقمتين ونحوهما للشهادة العادة بذلك وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها وأجل مسائل تملك الاتقاع على بابها ومسائل تملك المنفعة على بابها ومسائل تملك الاعيان على الجهة التي قصرتها العادة وألفاظ الواقفين عليها وأجر المحتمل على أصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الامدادن الدليل على اتقائه عن أملاكهم والله أعلم

الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة في حل الاطلاق على التقييد بخلاف مطلقا وإن الحل يقتضى الى العمل بدليلي الاطلاق والتقييد وان عدم الحل يقتضى الى الغناء دليل التقييد الا ان الامر ليس كما قالوا على الاطلاق بل قاعدة الاطلاق والتقييد في المطلق وفي الامر بتبيان قاعدة في الكتابة والنهي والنهي وسر الفرق بين القاعدة في في الابواب المتقدم ذكرها هو ان صاحب الشرع اذا قال اعتقوا رقبة ثم قال في موطن آخر رقبة مؤمنة كان مدلول قوله رقبة مطلقا فيصدق كلامه من جهة مقتضى الاطلاق بالامر بواحد غير (١٩٥) معين مما فيه الحقيقة فاذا

أوقع واحدا أى واحد مما فيه تلك الحقيقة أجزاء وان كان الوجود يقتضى التعيين لا الوجوب فن اعتق سعيدا فقد اعتق رقبة وفي مقتضى هذا اللفظ فاذا اعتقنا رقبة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقبة وبمقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الدليلين واذا قال أخرجوا الزكاة من كل أربعين شاة شاء كما جاء في الحديث في كل أربعين شاة شاء وورد بعد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في الغنم السائمة الزكاة لم يكن تقييده الغنم الذي

الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الآدمي في التصرفات في ان الاول لا يسقط الضمان والثاني يسقطه

وسر الفرق هو ان الله تعالى تفضل على عباده فجعل ما هو حق لهم يتسوى به وتملكه وتفضله لا ينقل الملك فيه الا برضاهم ولا يصح البراء منه الا بساقتهم ولذلك لا يسقط الضمان في اتلافه الا باذنه في اتلافه وبالأذن في مباشرة على سبيل الامانة كما ان ما هو حق لله تعالى صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والبراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع فكل واحد من الحقيين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا ويتضح الفرق بثلاث مسائل (المسألة الاولى) الوديعة اذا سألها المودع وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لاضمان عليه لانه مأذون له في ذلك الفعل الذي به انكسرت ولو سقط عليها شيء من يده فانكسرت ضمن لان صاحب الوديعة لم يأذن له في حل ذلك في يده فالفعل الذي به انكسرت غير مأذون فيه فيضمن فان قيل ان كان صاحب الوديعة لم يأذن له غير ان الله تعالى أذن له أن يتصرف في يده فقد وجد الاذن من هو أعظم من صاحب الوديعة قيل الاذن العام الشرعى

قال (الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الآدمي في التصرفات في ان الاول لا يسقط الضمان والثاني يسقطه الى قوله ويتضح الفرق بثلاث مسائل) قلت ما قاله صحيح ظاهر وأما كلامه في المسائل فليس بالواضح فان المسألة الاولى والثانية من المسائل التي ذكر لبيانها فيما زعم لم يتوارد الاذنان فيهما على شيء واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف في غير الشيء المملوك للآدمي وترتب الضمان انما هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على توارد الاذنين على شيء واحد وأما الثالثة فورد الاذن العام فيها على الشيء المملوك للآدمي فهذه المسألة هي التي تصلح مثلا لحل هذا الفرق ثم انه لا فرق على قول

مدلوله الكلية والعموم بمقتضى كل لا الاطلاق بالسائمة فن حل الاطلاق على التقييد هنا فقد فاته الصواب بسبب ان الحل يقتضى ان قيد السائمة خصص لفظ الغنم العام وأخرج منه جميع الاعنام المعروفة والعموم يقتضى وجوب الزكاة فيها لم يكن الحل جامعا بين الدليلين بل تارك للمقتضى العموم وحامله على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل الدال على حل الاطلاق على التقييد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن أثبت الحكم بدون موجه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهي اما تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافي الكل واما تخصيص العموم بمفهوم اللقب الحاصل من قيد السوم وفي اعتباره وعدم اعتباره خلاف وكذلك اذا قال صاحب الشرع لا تعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة لان لفظ الرقبة الاول من صيغ العموم لانه نكرة في سياق النهي والنكرة في سياق كالتسكرة في سياق النهي نعم فلو حلنا لفظ الرقبة الاول على الثاني المقيد بالكافة لكان مخصصا للاول فيخرج منه الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم في الاول يقتضى عدم اخراجها فلم يكن في الحل جمع بين الدليلين بل التزام للتخصيص بغير دليل والغناء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت في سياق الامر

فانها حينئذ لاتكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وبالجملة فحمل الاطلاق على التقييد انما يتصور في المطلق لافي العموم ولافى الامر وخبر الثبوت لافي النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار احد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيؤول الحال الى الكلية والعموم دون الاطلاق وخبر الثبوت نحو في الدار رجل هو كالا ملام لا نعم النكرة في سياقه بل تكون مطلقة فنص الامام نحر الدين في المحصول وغيره من العلماء على التسوية بين الامر والنهي ليس بصحيح فتأمل ذلك ﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ حمل الاطلاق على التقييد في المطلق دون العام لا يراه الحنفية ويراه الشافعية وانما تركوا أصلهم فيما ورد عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد أولاهن بالتراب لان المطلق في هذا الحديث ورد مقيدا بقيدين متضادين لانه كما ورد أولاهن وورد اخرهن وشرط العمل بهذا الاصل ان يقيد المطلق بقيد واحد لا يقيد بمتضادين والاتساق لتعذر الجمع بينهما لم يترجح أحدهما باقتضاء القياس حمل المطلق عليه وهنالم يقتض القياس الحمل على أحد القيدين حتى يترجح فوجب بقاء المطلق على اطلاقه فلم تترك الشافعية أصلهم لغير

(١٩٦)

موجب خلافا لقاضي القضاة صدر الدين الحنفي وأما أصحابنا المالكية فلم يعمروا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصرنا على سبع من غير تراب قال الاصل وانما تعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة اه وفي حاشية حجازي على المجموع عند قوله ولا ترتيب مانصه لانه لم يثبت في كل الروايات ومحل قبول زيادة العدل ان لم يكن غيره الذي لم يزد أو نقي ولا اختلاف الطرق الدالة عليه في بعضها احداهن وفي بعضها أولاهن وفي بعضها اخرهن اه فتأمل

لا يسقط الضمان وانما يسقطه الاذن الخاص من قبل صاحب الوديعة كما تقدم تقريره ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا استعار شيئا فسقط من يده فانكسرا وهلك في العمل المستعار لمن غير عدوان ولا مجاوزة لما جرت به العادة في الاتتفاع بتلك العارية فلا ضمان عليه لان الذي أعاره اذن له فيما حصل به الهلاك ولو سقط من يده عليها شيء فاهلكها ضمن لعدم وجود اذن صاحب العارية في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا اضطر الى طعام غيره فاكفه في الخمصة جاز وهل يضمن له القيمة أو لا قولان أحدهما لا يضمن لان الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض والقول الثاني يجب وهو الاظهر والاشهر لان اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما يفي الاثم والمؤاخذة بالعقاب ولان القاعدة ان الملاك اذا دارز واله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العلياحل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان واتقال الملك بعوض هو أدنى رتب الاتقال وهو أقرب لموافقة الاصل من الاتقال بغير عوض

﴿ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون

شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا ﴾

وتحريره ان الحكم ان كان له سبب بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر أو كان له سببان أو أسباب فتقدم على جميعها لم يعتبر أو على بعضها دون بعض اعتبر بناء على السبب الخاص ولا يضر فقدان بقية

من يسقط الضمان عن المضطر وأما على قول من لا يسقطه فلا بد من الفرق قال شهاب الدين (الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا الى قوله

الاسباب

﴿ قلت ومما ورد مطلقا ومقيدا بقيدين متضادين حديث ابتداء فقد ورد كل أمر ذي بال لا يبدأ

فيه بذكر الله فهو أثر وورد بسم الله الخ وورد بالجد لله فلذا كان المطلوب في ابتداء ذوات البال مطلق الذكرفتنبه ﴿ المسئلة الثانية ﴾ أخذ الشافعي بعموم الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض وخصص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوز وبيع غيره قبل قبضه أخذنا بما ورد أيضا من نهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه ولم في الاخذ به مدر كان أحدهما انه من باب حمل الاطلاق في الاول على التقييد في الثاني وأنهما ان الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدر كان باطلان أما الاول فلا ن حمل الاطلاق على التقييد انما يعتبر عند من يقول به في المطلق لافي العام ولفظ ما في الحديث الاول من قوله عليه الصلاة والسلام مالم يقبض عام فلا يصح حمله على تقييد الثاني لما علمت وأما الثاني فلانه من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما نقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله عموم مالم يقبض في الحديث الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسئلة مشككة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ تمسك مالك رحمه الله تعالى بالاطلاق في قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فقال من ارتد حبط عمله بمجرد رده
والشافعي رحمه الله تعالى يحمل اطلاقه على التقييد في قوله تعالى في الآية الاخرى ومن ارتد منكم عن دينه قيمت وهو كافر فأولئك
حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فقال لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر ومقالة الشافعي هو الاصح
وان ادعى الاصل ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى وذلك لانا وان سلمنا ان الآية الثانية رتب فيها مشروطان هما الحبوط
والخلود على شرطين هما الردة والوفاة على الكفر وانه اذ رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع الا اننا لا نسلم إمكان التوزيع
حينئذ مطلقا ولولم يصح استقلال كل من المشروطين بدون الآخر كما هنا لانهم سبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس
حتى يتأتى التوزيع هنا يجعل الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولا يتعين ان كل واحد من
الشرطين شرط في الاحباط فلان كون الآيتان من باب حل المطلق على المقيد بل إنما يمكن التوزيع حينئذ بشرط ان يصح استقلال كل
واحد من المشروطين عن الآخر فليس الامر في دعواه كجزم فافهم ﴿ المسئلة (١٩٧) الرابعة ﴾ قول الشافعي رحمه الله

تعالى لا يجوز التيمم بغير
التراب تمسكا بأنه ورد قوله
عليه الصلاة والسلام جعلت
لى الارض مسجدا وطهورا
وورد وتراها طهورا
لا يصح سواء كان مدركه
انه من باب حل المطلق على
المقيد وأنه من باب تخصيص
العموم بذكر بعضه أما
على الاول فلأن الارض
فى الرواية الاولى عام كلية
لامطلق وقد تقدم ان حل
الاطلاق على التقييد إنما
يصح فى المطلق لافى العام
وأما على الثانى فقد مر ان
تخصيص العموم بذكر
بعضه باطل فأصاب الشافعي
من الاشكال فى هذه المسئلة
مأصاب أصحابنا فى مسئلة

الاسباب فان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسببه دون غيره من الاسباب مثال الاول الزوال سبب
وجوب الظهر فاذا صليت قبل الزوال لم تعتبر ظهر او مثال الثانى الجلد له ثلاثة اسباب الزنى والقذف
والشرب فمن جلد قبل ملابسة شئ من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك حدا ولا زاجر فلهذا ان قسمنا ما أعلم
فيهما خلافا القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط فله ثلاثة احوال ﴿ الحالة الاولى ﴾ ان يتقدم على
سببه وشرطه فلا يعتبر اجاعا ﴿ الحالة الثانية ﴾ ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجاعا
﴿ الحالة الثالثة ﴾ ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء فى كثير من صورده فى اعتباره وعدم اعتباره ويتضح
ذلك بذكر مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب هو اليمين والشرط
هو الحنث فان قدمت عليهما لم يعتبر ذلك اجاعا وان أخرت عنهما أجزأت اجاعا وان توسطت
بين اليمين والحنث فقولان بين العلماء فى اجزائها وعدم اجزائها ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة
له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ فثبت الشفعة حينئذ فان أسقطها قبل البيع لم يعتبر
اسقاطه لعدم اعتبارها حينئذ واعتبار الاسقاط فرع اعتبار المسقط أو أسقطها بعد الاخذ سقطت
اجاعا وان أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ سقطت ولا أعلم فى ذلك خلافا ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ وجوب

ويتضح ذلك بذكر مسائل) * قلت ماقاله هنا صحيح ظاهر قال ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قلت ماقاله
فيها صحيح قال ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ
الى آخر المسئلة * قلت ماقاله فى هذه المسئلة ليس بصحيح فان الاخذ بالشفعة هو الحكم بعينه
أو متعلقه فكيف يكون شرطا فى نفسه هذا مما لا يصح بوجهه وإنما هذه المسئلة من الضرب
الذى له سبب دون شرط ولذلك لم يقع خلاف فيما اذا أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ والله تعالى
أعلم وما قاله فى المسئلة الثالثة والرابعة صحيح ظاهر

بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب
الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الأدمى فى التصرفات فى اسقاط الثانى الضمان دون الاول ﴾ وسر الفرق هو ان الله تعالى
تفضل على عباده فجعل ان كل واحد من حق الله تعالى وحق الأدميين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا فما هو حق لله تعالى
صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والبراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع وما هو حق للأدميين بتسويغه وتملكه وتفضله
لا ينقل الملك فيه البراءهم ولا يصح البراء منه الا باسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنهم فى اتلافه أو بالاذن فى مباشرته
على سبيل الامانة ﴿ وصل ﴾ فى توضيح هذا الفرق بمسئلة فيها توارد الاذنين على شئ واحد وهى ان المكاتب اذا اضطر الى
طعام غيره فأكله فى الخمصه جاز وهل يضمن له القيمة أولا قولان أما القول بوجوب الضمان وهو الاظهر والاشهر فلأن اذن المالك
لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وإنما يفتى فى الأثم والمؤاخذه بالعقاب ولان القاعدة ان الملك اذا دارزواله
بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا حل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان واتقال الملك بعوض هو اذنى رتب الاتقال وهو أقرب لموافقة

الاصل من الاتقال بغير عوض وعلى هذا القول فلا بد من الفرق المذكور وأما القول بعدم الضمان فلا بد من الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض وعليه فلا فرق بين القاعدتين المذكورتين ومستلثا الوديعة والعارية اللتان ذكرهما الاصل هنا لبيان هذا الفرق فيما زعم المالم يتوارد الاذان فيهما على شيء واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف في غير الشيء المملوك للأدب وترتب الضمان انا هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على تواردا الاذنين على شيء واحد لم يكن لذكرهما في بيان هذا الفرق وجها وتوضيح ذلك ان مسألة الوديعة لا يضمنها المودع اذا شأها وحولها المصلحة حفظها فستقطت من يده فانكسرت لانه مأذون له في ذلك الفعل الذي به انكسرت ويضمنها اذا سقط عليها شيء من يده فانكسرت لان صاحب الوديعة لم يأذن له في الفعل الذي به انكسرت والاذن العام من صاحب الشرع وان وجد من حيث انه أذن له في أن يتصرف في بيته لا ينسقط الضمان كما تقدم تقريره ومسئلة العارية لا يضمنها المستعير اذا سقطت من يده فانكسرت أو هلكت في العمل المستعارة له من غير عدوان ولا تجاوزة لما جرت به العادة في الاتقاع (١٩٨) تلك العارية لان المعير أذن له فيا حصل به الهلاك ويضمنها اذا سقطت من يده

عليها شيء فأهلكها العدم وجود اذن المعير في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره والله أعلم

الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا حيث انهم لم يعتبروا تقدمه عليهم اجماعا واختلفوا في اعتباره اذا تقدم على أحدهما فقط وعدم اعتباره وبيان ذلك ان للحكم باعتبار السبب والشروط ثلاثة أقسام * القسم الاول

الزكاة له سبب وهو مالك النصاب وشرط وهو دوران الحول فان أخرج الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزى اجماعا وبعد ملك النصاب ودوران الحول أجزاء اجماعا وبعد ملك النصاب وقبل دوران الحول فقولان في الاجزاء وعدمه * المسألة الرابعة * اذا أخرج زكاة الحب قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه وان أخرجها بعد نضجه أجزاء ولم يختلفوا في هذه الصورة في الاجزاء أعني العلماء المشهورين في اجزاء المخرج بخلاف زكاة النقدين اذا أخرجت بعد ملك النصاب وقبل الحول لان زكاة الحب ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد فلا تتخرج على هذه المسألة بل على مسألة الصلاة قبل الزوال وبهذا أيضا يظهر بطلان قياس أصحابنا عدم اجزاء الزكاة اذا أخرجت قبل الحول على الصلاة قبل الزوال في قولهم واجب أخرج قبل وقت وجوبه فلا تجزى قياسا على الصلاة قبل الزوال فهذا قياس باطل بسبب ان ما يساوى الصلاة قبل الزوال الاخراج الزكاة قبل ملك النصاب وهم يساعدون على عدم الاجزاء قبل ملك النصاب * المسألة الخامسة * القصاص له سبب وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح فان عفا عن القصاص قبلهما لم يعتبر عفوهم بعدهما يتعذر لعدم الحياة المانعة ٢ من التصرف فلم يبق الا بينهما فينفذ اجماعا فيما علمت * المسألة السادسة * اذن للورثة في التصرف في أكثر من الثلث ان وقع قبل حصول المرض

قال * المسألة الخامسة * القصاص له سبب وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح الى آخرها * قلت الاصح أن يقال ان السبب هو زهوق الروح وانفاذ المقاتل سبب السبب فصح العفو بينهما لتعذر بعدهما والله أعلم قال * المسألة السادسة * اذن للورثة في التصرف في أكثر من الثلث الى قوله

(١) الصواب المانع

المخوف

ما يكون له سبب بغير شرط فاذا تقدم عليه لا يعتبر اجماعا يتضح بمسائل منها وجوب الظهر

سببه الزوال فاذا صليت قبله لم تعتبر ظهرها ومنها الشفعة سببها بيع الشريك فاذا أسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطها ومنها زكاة الحب سببها يبس الحب فاذا أخرجها قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه * القسم الثاني ما يكون له سببان أو أسباب وله أربعة أحوال * الحالة الاولى ان يتقدم على جميعها فلا يعتبر كجلده لثلاثة أسباب الزنا والقذف والشرب فن جلد قبل ملاسة شيء من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك جلدا ولا اجرا بخلاف * الحالة الثانية ان يتقدم على بعضها دون بعض فيعتبر بناء على السبب الخاص ولا يعتبر فقدان بقية الاسباب كجلد من لابس الزنا ولم يلبس القذف والشرب فانه يعتبر جلدا و اجرا لان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسبه دون غيره من الاسباب بخلاف * الحالة الثالثة ان يكون أحد سببيه سببها والثاني سببا لسببه فيعتبر بينهما لاقبلهما اجماعا كالقصاص سببه زهوق الروح وسبب سببه انفاذ المقاتل فيعتبر بينهما فيصح عفو منفوذ المقاتل عنه قبل زهوق روحه ويتعذر بعده لتحقق المانع من التصرف الذي هو عدم الحياة ولا يعتبر قبلهما * الحالة الرابعة ان يكون أحد سببيه سببها

الثاني سببا لشرط سببه فيعتبر بينهما لا قبل ما كلك الورثة المترتب عليه اذتهم في التصرف في أكثر من الثلث سببه القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت وسبب شرط سببه المرض المخوف فتقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فيعتبر ملككم بينهما لا قبلهما كأذتهم في التصرف في أكثر من الثلث وبعدهما يتعدن الاذن * القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط وله ثلاثة أحوال الحالة الاولى ان يتقدم على سببه وشرطه فلا يعتبر اجاعا * الحالة الثانية ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجاعا * الحالة الثالثة ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء في كثير من صورته في اعتباره وعدم اعتباره ويوضح لك ذلك أربع مسائل * المسئلة الاولى * كفاية اليمين لها سبب وشرط فالسبب اليمين والشرط الحنث فلا تعتبر قبلهما اجاعا وتعتبر بعدهما اجاعا وفي اجزائها بينهما وعدم اجزائها قولان وسيأتي في الجزء الثاني تحقيق ذلك فترقب * المسئلة الثانية * وجوب الزكاة له سبب وهو ملك التصاب بشرط وهو دوران الحول فيجزى * اخراج الزكاة بعدهما اجاعا لا قبل ملك التصاب اجاعا وفي الاجزاء وعدمه بعد ملك التصاب قبل دوران الحول قولان * المسئلة الثالثة * قال أصحابنا اذا أسقطت المرأة (١٩٩) نفقتها عن زوجها بعد سببها

الذي هو النكاح وقيل شرطها الذي هو التمكين فلها المطالبة بها بعد الاسقاط لانه يشق على الطباع ترك النفقات فم يعتبر بصاحب الشرع الاسقاط لطفا للنساء لاسيما مع ضعف عقولهن ولا ينافي هذا قول مالك ليس لمن تزوجت من تعلم بفقره طلب فزاقه بعد ذلك وان كان اسقاطا قبل العقد وقيل التمكين لان المرأة في هذا الفرع قد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا أو عينينا أو شيئا فانيا فللمطالبة لها لشرط سكن النفس * المسئلة

المخوف لم يعتبر اذتهم أو بعده اعتبر وبعده وبعد الموت يتعدن الاذن بل التنفيذ خاصة لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت والمرض المخوف سبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب وعلى هذه القاعدة تخرج هذه المسائل بعضها يكون فيه خلاف وبعضها ليس فيه خلاف اما للضرورة كما تقدم أو بالاجماع مع إمكان جريان الخلاف * المسئلة السابعة * اذا أسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك مع انه اسقاط بعد السبب الذي هو النكاح وقبل الشرط الذي هو التمكين أو يقال السبب هو التمكين خاصة وما وجد في المستقبل عند الاسقاط في الحال فقد أسقطت النفقة قبل سببها فيكون كاسقاط الشفعة قبل بيع الشريك والاول عندى أظهر واسقاط اعتبار العصمة بالكلية

وبعدهما يتعدن الاذن * قلت ان أراد أن المرض المخوف سبب اصحة الاذن والموت شرط فليس ذلك بصحيح وان أراد أن المرض المخوف سبب السبب فصح ما بينهما لتعدن بعدهما كما في المسئلة التي قبلها فذلك صحيح والله تعالى أعلم قال (بل التنفيذ خاصة) * قلت ان أراد بل الذي يصح بعد الموت التنفيذ خاصة فذلك صحيح والافلا أدري ما أراد قال (لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت) * قلت ذلك صحيح قال (المرض المخوف وسبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب) هكذا وقع هذا اللفظ في النسخة الواقعة بيدي ولعله المرض المخوف سبب الشرط فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فان كان كذلك فهو كلام صحيح والله تعالى أعلم و باقي كلامه الى آخر المسئلة ظاهر قال (المسئلة السابعة اذا اسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك الى آخر المسئلة (قلت ما قاله فيها ظاهر وما اختاره هو المختار وما اعتذر به عن المذهب ظاهر وما فرقه بين المسئلة وبين ما اذا تزوجته

الرابعة * قال مالك للمرأة الرجوع والمطالبة في حقها من القسم في الوطء بعد اسقاطه لان الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلافه ما لو تزوجته مجبوبا أو عينينا أو شيئا فانيا فانها لا مقال لها لتوطنين النفس على ذلك * قلت وبالجملة فسر الفرق هو انه لا وجه للاختبار الحكم قبل تحقق سببه وشرطه وأما القولان باعتباره وعدم اعتباره بعد أحدهما وقبل الآخر فلعراعاة المتقدم والتأخر والله أعلم * الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية * اعلم ان المعنى الفعلي عبارة عن وجود ذلك الفعل وتحققه في زمان وجوده دون زمان عدمه والمعنى الحكمي عبارة عن حكم صاحب الشرع على فاعل ذلك الفعل بعد عدمه بانه من أهل ذلك الفعل وفي حكم الموصوف به دائما حتى يلبس ضده ومن أمثلة ذلك الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهو ايمان فعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بانه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة فهو ايمان حكمي ومنها الكفر اذا استحضره الانسان في قلبه فهو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع بانه كافر وله أحكام الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك فهو الكفر الحكمي ومنه قوله تعالى انه من أتى به مجرما فان له جهنم

فان كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر عند المعايضة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينفي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعايضة والاضرار اليه ومنها الاخلاص يقع من العبد في اول العبادة فيكون اخلاصا فعليا فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة كان اخلاصا حكميا حتى يخطر له الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملائمة الكفر وينتفي الحكم بالكفر بسبب ملائمة الايمان ومنها النية في اول الصلاة والطهارة والصوم ونحو ذلك من العبادات اذا حصلت في قلب العبد فهي لنية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات وحكم صاحب الشرع بأنه نافر وله أحكام التناوب لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهية عنهما من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد واردة العناد ونحوه من المنهيات والمعاني المأمور بهما من حب المؤمنين وبغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان واردة البعد عن حرمان (٢٠٠) الرحمن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل

عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلبس ضده وكل من المعنى الفعلي والمعنى الحكمي وان اشتركا في انهما ما يتناولان العبادات العادية دون الطائرات والتلفيقاتها فتحتاج الى نية جديدة أبدا لعدمها فيها كما سيوضح الا انهما يفترقان من جهتين الجهة الاولى ان المعنى الحكمي يتحقق بعد عدم المعنى الفعلي وقبل ملائمة ضده والجهة الثانية ان المعنى الحكمي تابع و فرع للمعنى الفعلي

﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ عدم

لا يتجه فان التمكين بدون العصمة موجود في الاجنبية ولا يوجب نفقة والاحسن أن يقال هو من ذلك غير انه يشق على الطباع ترك التفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطقا بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن وعلى التعليلين يشكك بما اذا تزوجته وهي تعلم بفقره قال مالك ليس لها طلب فراقه بعد ذلك مع انه قبل العقد وقبل التمكين والفرق ان المرأة اذا تزوجت من تعلم بفقره فقد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا أو عيننا فلا مطالبة لها لفرط سكون النفس ﴿ المسئلة الثامنة ﴾ اذا اسقطت حقها من القسم في الوطء قال مالك لها الرجوع والمطالبة لان الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف ما لو تزوجته مجبوبا أو عيننا أو شيئا فانها لا مقال لها لتوطن النفس على ذلك

﴿ الفرق الرابع والتلاتون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية ﴾

وتحرره ان ما من معنى مأمور به في الشريعة ولا منهي عنه الا وهو منقسم الى فعلي وحكمي ونعني بالفعل وجوده في زمان وجوده وتحققه دون زمان عدمه ونعني بالحكمي حكم صاحب الشرع على فاعله بعد عدمه بأنه من أهل ذلك الوصف وفي حكم الموصوف به دائما حتى يلبس ضده ولذلك مثل أحدها الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الايمان الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم

عالمه بفقره ظاهر أيضا وكذلك ما ذكره في المسئلة التي بعدها ظاهر أيضا والله أعلم قال شهاب الدين (الفرق الرابع والتلاتون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية الى آخر الفرق)

قلت ماقاله فيه صحيح غير انه في المسائل الثانية والثالثة والرابعة لقائل أن يقول ان من نوى الصلاة فان نيته تتضمن اصلاحا ان احتاجت اليه لكني لا أذكره الآن من قول الفقهاء والصحيح ماقاله في ذلك والله تعالى أعلم وماقاله في الفرق الخامس والتلاتين صحيح

الايمان الفعلي عند الموت لا يضر من أخرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم يطق بالشهادة عند الموت ولا حضر الايمان بقلبه ومات على تلك الحالة مات مؤمنا وعدم الكفر الفعلي عند الموت لا ينفع فن حضرته الوفاة أخرس ذاهب العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحالة لعدم صلاحيته لا ينفعه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضروا الكفر في تلك الحالة بالفعل فالمعتبر ما تقدم من كفر أو ايمان ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا سها عن السجود في الركعة الاولى وعن الركوع في الركعة الثانية لا يضاف سجود الثانية لركوع الاولى الا ان يجدد قصد اضافته للاولى عند فعله لأمرين ﴿ الاول ان النية الفعلية المقارنة لأول الصلاة انما تناولت الفعل الشرعي لا بوصف كونه مرفعا بل بوصف كونه على مجرى العادة في الاكثر واذا تناولت النية الفعلية الصلاة المرفعة الخارجة عن نمط العادة لم تتناولها النية الحكمية التي هي فرع الفعلية كذلك فبقيت المرفعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع الثاني ان المرفعة المتركة ركوعها وسجودها حتى يضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجماعا وغير المشروعة قرينة لا ينوي شرعا فليس فيها نية فعلية قطعاً وكذلك ليس فيها نية حكمية قطعاً فان الشرع انما يحكم باستصحاب

ما تقدم من النية فاذا لم تقدم نية شرعية لا يحكم الشرع باستصحابها قطعاً فهذه المرفعة خالية من النية قطعاً فحتاج الى نية اجعالاته
 لا بد للصلاة من النية اجعالاتها **المسئلة الثالثة** * اذا نسى سجدة من الركعة الاولى ثم ذكر في آخر صلاته قام الى ركعة خامسة بشرط ان
 يجد دلالة بانها عوض عن الاولى لانها جزء من أجزاء الصلاة وكل جزء من أجزائها لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية وهذه الركعة
 الخامسة ترفيع للركعة الاولى لاركة عادية مرتبة فلا تتناولها النية الفعلية المتقدمة أول الصلاة وكذلك الحكمية لانها فرع الفعلية
 ومتى جرى جزء من أجزاء الصلاة عن النية بطلت الصلاة ما لم تستدرك بالنية عن قرب فافهم **المسئلة الرابعة** * السبب في قول مالك
 رضى الله عنه في المدونة من بقت رجلاه من وضوئه فغضب بهما نهرهما فدل كهما فيه بيديه ولم ينو بهما تمام وضوءه لم يجز حتى ينويه
 اه هو ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادى فان الانسان أول العبادة أو الوضوء لا يقدم على ترفيع صلاته ولا ترفيع وضوئه
 بل أعما يقصد للعبادة التي لا ترفيع فيها فالركعة وكذا المرفقة لم تتناولها النية الفعلية وكذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية فبقي جزء
 العبادة بغير نية مطلقاً فبطلت العبادة لاشتراط النية في كل أجزائها فعلية أو حكمية (٢٠١) فلهذه القاعدة احتياج

الترفيع أبدأ الى النية الفعلية
 نجدله **المسئلة الخامسة** *
 في عدم التأثير لرفض النية
 في أثناء العبادات نظراً
 لكون النية التي حصل بها
 الرفض وان كانت تضاد
 الفعلية الكائنة أول الصلاة
 ضرورة ان العزم على
 الفعل يضاد العزم على تركه
 الا انها لم تقارنها وتأثيره
 نظر الكون النية التي حصل
 بها الرفض وهي العزم على
 ترك العبادة وان لم تقارن
 النية الفعلية المضادة لها الا
 انها قارنت الحكمية التي
 هي فرعها وماضاد الاصل
 يضاد الفرع بطريق الاولى
 فافهم كذا في الاصل قال
 الخطاب في شرحه على

صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وثانها الكفر اذا استحضره
 الانسان في قلبه فهذا هو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام
 الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك ومن ذلك قوله تعالى انه
 من يأت به مجرماً فان له جهنم فان كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر
 عند المعايضة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينافي الكفر
 الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل
 المعايضة والاضطرار اليه * وثالثها الاخلاص يقع من العبد في أول العبادة فهذا هو الاخلاص الفعلي
 فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلفين في الدنيا والآخرة حتى يخطر له
 الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملابسة الكفر والحكم
 بالكفر بسبب ملابسة الايمان ورابعها النية في أول الصلاة والطهارة والصوم ونحوه من العبادات
 تحصل في قلب العبد فهذه هي النية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات حكم
 صاحب الشرع بأنه نافر وله أحكام النافين لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهى
 عنها والمأمور بها من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد واردة العناد ونحوه من
 المنهيات وحب المؤمنين وبعض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان
 واردة البعد عن حرمان الرحمن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم
 غفل عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلبس ضده فهذه قاعدة في هذه الفروق يجمع عليها
 والحكميات أبدأ في هذا الباب فرع الفعليات وهنالك مسائل **المسئلة الاولى** * من خرس
 لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا حضر الايمان بقلبه ومات على

(٢٦ - الفروق - ل) المختصر وهو صريح في ان الخلاف جار في كل من الوضوء والصلاة والصوم والحج
 بل صرح بذلك في كتابه الامنية في ادراك النية وانه جار في الرفض قبل كمال العبادة و بعد كمالها ونقله عن العبدى وهو مقتضى قول
 التوضيح على قول ابن الحاجب وفي تأثير رفضها بعد الوضوء وايتان اه هذا الخلاف جار في الوضوء والصلاة والصوم والحج وذكر
 القراني عن العبدى انه قال المشهور في الوضوء والحج عدم الرفض عكس الصلاة والصوم ومقتضى كلامه ان الخلاف جار بعد الفراغ
 من الفعل فانه قال رفض النية من المشكلات لاسيما بعد كمال العبادة كما نقله العبدى فذكر الكلام السابق ثم قال والقاعدة العقلية
 ان رفع الواقع محال اه والفرق على المشهور بين الصلاة والصوم والحج والوضوء انه لما كان الوضوء معقول المعنى بدليل ان الخنفة
 لم توجد فيه النية والحج محتوي على أعمال مالية وبدنية لم يتأ كد طلب النية فيهما فرض النية فيهما فرض لما هو غير متأ كد وذلك
 مناسب لعدم اعتبار الرفض ولان الحج لما كان عبادة شاقة وتبادى في فاسده ناسب ان يقال بعدم تأثير الرفض دفعا لشقة الحاصلة على
 تقدير رفضه ابن عبد السلام وكان بعض من لقيته من الشيوخ ينكر اطلاق الخلاف في ذلك ويقول ان العبادة المشروط فيها النية

اما ان تنقضي حسا وحكما كالصلاة والصوم بعد خروج وقتها ولا تنقضي حسا وحكما كغسل الثوب بها أو تنقضي حسا دون الحكم كالوضوء بعد الفراغ منه فانه وان انقضى حسا لكن حكمه وهو رفع الحدث باق فالاول لا خلاف في عدم تأثير الرضا فيه والثاني لا خلاف في تأثيره فيه ومحل الخلاف هو الثالث وهو أحسن من جهة الفقه لوساعدت الاقوال اه وقد نص صاحب النكت في باب الصوم على خلافه فانه نص على انه لو رفض الوضوء وهو لم يكمله ان رفضه لا يؤثر اذا اكمل وضوءه بالقرب قال وكذلك الحج اذا رفض بعد الاحرام ثم قال فلا شيء عليه قال وأما ان كان في حيز الافعال التي تجب عليه نوى الرضا وفعلها بغير نية كالطواف ونحوه فهذا رفض يعد كالترك لذلك اه منه من موضعين * قلت وهو مشكل فان الاحرام سواء كان بحج أو عمرة أو بهما أو باطلاق لا يرفض زر رفضه في أثناؤه ولم أر في ذلك خلافا بل قال سندي كتاب الحج مذهب الكافة انه لا يرفض وهو باق على حكم احرامه وقال داود يرفض احرامه وهو فاسد لان الحج لا ينعقد بما يضاؤه حتى لو وطئ بقى على اجرامه وغاية رفض العبادة ان يضاها فما لا يبتنى مع ما يفسده لا يبتنى مع ما يضاؤه (٢٠٢) اه وقال القراني في الخبر في كتاب الحج اذا رفض احرامه لغير نية فهو باق

عند مالك والأئمة خلافا لداود ولم يحكم ابن الحاجب ولا ابن عرفة ولا غيرهما في ذلك خلافا واذا لم يؤثر الرضا وهو في أثناؤه فأحرى بعد كاله وأما الصلاة والصوم فظاهر كلام غير واحد ان الخلاف جار فيهما سواء وقع الرضا في أثناهما أو بعد كاهما قال ابن عرفة في كتاب الصلاة وفي وجوب عاداتها لرفضها بعد تمامها نقلا للبخمي اه وحكي غيره انه اذا كان الرضا في أثناء الصلاة والصوم فالعروف من المذهب البطلان وهو الذي جزم به صاحب النكت ولم يحكم غيره وأما اذا كان

تلك الحال مات مؤمنا ولا يضره عدم الايمان الفعلي عند الموت كما ان الكافر اذا حضرته الوفاة أحرس ذاهب العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحال لعدم صلاحيته لا ينعفه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضر والكفر في تلك الحال بالفعل فالعبرة بما تقدم من كفر وإيمان ولا يضر العدم في المعنى عند الموت (المسألة الثانية) اذا سها عن السجود في الاولى والر كوع في الثانية لا يضاف سجود الثانية لر كوع الاولى الا ان يقصد به اضافته للاولى ولا تكفيه النية الفعلية المقارنة لاول الصلاة بسبب ان النية الحكمية هي فرع الفعلية على حسب ما كانت عليه والنية الفعلية الاولى انما تناولت للفعل الشرعي لا بوصف كونه مرفعا بل على مجاري العادة في الاكثر فلهذه الصلاة المرفوعة الخارجة عن عطف العادة لا تتناولها النية الحكمية لانها فرع الفعلية والفعلية لم تتناولها كذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية لا تتناول الا الصلاة المرتبة العادية لا الصلاة المرفوعة بقبول المرفوعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع ولان المرفوعة التروك ركوعها وسجودها حتى يضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجبا وغير المشروع فربما لا ينوي شرعا فليس فيها نية فعلية قطعا وليس لها نية حكمية قطعا فان الشرع انما يحكم باستصحاب ما تقدم من النية فاذا لم تقدم نية شرعية لا يحكم الشرع باستصحابها قطعا فهذه المرفوعة خالية من النية قطعا فتححتاج الى نية اجبا لانه لا بد للصلاة من النية اجبا فهذا تقرر بظاهر قطعي فيعتمد عليه أولى من الاعتماد على الامور والضعيفة التي يدكرها بعض الفقهاء (المسألة الثالثة) اذا نسي سجدة من الاولى ثم ذكر في آخر صلاته فانه يقوم الى ركعة خامسة يجعلها عوض الاولى ولا بد لهذه الركعة الخامسة من نية مجددة بانها عوض عن الاولى والافلات تكون عوضا عن الاولى بالنية المتقسمة أول الصلاة لانها لم تتناول الا الصلاة العادية اما المرفوعات فلا وكذلك الحكمية التي هي فرعها فلا بد من نية جديدة لان كل جزء

من

الرفض في أثناء الوضوء وكاله بالقرب فالتى جزم به عبد الحق في نكته ان ذلك لا يضر وظاهر كلام المصنف

في التوضيح انه اعتمده هنا في المختصر حيث قال في فصل فرائض الوضوء ورفضها مفتقر وهو ظاهر اطلاقه وكلام صاحب الطراز وابن جماعة يقتضي انه يرفض قال ابن ناجي وعليه الاكثر وأما اذا كان الرضا بعد الفراغ من العبادة فنقل صاحب الجمع عن ابن راشد انه قال ان القول بعدم التأثير عندى أصح لان الرضا يرجع الى التقدير لان الواقع يستحيل رفضه والتقدير لا يمارى اليه الا بدليل والاصل عدمه ولانه بنفس الفراغ من الفعل سقط التكليف به ومن ادعى ان التكليف يرجع بعد سقوطه لاجل الرضا فعليه الدليل اه وفي كلام صاحب الطراز في باب غسل الجنابة ما يقتضي ان العبادة كلها الوضوء والغسل والصلاة والصوم والاحرام لا يرفض شيء منها بعد كاله وقال ابن جماعة التوسى ورفض الوضوء ان كان بعد تمامه لا يرفض وكذلك الغسل والصلاة والصوم والحج اه وقال ابن ناجي في شرح المدونة في أواخر باب الغسل واختاف اذا رفض النية بعد الوضوء على قولين لما لك والفتوى بأنه لا يضر لان ما حصل استحباب رفعه اه وكلام القراني في كتابه الامنية أى وكذا في الفروق ان المشهور ان الرضا في الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد

الكمال ولكنه استشكل ذلك بأنه يقتضى ابطال جميع الاعمال وبحث فيه وأطال وقال في آخر كلامه أنه سؤال حسن لم أجدهما يقتضى
 اندفاعه فالحسن الاعتراف بذلك وقول ابن ناجي في ترجمة ما لا يجب منه الوضوء رفض الطهارة ينقضها في رواية أشهب عن مالك
 لأنه روى عنه من تصنع لنوم فعلية الوضوء وإن لم ينم قال الشيخ أبو إسحاق هذا يدل على أن رفض الوضوء يصح وابن القاسم يخالف
 في هذا ويقول هو كالحج لا يصح رفضه وجه رواية أشهب أن هذه عبادة يبطلها الحدث فصح رفضها كالصلاة ووجه قول ابن القاسم
 أن هذه طهارة فلم تبطل بالرفض كالطهارة الكبرى اه ظاهر في أن الغسل لا يرتفع بخلاف اه كلام الخطاب بتصرف ومحصله
 مع زيادة بيان ما في رفض التيمم والاعتكاف قول الامير في المجموع وشرحه * وارتفع وضوء وغسل في الاثناء * على الراجح
 (فقط) ويفتقر بعد الفراغ وعليه يحمل الاصل * كصلاة وصوم * في الاثناء اتفاقا (وقيل) ورجح أيضا يرتفع (هذان مطلقا)
 ولو بعد الفراغ (ولا يرتفع حج وعمرة مطلقا) لظنة المشقة ولا يقال بأنهما صحيحا ويترك ما رفضه لان فاسدهما يجب اتامه
 وقضاؤه (والتيمم) وان كان طهارة ضعيفة (والاعتكاف) وان احتوى على (٢٠٣) الصوم (كالوضوء على

الظاهر) ويحتمل رفض
 الاول مطلقا وجرى ان الثاني
 على الصوم اه بزيادة من
 وضوء الشموع والسسمى
 ولطواف كالصلاة فيما ذكر
 كافي حاشية شيخنا على
 منسك الوالد وبالجملة
 فالخاتمة عشرة وضوء
 وغسل وتيمم واعتكاف
 وصلاة وصوم وحج وعمرة
 وطواف وسعى ولا خلاف
 في رفض ما عدا الحج
 والعمرة والوضوء والتيمم
 والاعتكاف في الاثناء ولا
 في عدم رفض الحج والعمرة
 مطلقا ولا في عدم رفض
 الغسل ولا في عدم رفض
 الخلاف في رفض الوضوء
 والتيمم والصلاة والصوم

من أجزاء الصلاة لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية فتي عرا جزء من أجزاء الصلاة عنها بطلت
 الصلاة مالم تستدرك بالنية عن قرب * (المسألة الرابعة) قال مالك رضي الله عنه في المسئلة من
 بقيت رجلا من وضوئه فخاض بهما نهرا فدل كما فيه بيديه ولم ينبو بهما تمام وضوئه لم يجزه حتى
 ينويه قلت وسبب ذلك ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادي فان الانسان اول العبادة أو
 الوضوء لا يقدم على ترقيق سلاته ولا ترقيق وضوئه بل انما يقصد العبادة التي لا ترقيق فيها فالمرقة
 لم يتناولها لا النية الفعلية ولا الحكمية التي هي فرع الفعلية فلا تتناول المرقة ولا المفرقة فبقي
 جزء العبادة بغير نية مطلقا فتبطل العبادة لعدم شرطها فلاجل هذه القاعدة احتاج الترقيق أبدا
 الى النية الفعلية تجدد له فتي وقع بغير نية تجدد له بقي جزء العبادة بغير نية فتبطل العبادة
 لاشتراط النية في كل أجزاء فعلية أو حكمية * (المسألة الخامسة) رفض النية في أثناء العبادات
 فيه قولان هل يؤثر أم لا فان قلنا بعدم التأثير فلا كلام وان قلنا يؤثر فوجه ان هذه النية التي
 حصل بها الرفض وهي العزم على ترك العبادة لو قارنت النية الفعلية الكائنة اول العبادة لضادتها
 وناقها فان العزم على الفعل والعزم على تركه متضادان وما ضاد الفعلية ضاد الحكمية التي هي
 فرعها بطريق الاولى فظهر بهذه الفروع الفرق بين المعاني الفعلية والحكمية وان الحكميات
 أبدا تابعة فروع الفعليات وان الفعليات والحكميات انما تتناول العبادات العادية دون الطارات
 وان التلفيقات تحتاج الى نية جديدة أبدا لعدمها فيها وهو المطلوب

(الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية) *

فالاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة
 والقراض وما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك واقررت هاتان القاعدتان من وجوه تظهر

والاعتكاف والطواف والسعى بعد الفراغ وفي رفض الوضوء والتيمم والاعتكاف في الاثناء قال أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات أثناء
 المسئلة التاسعة من الاسباب في القسم الثاني من قسمة الاحكام ما توضيحه والحق صحة الرفض في أثناء جميع العبادات لا بعد كما لها على
 شروطها لان معناه في الاثناء انه كان قاصدا بالعبادة امتثال الامر ثم أتمها على غير ذلك بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها
 كالتطهر بنوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنيته التبرد أو التنظف من الاوساخ البدنية ومعناه بعد كما لها على شروطها قصده ان
 لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكمها من اجزاء أو استباحة أو غير ذلك وهو غير مؤثر فيها بل هي على حكمها ولو لم يكن ذلك القصد وخلاف
 الفقهاء في رفض الوضوء وكذا التيمم بعد الكمال غير خارج عن هذا الاصل من جهة ان الطهارة هنا لها وجهان في النظر فنظر الى
 فعلها على ما ينبغي قال ان استباحة الصلاة بها لازم وسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه الا بناقض طارئ ومن نظر الى حكمها أعني
 حكم استباحة الصلاة مستصحبا الى ان يصل وذلك أمر مستقبل فيشترط فيه استصحاب النية الاولى المقارنة للطهارة وهي منسوخة بنية
 الرفض المنافية لها فلا يصح استباحة الصلاة الآتية به لان ذلك كرفض المقارن للفعل ومقارن الفعل مؤثر فكذلك ما شابهه فلو اتفت

المشابهة بان رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح ان يقال انه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها وقد كان أتى بها على ما أمر به فان قال من تكلم في الرفض في مثل هذا فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال اه قلت ولما لم يجز هذا الوجهان في الغسل لماسيا أتى من أن لزوم الوضوء له انما هو في الابتداء فقط لان اللزوم بينهما مشروط بعدم طريان الناقض في أثناء الغسل جزم الفقهاء بعدم رفضه بعد كماله بلاخلاف وكذلك الاعتكاف لمالم يجزئيه هذا الوجهان كما لا يخفى قال الشيخ يوسف الصفتي الظاهر رفضه في الاثناء لا بعد الكمال وقد استثنى الفقهاء من هذا الاصل الحج والعمرة فاجعوا على عدم تأثير الرفض فيهما مطلقا لما مر عن الامير من مظنة المشقة مع وجوب اتمام فاسدهما وقضائه فافهم قال عبق والرفض لغة الترك والمراد به هنا تقدير ما وجد من العبادة كالعدم وفي شرح المجموع وضوء الشموع واستظهر شب جواز الرفض كالنقض ولعل أمله الكراهة فان شأن النقص الحاجة وفي المحشى حمل ولا يتناولوا أعمالكم على المقاصد وظاهره عموم المقاصد التي هي السبعة في قول ابن عرفة فيما يجب من التوافل بالشروع (٢٠٤) صلاة وصوم ثم حج وعمرة * طواف عكوف واطماتن

وفي غيرها كالطهر والوقف خير
فن شاء فليقطع ومن شاء
تتما
قلت وعلى ما يعم الوسائل
مع رفع المقاصد بغير هذا
كل ياء كما ذكره المفسرون
فجاءوه كقوله تعالى لا يتناولوا
صدقاتكم بالبن والأذى
ثم ان الرفض المضر الافساد
المطلق اما ان أراد حدثا
أثناء الوضوء فلم يفعل
فالظاهر انه كرفع نية
الصائم لأكل شيء معين فلم
يجده ويأتي انه لا يضر لانه
في الحقيقة عزم على افساد
لم يحصل لا افساد بالفعل اه
كلام الامير * قلت وهذا
يخالف ما مر في كلام

بذكر مسائلها ولندكر من ذلك خمس مسائل (المسألة الاولى) الاسباب الفعلية تصح من السفية المحجور زعليه دون القولية فلوصاد مالك الصيد أو احتش مالك الحشيش أو احتطب مالك الحطب أو استقى ماء ملكه وترتب له الملك على هذه الاسباب بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية لا يترتب له عليها ملك بسبب ان الاسباب الفعلية غالبها خير محض من غير خسارة ولا غبن ولا ضرر فلا أثر لسفیه فيها فجعلها الشرع معتبرة في حقه تحصيلا للصالح بتلك الاسباب فانها لاتقع الانافعة مفيدة غالبا وأما القولية فانها موضع المما كسة والمغابنة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى الغبن وضعف عقله في ذلك بخشي عليه منه ضياع مصلحته عليه فلم يتبرها الشرع منه لعدم تعين مصلحتها بخلاف الفعلية (المسألة الثانية) لو وطئ المحجور عليه أمته صارت له بذلك أم ولد وهو سبب فعلي يقتضى العتق ولو أعتق عبده لم ينفذ عتقه مع علو منزلة العتق عند صاحب الشرع لاسبيا المنجز والفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي ان نفسه تدعوه الى وطئ أمته فلو منعناه منها لادى ذلك الى وقوعه في الزنى ويطؤها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى ولاداعية تدعوه لعتق عبده أو أمت من جهة الطبع فاذا قلناه ليس لك ذلك لا يلزم من ذلك محذور واذا جوزنا له الوطئ وجب ان يقضى باستحقاق الامة العتق عند موت سيدها لان الوطئ سبب تام للعتق عند موت السيد وقد أبجئنا الاقدام عليه والسبب التام اذا أذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسبه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد والسبب القولي لم يأذن فيه صاحب الشرع فكان كالمعدوم لان المعدوم شرعا كالمعدوم حسا والسبب المعدوم لا يترتب عليه أثره (المسألة الثالثة) اختلف العلماء هل الاسباب الفعلية أقوى أم القولية أقوى فقيل الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور

الخطاب من رواية أشهب عن مالك من تصنع لنوم فعلية الوضوء وان لم يتم نعم في شرح المواقي على المختصر وضعف المأزري والبخمي وغيرها قول مالك من تصنع لنوم فلم يتم توطأ قال اللخمي على هذا يجب الغسل على من أراد الوطئ فكف ابن عرفة يشبه ارادة الفطر أثناء الصوم الرفض أثناء الوضوء لابعده اه بلفظه والله أعلم الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية * والاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض وكل ما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك واقرت هاتان للقاعدتان من وجوه * أحدها ان الفعلية تصح من السفية المحجور عليه دون القولية * الثاني ان الفعلية لاتقع الانافعة مفيدة غالبا بخلاف القولية * الثالث ان الفعلية قد تكون لها داعية تدعوها من جهة الطبع بخلاف القولية * الرابع ان الفعلية لاستعقب مسبباتها والقولية تستعقبها * الخامس ان الملك بالفعل على أصل مالك رجه الله تعالى ضعيف يزول بمجرد زوال ذلك الفعل وفي القولية قوى لا يزول الا بسبب ناقل وليس الامر كذلك على أصل الشافعي * السادس ان قاعدة تقديم الاخص على الاعم انما تأتي في

عليه

الفعلية دون القولية ﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل * المسئلة الاولى من حيث ان الاسباب الفعلية لاتقع الا نافعة مفيدة غالبا جعلها الشرع معتبرة حتى في حق المحجور عليه ولم يجعل لسفبه أثر في تلك الاسباب تحميلا لمصالحها وأما الاسباب القولية فمن حيث انها موضع المما كسة والمغالبة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى العقب والمحجور لضعف عقله في ذلك يخشى عليه من ذلك ضياع مصلحة عليه لم يعتبرها الشرع منه لعدم تعين مصادحتها فيملك المحجور عليه جميع ما يصطاده أو يحنثه أو يحتطبه أو يستقيه لترتب الملك له على هذه الاسباب الفعلية بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية فانه لا يترتب له عليها ملك * المسئلة الثانية الفرق بين وطء المحجور عليه وأمه وهو سبب فعلى يقتضى العتق ويصيرها أم وله وبين عتقه عبده وهو سبب قولى لا ينفذ عند صاحب الشرع لاسيا المنجز هو ان السبب الفعلى الذى هو الوطء لما كانت نفس المحجور عليه تدعوه الى وطء أمته فلو منعناه منها لأدى ذلك الى وقوعه في الزنا بان يطأها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى فيلزم على المنع منه ذلك المحذور جو زه الشرع له وهو سبب تام للعتق عند موت السيد والسبب التام (٢٥٥) اذا أذن فيه من قبل صاحب

الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد فلذا وجب ان يقضى باستحقاق أمة المحجور عليه العتق عند موت سيدها حيث وطئها وولدت له وأما السبب القولى الذى هو العتق فانه لما كان لاداعية تدعو المحجور عليه لعتق عبده أو أمته من جهة الطبع فلا يلزم على منعه منه محذور ولم يجوز له الشرع والسبب اذا لم يأذن فيه صاحب الشرع يكون كالعدم شرعا والمعدوم شرعا كالعدم حسا فلا يترتب عليه أثره * المسئلة

عليه ومن غيره وقيل القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ نص أصحابنا على أن السفينة اذا وثبت فيها سمكة في حجر انسان فهى له دون صاحب السفينة لان حوزة أخص بالسمكة من حوزة صاحب السفينة لان حوزة السفينة يشمل هذا الرجل وغيره وحوزة هذا الرجل لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والاخص مقدم على الاعم كما قلنا فى المصلى لا يجزى الانحساو حريرا يصلى فى الحرير ويقدم النجس فى الاجتناب لانه أخص والاخص مقدم على الاعم والمحرّم لا يجزى ما يقوته الامية أو صيدا يقدم الصيد فى الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص بالاحرام من الميتة وتحريم الميتة يشمل الحاج وغيره كما ان تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره فقاعدة تقديم الاخص على الاعم له نظائر فى الشريعة ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ الملك بالا حياء على أصل مالك أضعف من تحصيل الملك بالشراء لأنه اذا زال الاحياء عنه بطل الملك ولا يبطل الملك فى القولى الا بسبب ناقل والاحياء سبب فعلى فيكون هذا الفرع مما يدل على ان الاسباب الفعلية أضعف من القولية على قاعدة مالك اما الشافعى فلا يلزم بل الملك بزوال الاحياء فلا مقال معه وكذلك يقول مالك اذا توحش الصيد بعد حوزة والجمام بعد ابوائه والنحل بعد ضمه بجرحه بزول الملك فى ذلك كله وكذلك السمكة اذا انفلتت فى البحر فصادها غير صائدها الاول ﴿ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالتوى وهى التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة ﴾ اعلم ان رسول الله ﷺ هو الامام الاعظم والقاضى الاحكم والفتى الاعلم فهو صلى الله عليه وسلم قال (الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه عليه الصلاة والسلام بالامامة الى قوله

الثالثة فى كون الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور عليه ومن غيره أو القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه خلاف * المسئلة الرابعة الملك بالا حياء على أصل مالك ضعيف يبطل بمجرد زوال الاحياء عنه وكذلك بزول الملك بمجرد توحش الصيد بعد حوزة والجمام بعد ابوائه والنحل بعد ضمه بجرحه وبمجرد انفلتت السمكة فى البحر فتكون لغير صائدها الاول اذا صادها والملك بنحو الشراء قوى لا يبطل الا بسبب ناقل أمال الشافعى فلا يلزم بل الملك بزوال الاحياء ونحوه فلا مقال معه * المسئلة الخامسة نص أصحابنا على ان السفينة اذا وثبت فيها سمكة فى حجر انسان فهى له دون صاحب السفينة جر ياعلى قاعدة تقديم الاخص على الاعم لان حوزة الانسان أخص من حوزة صاحب السفينة لان حوزة السفينة يشمل هذا الانسان وغيره وحوزة الانسان لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والقاعدة ان الاخص مقدم على الاعم ولهذا نظائر فى الشريعة منها المصلى لا يجزى الانحساو حريرا يصلى فى الحرير فقط فيقدم النجس فى الاجتناب لان تحريمه أخص من تحريم الحرير اذا تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره وتحريم النجس خاص بالمصلى والاخص مقدم

على الاحرام ومنها المحرم لا يجسما يقونه الامتية أو صيدا فباح له الميتة فقط فيقدم الصيد في الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص
 بالاحرام من الميتة اذ تحريم الميتة يشمل الحاج وغيره والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ و بين قاعدة
 تصرفه بالامامة لما كان سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خيرا المرسلين وامام الائمة وقاضى القضاة وعالم العلماء وقد فوض الله
 تعالى اليه في رسالته جميع المناصب الدينية كان صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة
 فما من منصب ديني الا هو متصرف به في أعلى رتبة نعم غالب تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم ان
 تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم منها ما يجمع الناس على انه بالتبليغ والفتوى ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس
 على انه بالامامة ومنها ما يختلف الناس فيه لترده بين رتبتين فأكثر فمهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى وتحريم
 الفرق بين هذه القواعد (٢٥٦) الثلاث وبينها وبين الرسالة هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه

امام الائمة وقاضى القضاة وعالم العلماء بجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى اليه في رسالته وهو
 أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة فما من منصب ديني الا هو متصرف
 به في أعلى رتبة غير ان غالب تصرفه **ﷺ** بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته
ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعاً ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس
 على انه بالامامة ومنها ما يختلف العلماء فيه لترده بين رتبتين فصاعداً فمهم من يغلب عليه رتبة
 ومنهم من يغلب عليه أخرى ثم تصرفاته **ﷺ** بهذه الاوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل
 ما **ﷺ** أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأموراً
 به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وكل ما تصرف
 فيه عليه السلام بوصف الامامة لا يجوز لاحد أن يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه السلام ولان
 سبب تصرفه فيه بوصف الامامة دون التبليغ يقتضى ذلك وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم
 بوصف القضاء لا يجوز لاحد أن يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم ولان السبب
 الذى لاجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضى ذلك وهذه هي الفروق بين هذه
 القواعد الثلاث ويتحقق ذلك بأربع مسائل

فيه بتصرفه واما ان يكون
 بتنفيذه فان كان تصرفه
 فيه بتصرفه فذلك هو
 الرسول ان كان هو المبلغ
 عن الله تعالى وتصرفه هو
 الرسالة والا فهو المفتى
 وتصرفه هو الفتوى وان
 كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما
 ان يكون تنفيذه ذلك
 بفصل قضاء و ابرام وامضاء
 فذلك هو القاضى وتصرفه
 هو القضاء واما ان لا يكون
 تنفيذه ذلك بفصل قضاء
 و ابرام وامضاء فذلك هو
 الامام وتصرفه هو الامامة
 (فائدة) الرسول يجب عليه
 ان يطلب الجاهل ليعلمه
 بخلاف العالم فلا يجب عليه
 ذلك بل الواجب على

ويتحقق ذلك بأربع مسائل) قلت لم يجوز التعريف بهذه المسائل ولا أوضحها كل الايضاح والقول الذى
 يوضحها هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه فيه بتصرفه واما ان يكون بتنفيذه
 فان كان تصرفه فيه بتصرفه فذلك هو الرسول ان كان هو المبلغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة
 والا فهو المفتى وتصرفه هو الفتوى وان كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما ان يكون تنفيذه ذلك بفصل
 قضاء و ابرام وامضاء واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فذلك هو الامام وتصرفه هو

الجاهل ان يطلب العالم ليعلمه كما قال النووي لان الاحكام يقرها الرسول على الناس فليبحثوا
 بعد عن يعلمهم نعم يجب على العالم الاجابة بعد الطلب وكل هذا ما لم يشاهد من كرامن الجاهل فيجب حينئذ المبادرة للتعليم والتغيير حسب
 الامكان أفاده الامير على عبد السلام على الجوهره (وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل * المسئلة الاولى كل
 ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف الامامة الذى هو التنفيذ على وجه فصل القضاء والابرام والامضاء كعبت الجيوش لقتال
 الكفار واخراج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجعلها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الفنائم
 وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه الصلاة والسلام ولان سبب تصرفه فيه بوصف
 الامامة دون وصف التبليغ الذى هو التعريف يقتضى ذلك وكل ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف القضاء الذى هو التنفيذ على
 وجه القضاء والابرام والامضاء كفضله صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين في دعوى الاموال واحكام الابدان ونحوها بالينات أو الايمان
 والنكولات ونحوها لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله تعالى عليه وسلم ولان السبب الذى لاجله تصرف فيه

المسئلة

صلى الله تعالى عليه وسلم بوصف القضاء يقتضى ذلك وكل ما قاله صلى الله تعالى عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ والفتوى الذى هو التعريف لعل وجه كونه المبلغ عن الله تعالى كتصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم في العبادات بقوله أو بفعله أو أجابه سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه يكون حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأمو رابه أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منها عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وهذه المواطن لاخفاء فيها أو أوضاع الخفاء والتردد في بقية المسائل * المسئلة الثانية اختلف العلماء رضى الله تعالى عنهم في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضاميتة فهي له تصرفا بالفتوى فيجوز لكل أحد ان يجي اذن الامام في ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضى الله تعالى عنهما وهو الراجح لان الغالب في تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم الفيتا والتبليغ والقاعدة ان اضافة الدائر بين الغالب والنادر الى الغالب أولى أو كونه تصرفا منه عليه الصلاة والسلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يجي الا باذن الامام وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وليس ما نحن فيه تفرقة مالك بين ما قرب من العارة فلا يجي الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذنه بل هو من قاعدة (٢٠٧) أخرى وهي ان ما قرب من

العمران يؤدي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الائمة دفعا لذلك المتوقع كما تقدم وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شئ من ذلك فيجوز * المسئلة الثالثة اختلف العلماء في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما قالت له صلى الله تعالى عليه وسلم ان أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفني مانصه خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف تصرفا بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه ان يأخذه بغير علم خصمه به

المسئلة الاولى * بعث الحيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار نمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والامام الاعظم فتى فعل صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا من ذلك علمنا انه تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الامامة دون غيرها ومتى فصل صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين في دعاوى الاموال أو أحكام الابدان ونحوها بالبينات أو الايمان والتكولات ونحوها فنعلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم انما تصرف في ذلك بالقضاء دون الامامة العامة وغيرها لان هذا شأن القضاء والقضاة وكل ما تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم في العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ فهذه المواطن لاخفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد في بقية المسائل * **المسئلة الثانية** * قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضاميتة فهي له اختلف العلماء رضى الله عنهم في هذا القول هل تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يجي اذن الامام في ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضى الله عنهما أو هو تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد أن يجي الا باذن الامام وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأما تفرقة مالك بين ما قرب من العارة فلا يجي الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذنه فليس من هذا الذى نحن فيه بل من قاعدة أخرى

الأمامة وان كان كذلك فذلك هو القاضى وتصرفه هو القضاء قال (المسئلة الاولى) قلت التقسيم الذى ذكرته قد اتى على ما ذكره فيها مع ان ما ذكره يعطى ذلك المعنى لكن ما ذكرته من التقسيم أس بالتحري ر واقرب الى الايضاح قال (المسئلة الثانية الى آخرها) * قلت ما قاله فيها ظاهر وما رجح به مذهب مالك والشافعي راجح والله تعالى أعلم وما قاله بعد الى آخر الفرق صحيح ظاهر والله أعلم

وهو مذهب الشافعي أو كونه تصرفا بالقضاء فلا يجوز لاحد ان يأخذ حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض وهو مشهور مذهب مالك ورجحه اتهام دعوى في مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم ورجحة الشافعي ما روى ان أباسفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضر ين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فيتعين انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث كذا قال الاصل وفي جعله عدم جواز أخذ أحد حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض هو مشهور مذهب مالك وان وافق ظاهر قول خليل في باب الوديعة وليس له الاخذ منها لمن ظلمه بمثلمها اه مخالفة لقول خليل في باب الشهادة بعد هذا وان قدر على شئته فله أخذه ان يكن غير عقوبة وأمن فتنه ورذيلة اه قال المواق وحاصل كلام اللخمي وابن يونس وابن رشد والمأزرى ترجيح الاخذ اه وفي منح الجليل ما حاصله ان عقبى والخرشى قررا ان مراد خليل بشئته ما يشمل عينه أو غير عينه ولومن غير جنسه على ظاهر المذهب قاله ابن عرفة وبدل له قول خليل ان يكن غير عقوبة لانها لا يمكن أخذ عينها فلأراد خليل بشئته عينه خاصة لم يحتج لقوله ان يكن غير عقوبة لعلم شمول عين شئته لها فيحمل شئته على حقه الشامل لعين شئته وعوضه فيحتاج الى اخراج العقوبة وشمل كلامه الوديعة وهو

المعتمد وما قسمه في باهما من قوله وليس له الاخذ بالحرف ضعيف اه قال البناني وسلمه الرهوني وكون ما فر به عبق هو الظاهر وما قاله
 طغى وصوبه من حل ما هنا على عين شينه اذ هو المتفق عليه وأما غير عين شينه ففيه أقوال مشى فيه خليل منها فيما تقدم في
 النودبة على المنع فغير ظاهرا لان أظهر الأقوال عند ابن عرفة الاباحة اه ونقل كون عن التوضيح باختصار ان الدعوى انما
 يحتاج اليها من لا يقدر على أخذ متاعه والاجازة أخذته أي بشرطيه من غير رفع الالحاكم لان المقصود من الرفع انما هو الوصول الى الحق
 فاذا أمكن ذلك بدونه فالرفع اليه عناء ورمال بمجد الرفع بينة فيؤدي الى ضياع ماله وهو ضداً أمر به من حفظه اه قال ونحوه لابن
 عبد السلام اه ولله در الشيخ محمد العاقب بن ما يبي رحمه الله تعالى حيث قال

اذا وجد المظالم بالمطل قدرة * على أخذ حق لازم لطول
 فاخذ جميع الحق أو ما ينوبه * مع الغير ما عن حله من عدول
 بذاصرح الزرقاني قس سره * وسلمه البناني حبر النقول
 ومن يدعه باسم الفضولي بعدما * أبيض له ذا الاخذ فهو الفضولي
 * المسئلة الرابعة * (٢٠٨) اختلاف العلماء في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قتل قتيلاً فله سلبه تصرفاً

وهي ان ما قرب من العمران يؤدي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الأئمة
 دفعا لتلك المتوقع كما تقدم وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شيء من ذلك فيجوز ومذهب مالك
 والشافعي في الاحياء أرجح لان الغالب في تصرفه صلى الله عليه وسلم الفتيا والتبليغ والقاعدة ان
 الدائر بين الغالب والنادر اضافته الى الغالب أولى * المسئلة الثالثة * قوله صلى الله عليه وسلم لهند
 بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما قالت له صلى الله عليه وسلم ان أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني
 وولدي ما يكفيني فقال لها عليه السلام خذي لك ولوليك ما يكفيك بالمعروف اختلاف العلماء في
 هذه المسئلة وهذا التصرف منه عليه السلام هل هو بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر
 بحقه أو يجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به ومشهور مذهب مالك خلافه بل هو مذهب الشافعي
 أو هو تصرف بالقضاء فلا يجوز لاحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه اذا تعذر أخذه من الغريم الا
 بقضاء قاض حكى الخطابي القولين عن العلماء في هذا الحديث حجة من قال انه بالقضاء انها دعوى
 في مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم وحجة القول بأنها فتوى ماروي
 ان أبا سفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضرين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فيتعين
 انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث * المسئلة الرابعة * قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلاً فله
 سلبه اختلف العلماء في هذا الحديث هل تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بالامامة فلا يستحق أحد
 سلب المقتول الآن يقول الامام ذلك وهو مذهب مالك بخالف أصله فيما قاله في الاحياء وهو ان
 غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتوى فينبغي أن يحمل على الفتيا عملاً بالغالب وسبب مخالفته
 لأصله أمور منها ان الغنيمة أصلها أن تكون للغنمين لقوله عز وجل واعلموا أن ما غنمتم من
 شيء فأن لله خمسة واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص

بالفتوى عملاً بالغالب من
 تصرفه صلى الله تعالى عليه
 وسلم فيستحل كل أحد
 سلب المقتول ولو لم يقتل
 الامام ذلك أو كونه تصرفاً
 بالامامة فلا يستحل أحد
 سلب المقتول الا ان
 يقتول الامام ذلك
 واليه ذهب مالك رحمه الله
 تعالى وان خالف أصله الذي
 قاله في الاحياء وهو ان
 غالب تصرفه صلى الله تعالى
 عليه وسلم بالفتوى نظراً
 لأمر منها ان الغنيمة
 أصلها ان تكون للغنمين
 لقوله عز وجل واعلموا
 أن ما غنمتم من شيء فأن
 لله خمسة واخراج السلب
 من ذلك خلاف هذا الظاهر

ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام
 ومنها انه يؤدي الى ان يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش وربما كان قليل السلب أشد نكابة على المسلمين
 فلاجل هذه الاسباب ترك مالك رحمه الله تعالى هذا الاصل هنا فتأمل هذا القانون وهذه الفروق لتخرج عليه ما يريد عليك من هذا
 الباب من تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو من الاصول الشرعية والله أعلم * الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق
 المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة * اعلم ان المسببات هي ما علق على مثل الدخول والكلام من الطلاق
 والعناق والنذر وغيرها في نحو قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله أو ان دخلت الدار ان شاء الله فعبدي حو أو ان كلمت زيدا
 فعلى الحج الى بيت الله الحرام ان شاء الله وحصل الدخول والكلام والاسباب هي نحو الدخول والكلام المعلق عليه ما ذكر من الطلاق
 وغيره وقد فرقوا في المذهب بين ان يعيد المشيئة في الامثلة المذكورة للدخول أو الكلام أي لجعله سبباً للطلاق وغيره فلا يلزمه الطلاق
 والعناق والنذر وغيرها بخلاف لان الدخول ونحوه من أسباب الاحكام التي وكلها الله لخيرة خلقه حيث أعاد المشيئة له ولم يجزم بجعله

سببا للطلاق وغيره نفعه و بين ان يعيد المشيئة للطلاق أو العتاق أو النذر فيلزمه على المشهور وهو مذهب ابن القاسم بناء على أصله من اعتبار الشك في العصمة والعتق والنذر ونحوها فيقع الطلاق ويلزم العتق والنذر لان الطلاق ونحوه من أسباب الاحكام التي لم يكلفها الله تعالى خيرة خلقه فلا يتأتى فيها عدم العجزم يجعلها أسبابا لمسبباتها الشرعية فافهم و بيان الشك هنا ان متعلق المشيئة الذي هو الطلاق أي حل العصمة والعتق والنذر أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بانه أراد الطلاق والعتاق والنذر على التعيين أم لا ولا طريق لنا الى التوصل الى ذلك فالمشيئة عندنا لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه تؤثر المشيئة في الجميع كذا قال الاصل وهو مبنى على ما بسطه فيما تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشرط من حل قول ابن القاسم بان المشيئة اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى بناء على أصله من اعتبار الشك في العصمة كما علمت وقول عبد الملك بأنها اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره أثرت فيها كاليمين بالله تعالى بناء على أصله من إلقاء الشك في العصمة والعتق والنذر وغيره على الاختلاف وحل قول ابن القاسم وعبد

(٢٠٩)

المالك بانها اذا عادت لنحو الدخول والكلام لا تنفعه أو تنفعه على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه للملك عليه وادعاه مع اليقينة بأن يوفق بينهما بما حاصله انه لو جزم يجعل المعلق عليه سببا للطلاق ونحوه لم ينفعه الاستثناء كما قال ابن القاسم ولو لم يجزم بمجمله سببا نفعه كما قال عبد الملك اذ الفعل من أسباب الاحكام التي وكلفها الله تعالى خيرة خلقه وهو خلاف التحقيق وقد تقدم بسط الكلام على ذلك و بيان ماهو التحقيق في ذلك الفرق فلا حاجة الى التطويل باعادته والله سبحانه وتعالى أعلم بالفرق الثامن والثلاثون

عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام ومن ذلك انه يؤدي الى أن يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجبش وربما كان قليل السلب أشد نكايه على المسلمين فلاجل هذه الاسباب ترك هذا الاصل وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الاصول الشرعية

الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة

فالاول عندنا غير قادح ولا يؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي رضي الله عنه هو مؤثر في الجميع وفرق بين قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله ويعيد الاستثناء على الدخول فلا يلزم الطلاق أو على الطلاق فيلزم واذا قال ان كلمت زيد فاعلى الحجج الى بيت الله الحرام ان شاء الله فلا يلزمه شيء ان أعاد الاستثناء على كلام زيد ويلزم ان أعاده على الحجج وبسط ذلك قد تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط فيطالع من هنالك مبسوطة مستوفى محررا في غاية البيان والجودة فلا حاجة الى التطويل باعادته

الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام

هذان النهيان على هذا التفسير ينقسمان ثلاثة أقسام * القسم الاول أن يتضادا ويتناقيا كقوله

قال (الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة الى آخر الفرق) * قلت احال هنا على الفرق بين الشرط اللغوي وغيره وقد تقدم الكلام معه في ذلك قال (الفرق الثامن والثلاثون الى آخر الفرق السادس والاربعين) * قلت ما قاله في هذه الفروق كلها صحيح والله أعلم

(٢٧ - الفرق - اول) بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام * حيث اعتبروا تقديم

العام على الخاص وابتناء الخاص عليه في حالة واحدة وهي حالة عدم تنافيهما ولا مناسبة لاحدهما يتخص بهادون الآخر كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحق لا تقتلوا الرجال وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ذكر بعض العام والصحيح عند العلماء انه لا يخصه كان أمرا أو نهيا أو خبرا فان جزء الشيء لا ينافيه فلذا قالوا ان المثال لا يخص القاعدة وقيل على شذوذ انه يخصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضى مفهومه قتل غيرهم واعتبروا بتقديم الخاص على العام وابتناء العام عليه في حالتين أحدهما تنافيهما في نحو قوله لا تقتلوا بني تميم لا تقتلوا من رجالهم أحد احياكم وبقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة وغيرها من الادلة وثانيهما عدم تنافيهما ولا حد هما مناسبة تخصه في متعلقه وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فيقدم في الاجتناب على العام ويوضح ذلك ثلاث مسائل * المسئلة الاولى اذا اضطر المحرم الى أكل الميتة المحرم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أو الصيد المحرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد أو تم حرم قال مالك بأكل

الميتة ويترك الصيدلان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له مناسبة بالا حرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام
واما فسدته اكل الميتة فامر عام لا يتعلق به بخصوص الاحرام وهو كونها ميتة فلا يكون بين اكل الميتة وبين خصوص الاحرام منافاة ولا
تعلق والمنافي الاخص اولى بالاجتناب الا ترى ان حذرك من عدو لك في نفسك دون غيرك اشد من حذرك من العدو لقبيلتك أو ملتك
فاجتنابك له أكثر وأليق بك فان تسلطه عليك أعظم لان عدوك الخاص بك لو ترك الناس كلهم ما تركك وأعدو ملتك أو قبيلتك
لا يلاحظ خصوصك في عداوته بلر بما مال اليك دون أهل منك وأهل قبيلتك لا امر يجده فيك دونهم وان أملك الذي تجده في
نفسك من الغريم الذي لا يطالب الا أنت اشد من أملك من الغريم المطالب لجماعة أنت منهم * المسئلة الثانية قال أصحابنا
اذا لم يجد المصلي ما يستره الا حريرا أو نجسا يصلي في الحرير ويترك النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة ومفسدة
الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما لان المفسدة والمنافاة وان كانت حاصلة الا انها لا امر عام يتعلق
بحقيقة الحرير لا بخصوص (٢١٥) الصلاة وقاعدة دفع المفسدة العليا بالزام المفسدة الدنيا اذا تعارضتا كما

تقطع اليد المتأكلة لبقاء

النفس لان مفسدتها أعظم
وأشمل وكلما كانت
مفسدة الشيء ثبتت في
جميع الاحوال ومفسدة
غيره لا تثبت الا في حالة كان
اعتماده صاحب الشرع بما
تعم مفسدته جميع الاحوال
أقوى ومفسدته أعظم
عجلها اذا لم تكن المفسدة
الدنيا لها تعلق بخصوص
الحال بأن تكون في تلك
الحقائق من حيث هي هي
أما اذا كان لها تعلق بخصوص
الحال كما هنا فيمتنع تقديم
الاعم والاشمل عليها فافهم
* المسئلة الثالثة رام بعض
الفقهاء دفع اشكال المسئلة
الواقعة في المذهب من ان

لا تقتلوا بني تميم لا تبقومن رجالهم أحدا حيا فحكم هذا القسم أن يقدم الخاص على العام ويتنى
العام عليه فيقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة
وغيرها من الآلة * القسم الثاني أن لا يتضادوا ولا يكون لاحدهما مناسبة يختص بها دون الآخر
كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق لا تقتلوا الرجال فهذان من قاعدة ذكر بعض
العام الصحيح عند العلماء انه لا يخصه كان أمرا أو نهيا أو خيرا فان جزء الشيء لا يتأنيه وقيل على
الشذوذ انه يخصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضى مفهومه قتل غيرهم * القسم الثالث
أن لا يتأنيا ويكون لاحدهما مناسبة تخصه في متعلقه وفيه ثلاث مسائل * المسئلة الاولى كقوله
تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد أو تم حرم فيضطر المحرم الى أكل الميتة أو الصيد
قال مالك رضى الله عنه يأكل الميتة ويترك الصيدلان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له
مناسبة بالا حرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام وأما مفسدة أكل الميتة فذلك أمر
عام لا يتعلق به بخصوص الاحرام والمناسب اذا كان لا امر عام وهو كونها ميتة لا يكون بينه وبين
خصوص الاحرام منافاة ولا تعلق والمنافي الاخص اولى بالاجتناب ونظيره من العرفيات من هو
عدو لقبيلتك أو ملتك وآخر عدوك في نفسك دون غيرك فان حذرك يكون من عدوك الخاص
بك اشد واجتنابك له أكثر وأليق بك فان تسلطه عليك أعظم وأما عدو ملتك فانه لا يلاحظ
خصوصك في عداوته بلر بما مال اليك دون أهل منك لا امر يجده فيك دونهم وأما عدوك فلوزرك
الناس كلهم ما تركك وكذلك غريم لا يطالب الا أنت وغريم يطالب جماعة أنت منهم تجده في نفسك
الملك من المطالب لك وحده اشد وكذلك هذه المفسدات الشرعية الخاص منها يكون أشد اجتنابا
(المسئلة الثانية) اذا لم يجد المصلي ما يستره الا حريرا أو نجسا قال أصحابنا يصلي في الحرير ويترك

النجس

رب الدابة ان يضمن الدابة من تجاوز بها البلد المعين التي استأجرها اليه متعديا وان ردها سائلة

وليس له ان يضمنها الغاصب اذا تعدى بالغصب فيها وردها سائلة المصور بأن غاية هذا التعدي ان يكون كالغاصب لا يضمن اذا ردها
سائلة فخرج هذه المسئلة على القاعدة المتقدمة اعني قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك
الحالة بأن قال النهي عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين ووجد في هذا المتعدي نهى خاص بطريق اللزوم لانه لما
آجره الى الغاية المعينة وحدد له الغاية فقد نهى ان يجاوزها فالزائد على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون
غيرها وبهذه الغاية دون غيرها فلا يلزم من علم تضمين الغاصب مع ردها سائلة ان لا يضمن المتعدي مع ذلك لقوة النهي في حقه بمقتضى
القاعدة المارة وفي هذا التخرج نظر من ثلاث وجوه * الوجه الاول ان القاعدة انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض اذ لم يجتمع
نهى الغصب ونهى التعدي حتى يقدم أحدهما على الآخر بل انفرد نهى المتعدي في هذه الصورة * الوجه الثاني ان النهي الخاص ههنا
نهى آدمي والنهى العام نهى الله تعالى فكيف يرجح نهى آدمي لخصوصه على نهى الله تعالى مع عمومه والشرائع انما تنبئ على نهى

الله تعالى وأمره ونهى العبد عن الاتفاف بملكه في غاية معينة أو في حالة معينة وإن صحبه نهي الله تعالى في تلك الغاية وفي تلك الحالة كما هو المصرح به في قوله عليه الصلاة والسلام لا يجلب مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه فاستثنى حالة الطيب عن النهي العام وبقي ما عدا حالة طيب النفس مندرجات تحت النهي العام إلا أن نهى الله تعالى بعد الغاية هو عين نهى الغضب الذي هو النهي العام وهذه صورة من صورته فتخيّل تعارض نهيين شرعيين باطل فافهم * الوجه الثالث أنا إذا قسنا ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغضب كان القياس صحيحا سيما مع المعارض ولو قسنا في المستثنين الأولين الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع أدى ذلك إلى هلاك الحرم بالجوع وبقاء المعلى عربا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا وتمنع منه فكيف نسوي بين موضع لا يعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض أقوى منه أو قادم فيه والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوار ﴾ ونحو رهازين القاعدتين العظيمتين أن بينهما فرق من وجوه * الوجه الأول أن الزواجر مشروعة لدرء المفسد المتوقعة والجوار مشروعة لاستدراك المصالح الفاتية * الوجه الثاني أن معظم

الزواجر على العصاة جبرا لهم عن المعصية وزجر المن يقدم بعدهم على المعصية وقد تصككون مع عدم العصيان كما في الصبيان والمجانين فإنا نزجرهم ونؤدبهم لأمصياتهم بل لدرء مفسداتهم واستصلاحهم وكما في البهائم وكقتال البغاة ذرا لتفريق الكلمة مع عدم التأنيب لانهم متأولون ومعظم الجوار على من لا يكون آتيا فقد شرع الجابر مع العمى والجهل والعلم والنسيان والله ذكر وعلى المجانين والصبيان * الوجه الثالث أن معظم الزواجر ماحدود مقدرة وأما نزيرات غير مقدرة

النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة بخلاف مفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما وان كانت المفسدة والمنافاة حاصلة لكن الامر عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص الصلاة فان قلت اذا كانت مفسدة الشيء ثبت في جميع الاحوال ومفسدة غيره لا تثبت الا في حالة دل ذلك على ان اعتناء صاحب الشرع بما تم مفسدته جميع الاحوال أقوى وان المفسدة أعظم والقاعدة اذا تعارضت المفسدة الدنيا والمفسدة العليا فإندفع العليا بالتزام الدنيا كما تقطع اليد بالتأكل لبقاء النفس لان مفسدتها أعظم وأشمل فكذا هنا مفسدة الحرير أعظم وأشمل فكان اجتنابه أولى من اجتناب النجس * قلت نسلم ان المفسدة اذا كانت أعظم وأشمل فتكون أولى بالاجتناب لكن ذلك حيث تكون المفسدة لا تعلق لها بخصوص الحال بل هي في تلك الحقائق من حيث هي هي اما اذا كان لها تعلق بخصوص الحال فنمنع تقديم الاعم والاشمل عليها المسألة الثالثة وقع في المذهب مسألة مشككة وهي ان من استأجر دابة إلى بلد معين فتجاوز بها تلك البلدة متعبدا فان لربها تضمينه الدابة وان ردها مسألة والغاصب اذا تعدى بالغصب في الدابة وردها مسألة لا يكون لربها تضمينه اجاعا وغاية هذا المتعدى أن يكون كالعاصب والغاصب اذا ردد المغصوب لا يضمن فكذا ذلك هذا المتعدى ورام بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة بأن قال النهي عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين وههنا في هذا المتعدى وجد نهى خاص بطريق اللزوم لانه لما أجره إلى الغاية المعينة وحدد له الغاية فقد نهاه ان يجاوزها فإندفع على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وهذه الغاية دون غيرها والقاعدة ان النهى الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فهنا فرق بين الغاصب والمتعدى فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد ان لا يضمن المتعدى مع الرد لقوة النهي في حقه ويرد عليه أسئلة أحدها ان القاعدة

فهى ليست فعلا للزجورين بل يفعلها الأممهم وإنما الجوار فعل لمن خوطب بها وقد اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها وهي جوار لانها عبادات لا تصح الا بنيات وليس التقرب إلى الله تعالى زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للزجورين كما علمت * الوجه الرابع ان الجوار تقع في النفوس والاعضاء ومضامع الاعضاء والجراح والعبادات والاموال والمنافع بخلاف الزواجر فانها إنما تقع في الجنائيات والمخالفات في بداية المجتهد لا بق رشيد والجنائيات التي لها حدود مشروعة خمس * أحدها جنائيات على الابدان أو النفوس والاعضاء وهو المسمى قلا وجرا * وثانيها جنائيات على الفروج وهو المسمى زنا وسفاحا * وثالثها جنائيات على الاموال وهذه ما كان منها مأخوذا بجراب سمي حراة اذا كان بغير تأويل وان كان بتأويل سمي بغياما كان منها مأخوذا على وجه المعافضة من حرز يسمى سرقة وما كان منها مأخوذا بملوسنة وقوة ساطن سمي غصبا * ورابعها جنائيات على الاعراض وهي المسمى قدفا * وخامسها جنائيات بالتمدى على استباحة ما حرمه الشرع من المأكول والمشروب وهذه إنما يوجد فيها حد في هذه الشريعة في الحر فقط وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه اهـ

بعض تغيير للإصلاح فجوار العبادات كالتيتم مع الوضوء وسجود السهول والسنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العبد وفي الخوف مع الكعبة اذا ألجأت الضرورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة وأخذ التقديين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن اللبون مع وصف الاثونة الفاتت في بنت الخاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أو لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورات الحج والعمرة أو اللم لتترك الميقات أو التلبية أو شئ من واجبات الحج ماعدا الاركان أو العمل في التمتع أو القران وجبر الدم بصوم ثلاثة أيام في الحج أي بعد الاحرام به وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم أو الاحرام بانثل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق الآدمي المالك فهذا متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبورات ولم يشرع لشجر الحرم جابر خلافا للشافعي وبالجملة فالصلاة لا تجبر الا بعمل بدني والحج والعمرة والصيد تجبر بالبدني والمالي معا ومترقين والصوم بالبدني بالقضاء وبالمال في الاطعام * وأمأجوار المال فالاصل ان يؤتى بعين المال (٢١٢) مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهده أو ناقص الاوصاف جبر

تقصها بالقيمة لان الاوصاف ليست مثلية الا ان تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خلافا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي بمن قطع ذنب بغلة القاضي ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوها على ذوى الهيئات وكذلك يضمن أصحابنا المصوب للغاصب اذا ذبح الشاة أو طعن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة أو اوحأ أو زرع الخنطة ونحو ذلك من المقنونات فللغاصب منع المصوب منه من أخذ ما وجدته من ماله في هذه الصورة عند أصحابنا

انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض فلم يجتمع نهى الغصب ونهى التعدي وقدم احد هما على الآخر بل انفردهمى المتعدى وحده في هذه الصورة وثانيتها للنهي الخاص ههنا نهى آدمي والنهي العام نهى الله تعالى فلا يرجع نهى الآدمي لخصوصه على نهى الله تعالى مع عمومه بل لا اعتبار بنهي العبد اصلا وانما تنبئ الشرائع على نهى الله تعالى وامره فان قلت اذا نهى العبد عن الاتضاع بملكه في غابة معينة أو في حالة معينة فان نهى الله يصحبه في تلك الغابة وفي تلك الحالة فتحسن في الحقيقة انما رجحنا بين نهيين لله تعالى أحدهما خاص والآخر عام قلت هذا كلام صحيح ولكن النهى الذي صحب نهى العبد ههنا هو نهى عام وهو نهى الغصب بعينه فان الله تعالى حرم الاتضاع بالاملاك والاموال الا برضا ار بابها فاي حاله يوجد فيها الرضا يكون ذلك النهى متحققا فيكون نهى الله تعالى بعد الغاية هو ذلك النهى العام الذي استثنى منه حالة الرضا دون غيرها وهذا هو عين نهى الغصب الذي هو النهى العام وهذه صورة من صورته وهو المصرح به في قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه واستثنى حالة الطيب عن النهى العام بقي ماعدا حالة طيب النفس مندرجات تحت النهى العام وهو بعينه نهى الغصب فظهران التخييل الذي قاله من تعارض نهيين شرعيين باطل وثالثها اذا قسن ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغصب كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولو قسنا هنا لك الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع ادى ذلك الى هلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلى عريانا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا ونمنع منه فكيف نسوى بين موضع لامعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض اقوى منه أو قادح فيه

الفرق

وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده والاول أنضر وأقرب للقواعد في بداية المجتهد لأبي الوليد محمد بن رشد الملقب بأصول الشرع تقتضي ان لا يستحل مال الغاصب من أجل غصبه وسواء كان منفعة أو عيننا الا ان يحتج محتج بقوله عليه الصلاة والسلام ليس لعرق ظالم حق لكن هذا مجمل ومفهومه الاول انه ليس له منفعة متولدة بين ماله وبين الشئ الذي غصبه أعنى ماله المتعلق بالمصوب اه وأما ان جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن فلا يضمن لان الفاتت و رغبات الناس وهي غير مقيمة في الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الاموال المتلية بأمثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذي هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في لبن المصرة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غصب ماء في المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غصبه وبالجملة فلا تجبر الاموال الا بالمال وأما المنافع فانها محرمة فلا تجبر احتقارها كالزمار ونحوه كما لا تجبر للنجاسات من الاعيان نعم استثنوا من ذلك مهر المزني بها كرها تعلقا بجانب المرأة فانها لم تأت محرما والظالم أحق أن يحمل عليه ولأنه كالغاصب لسكني دار ولم يجبر اللواط لأنه لم يقوم قط في الشرع فأشبهه القبلة والعناق واما غير محرمة فان كانت منافع جسم الحر

فلا تضمن لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها في يد غيره وان كانت منافع الابضاع ضمننت بالعقد الصحيح والفساد والشبهة والاكراه ولا تجبر بالفوات تحت الايدي العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فالوجبر بالفوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايلاجات شيء كثير جدا وايجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وان كانت منافع غير ما ذكر ضمننت بالعقود الصحيحة والفسادة والفوات تحت الايدي المبطله * قلت وأما النفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح فمართვე صاحب الشرع عليها من ديات أو كفارات أو حكومة فجواب ومراتبه صاحب الشرع عليها من قصاص أو ضرب أو سجن أو تأديب فزواجرفن هنا قال الاصل وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تدكر في الجنایات في تبصرة ابن فرحون ولا خلاف في أن قتل النفس حرام وقد شرع فيه اذا وجد سببه وشرطه واتفق مانعه القصاص للحكمة التي ذكرها الله تعالى في كتابه العزيز ولكم في القصاص حياة يا أولى الابواب اه * وصل *

(٢١٣)

في ثلاث مسائل تتعلق بالزواج (المسئلة الاولى) قال مالك رحمه الله تعالى اذا شرب

الحنفي يسير النبيذ أحده ولا أقبل شهادته لان اباحة اليسير من النبيذ على خلاف القياس الجلي على الخمر لجامع الاسكار المقتضى تخريمه وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه الصلاة والسلام ما أسكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد المقتضية صيانة العقول ومنع التسبب لفسادها والحكم الذي يكون على خلاف هذه الامور اذا قضى به القاضي ينقض قضاؤه ولا نقره شرعا مع التأكيد لقضاء القاضي فأولى أن لا نقره شرعا مع عدم التأكيده وما لا يقر شرعا ليس فيه تقليد ولا

الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجواب *

وهانان قاعدتان عظيمتان وتخبر بهما ان الزواجر تعتمد على الفساد فقد يكون معها العصيان في المكلفين وقد لا يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين فانما نزرهم ونؤدبهم للعصيانهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكذلك البهائم ثم هي قد تكون مقدرة الحدود وقد لا تكون كالتمازير وأما الجواب فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفاتية والزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه الجواب ان يكون آثما ولذلك شرع مع الهمد والجهل والعلم والنسيان والذكور وعلى المجانين والصبيان بخلاف الزواجر فان معظمها على العصاة جزا لهم عن المعصية وجزا لمن يقدم بعدهم على المعصية وقد تكون مع عدم العصيان كما تقدم تمثيلا بالصبيان وكذلك قتال البغاة درأ لتفريق الكرامة مع عدم التأنيب لانهم متأولون وقد اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها وهي جواب لانها عبادات لانصح الابنات وليس التقرب الى الله جزا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للزجورين بل يفعلها الاثمة بهم ثم الجواب يقع في العبادات والنفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح والاموال والمنافع فجواب العبادات كالتيتم مع الوضوء وسجود السهول للسنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف مع الكعبة اذا ألجأت الضرورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة أخرى وأخذ النقيدين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن الابن مع وصف الانوثة الفاتية في بنت المحاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أو لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورا من محظورات الحج أو الدم ترك الميقات أو التلبية أو شيء من واجبات الحج ماعدا الاركان والعمل في التمتع أو القران وجبر الدم

اجتهاد مقبول شرعا ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فنحده للمعصية والمفسدة ولهذا العلة لا أقبل شهادته لفسقه حينئذ بالمعصية وقال الشافعي أحده وأقبل شهادته أما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ما أدى اليه الاجتهاد وأما حده فلدرء المفسدة في التسبب لفساد العقل اذ للتأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لأجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم وفيه ان الانسليم ان كل تأديب قد يكون مع عدم المعصية حتى تتم كلية الكبرى المشروطة في اتساج للشكل الاول بل التأديب امام قدر وهو الحدود كما هنا فلا يكون في غير معصية واما غير مقدر فيكون في غير معصية ولا يفيد في هذه المسئلة فافهم * (لطيفة) في شرح المجموع وضوء الشموع للعلامة الامير اشتهر بين أهل الادب وان لم يخجل شرعا عن قلة أدب قول ابن الرومي كافي حلبة السكيت

أحل العراقي النبيذ وشربه * وقال حرامان المدامة والسكر

وقال الحجازي الشرايان واحد * غلت لنا من بين قوليهما الخمر أراد الخمر النبيذ والنبيذ حلال فالصغرى من الاتحاد عندنا والكبرى من الحنفية واما فساد القياس المشار اليه لأن شرطه كلية الكبرى والحنفية لا يقولون بالكلية بل يخصون البعض الذي لم يسكر اه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من الثياب المعروفة بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق أعنى كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بمد ذلك في كونها مفسدة للعقل من غير سكر فتكون طاهرة ويحب فيها التعزير أو مسكرة فتكون نجسة ويجب فيها الحد قولان الأول للاصل قال والذي أعتقد أنه من المفسدات لامن المسكرات فلا أوجب فيها الحد ولا أبطل بها الصلاة بل التعزير الزاجر عن ملابتها لوجهين أحدهما أنا نجدها تثير الخلط الكامن في الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلقم تحدث له سبانا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزع وأصاحب الدم تحدث له سرور وراقدر حاله فتجد منهم من يشتد بكاءه ومنهم من يشتد صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد أحدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن البكاء والصمت * وثانيهما أنا نجد شراب الخمر تكفرع بدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على الامور العظيمة التي لا يهجمون عليها حاله الصحو حتى ان القتل يوجدون كثيرا معهم ولا تجد أكلة الحشيشة اذا اجتمعوا ويجري منهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من العوائد ما يسمع

(٢١٤)

فيهم قوة البطن التي تجدها في شربة الخمر بل هم أشبه نبيء بالبهائم فلذا لا نجد القتلى معهم قط اه بتصرف وواقفه الامير في مجموعته قال ومنه أي المفسد الذي يغيب العقل فقط لا يفرح وهو الخمر الحشيشة وفا القرافي لقلبة النلة والمسكنة على أهلها انتهى والثاني للنفوس قال يبيعون لها بيوتهم فدل على ان لهم بهاطر باو فرسا كما في شرح المجموع للعلامة الامير وفي الاصل ونصوص المتحدنين على التباقي تقتضى انها مسكرة فانهم يصفونها بذلك في كتبهم اه وفي حاشية ابن جدون

بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم والاحرام بالمثل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وقيمته لحق آدمي المالك وهو متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبور اتولم يشرع لشجر الحرم جابر خلا للشافعي واعلم ان الصلاة لا تجبر الا بعمل بدني ولا تجبر الاموال الا بالمال ويجبر الحج والعمرة والصيد بالبدني والمالي معا ومترقين والوصوم بالبدني بالقضاء وبالمال في الاطعام وأما جواب المال فالاصل ان يؤتى بعين المال مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برى من عهده أو تأنس الاوصاف جبر بالقيمة لأن الأوصاف ليست مثلية الآن تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خلا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي كمن قطع ذنب بغلة للقاضي ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوها على ذوى الهيات وكذلك ضمنه أصحابنا المغصوب اذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة ألواحا أو زرع الخنطة ونحو ذلك وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده وعند أصحابنا للغاصب منعه مما وجد من ماله في هذه الصورة والاول انضروا أقرب للقواعد وأما ان جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن لم يضمن لان الفاتت رغبات الناس وهي غير متقومة في الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الاموال المثلية بامثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذي هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في ابن المصرة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غضب ماء في المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غضبه وأما المنافع فالحرم منها لا يجبر احتقارها كالمزمار ونحوه كالم تجبر للنجاسات من الاعيان واستثنى من ذلك مهر الزنى بها كرها تغليب الجانب المرأة فانها لم تأت محرما والظالم أحمق ان يحمل عليه ولانه كالغاصب لسكنى دار ولم يجبر اللواط لانه لم يقوم قط في الشرع فاشبه القبلة والعناق وغير المحرم منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفاصلة والفوات تحت الايدي المبطله

ولا ومقتضى كلام الشيخ أبي الحسن في شرح المسئلة انها من المفسدات كما اختاره القرافي وهو

الصحيح خلاف ما للنفوس قال ابن مرزوق لان اتلاف الاموال فيها انما يدل على انهم يجدون فيها الذمة ما وأما تعيين كونها تحدث للطرب المائل لطرب الخمر فلا اذا اعم لا اشعاره بأخص معين اه وعلى القول الثاني ففي كونها لا تسكر الا بعد مباشرة النار أو كونها تسكر مطلقا قولان الأول للفرى في قواعده قال وذلك أي كونها مسكرة ونجسة بعد غلبها لاقبله فظاهرة اه وعليه ما في الاصل سئل بعض فقهاء العصر عن صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته أم لا فأفتى انه ان صلى بها قبل ان تحمص أو تسلق صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته معللا انها ايمان يغيب العقل بعد التحميص أو الصلوق أما قبل ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للغيب وتحميصها كغليانه اه والثاني لبعضهم قال وانما تحمص لاصلاح طعامها وتعديل كيفيتها خاعة انتهى وعليه فتبطل الصلاة مع حملها مطلقا كما نصح الصلاة بها مطلقا على القول بانها مفسدة للعقل من غير سكر كالبنج والسكران وجوزة بابل ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال امام الحرمين القاعدة ان التأديبات انما تكون على قدر الجنائيات فكما عظمت الجنانية عظمت العقوبة فاذا فرض شخص

من الجناة لا يؤثر فيه التأديب الاثني بجنايته ردعاً وأما يؤثر فيه كالتقتل لا يجوز ان يكون عقوبته لتلك الجنابة فان هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقاً أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايلام مفسدة لا تشرع الالتحصيل مصلحة حيث لا مصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلم يدم سبب الميخ فيسقط تأديبه مطلقاً وهو متوجه أنجاهاقو يا والله تعالى أعلم الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات * وذلك ان المتناول لما يغيب العقل اما ان يغيب معه الحواس أولاً فان غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللس والنم والذوق فهو المرقدون لم تغيب معه الحواس فاما ان تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له فهو المسكر واما ان لا يحدث معه ذلك فهو المفسد فالمرقدون يغيب العقل والحواس كالسكران بضم الكاف أوله مهمل أو معجم كافي الخطاب والمفسد ما يغيب العقل دون الحواس لامع نشوة وفرح كالايفون وعسل البلادر الذي يشرب للحفظ وما أظف قول الرجواحي شرب البلادر عصبه كي يحفظوا * ونسوا الذي ذكره من قال أوماراً وان البلاشر اسمه * والضر آخره بقلب اللال ويسمى المفسد أيضاً بالخذر والمقتر ومنه الحشيشة (٢١٥) على ما للاصل وهو الصحيح كما عرفت والمسكر مغيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح وزيادة في الشجاعة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة في العطاء وأخلاق السكران كما يشير لذلك قول حسان ونشرها فتتر كنا ملوكاً * وأسدا ما ينهننا اللقاء من نحو الخمر وهو المعمول من الزبيب والعنب والمزر وهو المعمول من القمح والتبغ وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من اللذرة ولاجل اشتهاه هذا في المسكرات وشاع بين متناولها انها توجب السرور والافراح حتى قال شاعرهم وليست الكيمياء غيرها وجدت * وكل ما قيل في أبوابها كذب قيراط خمر على القنطار من حزن يعود في الحال أفرحا وينقلب أشد القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله تعالى بحبيلهم زعم المدامة شاربوا انها تنفي الهموم وتنصرف الغما صدقوا سرت بعقولهم فتوهوا * ان السرور لهم بها تامل سلبتهم أديانهم وعقولهم * رأيت عامم ذين مغتما وقد أئند هذه الايات أيضاً بوالفضل الجوهري على المنبر بمصر وحكي ذلك عنه ابن العربي كافي حاشية ابن جدون وتفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام الحدود والنجاسة ونحرير السير وما نقله الخطاب عن ابن فرحون من ان من اللان نوعا يعطى العقل اذا صار قارصا ويحدث نوعا من السكر فان شرب ذلك حرم ويحرم منه القدر الذي يعطى العقل اه فيه نظر بل يحرم تناول القليل والكثير منه حيث كان يحدث نوعا من السكر كافي حاشية ابن جدون ولاحد في المرقدات والمفسدات ولا نجاسة فن صلى حامل البنج أو الايفون أو السكران لم تبطل صلاته اجاعا ويجوز تناول السير منها وهو ما لا يصل الى التأثير في العقل أو الحواس ويحرم تناول الكثير الذي يصل الى التأثير في العقل أو الحواس فهذه الثلاثة الاحكام وقع بها للفرق بين المسكرات والأخرين

ولا تضمن منافع الحر بحبسه لان يده على مناعه فلا يتصور فواتها في يد غيره ومنافع الابضاع تضمن بالعقد الصحيح والفاقد والشبهة والاكره ولا تجبر بالقوات تحت الايدي العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فلو جبر بالقوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايلاجات شئ كثير جدا وإيجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القواني لمصالح تذكرو في الجنائيات فروع ثلاثة في الزواجر الاول الحنفى اذا شرب يسير التبيذ قال الشافعي أحده وأقبل شهادته أما حده فلدراء المفسدة في التسبب لافساد العقل وأما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ما أدى اليه الاجتهاد وقال مالك أحده ولا أقبل شهادته أما حده فله مفسدة والمعصية معا سبب ان اباحة السير من البيد على خلاف القياس الجلي والقياس الجلي يقتضى نحريره قياسا على الخمر بجامع الاسكار وعلى خلاف للنصوص الصريحة كقوله عليه السلام ما سكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد لان القواعد تقتضى صيانة العقول ومنع التسبب لافسادها والحكم الذي يكون على خلاف أحد هذه الامور اذا قضى به القاضى ينقض قضاؤه وما لا يقر مع قضاء القاضى وتأكده بالقضاء ولا يقره شرعاً مع التأكيد فالولى ان لا يقره شرعاً مع عدم التأكيد وما لا يقر شرعاً ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعاً ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فقصده للمعصية والمفسدة ولهذا العلة لا اقبل شهادته لنفسه حينئذ بالمعصية وأما قول الشافعي ان التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لاجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم فلا يفيد في هذه المسألة لاناسلم له ذلك في التأديب الذي ليس بمقتضى وأما المقدر وهو الحدود فلا نسلم انها قد تكون في غير معصية الثاني

حتى قال شاعرهم وليست الكيمياء غيرها وجدت * وكل ما قيل في أبوابها كذب قيراط خمر على القنطار من حزن يعود في الحال أفرحا وينقلب أشد القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله تعالى بحبيلهم زعم المدامة شاربوا انها تنفي الهموم وتنصرف الغما صدقوا سرت بعقولهم فتوهوا * ان السرور لهم بها تامل سلبتهم أديانهم وعقولهم * رأيت عامم ذين مغتما وقد أئند هذه الايات أيضاً بوالفضل الجوهري على المنبر بمصر وحكي ذلك عنه ابن العربي كافي حاشية ابن جدون وتفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام الحدود والنجاسة ونحرير السير وما نقله الخطاب عن ابن فرحون من ان من اللان نوعا يعطى العقل اذا صار قارصا ويحدث نوعا من السكر فان شرب ذلك حرم ويحرم منه القدر الذي يعطى العقل اه فيه نظر بل يحرم تناول القليل والكثير منه حيث كان يحدث نوعا من السكر كافي حاشية ابن جدون ولاحد في المرقدات والمفسدات ولا نجاسة فن صلى حامل البنج أو الايفون أو السكران لم تبطل صلاته اجاعا ويجوز تناول السير منها وهو ما لا يصل الى التأثير في العقل أو الحواس ويحرم تناول الكثير الذي يصل الى التأثير في العقل أو الحواس فهذه الثلاثة الاحكام وقع بها للفرق بين المسكرات والأخرين

وفي الخطاب مانصه فرح قال ابن فرحون والظاهر جواز ما يسقى من المرؤد لقطع عضو ونحوه لأن ضرر المرقد سامون وضرر العضو غير سامون نقله الامير في شرح مجموعه قلت وفي هذا الجواز ينفر المرقد عن المفسد أيضا فافهم والله اعلم
 (وصل) في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسئلة الاولى) اعلم ان النبات المعروف بالحشيشة لم يتكلم عليه الأئمة المجتهدون ولا غيرهم من علماء السلف لانه لم يكن في زمنهم وانما ظهر في أواخر المائة السادسة وانتشرت في دولة التتار قال العلقمي في شرح الجامع حكى ان رجلا من العجم قدم القاهرة وطلب دليلا على تحريم الحشيشة وعقد لذلك مجلسا حضره علماء العصر فاستدل الحافظ زين الدين العراقي بحديث أم سلمة نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كل مسكر ومفترا أعجب الحاضر بن قال ونبه السيوطي على صحته واحتج به ابن حجر على حرمة المفتر ولو لم يكن شرابا ولا مسكرا ذكره في باب الخمر والعسل من شرح البخاري وكذا احتج به القسطلاني في المواهب الدنية على ذلك أيضا وذكره السيوطي في جامعه ولولا صلاحيته للاحتجاج ما احتج به هؤلاء وهم رجال الحديث وجهته (٢١٦) وتكون الحشيشة من المفتر مما أطبق عليه مستعملاها من يعتد بهم وبخبرهم يعتد

في مثل هذا الامر والقاعدة عند المحدثين والاصوليين انه اذا ورد النهي عن شيئين مقتربين ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أو غيرها أعطى الآخر ذلك الحكم بدليل اقترا انهما في الذكرو والنهي وفي الحديث المذكور ذكر المفتر مقر ونا بالمسكر وتقرر عندنا تحريم المسكر بالكتاب والسنة والاجماع فيجب ان يعطى المفتر حكمه بقرينة النهي عنهما مقتربين وفسر غير واحد التفتير باسترخاء الاطراف وتخديرها وصيرورتها الى وهن وانكسار وذلك من مبادئ

النبات المعروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها أعني كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الواحد على انها مسكرة أو مفسدة للعقل من غير سكر ونصوص المتحدثين على النبات تقتضي انها مسكرة فانهم يصفونها بذلك في كتبهم والذي يظهر لي انها مفسدة على ما قرره في الفرق بينهما بعد هذا ان شاء الله تعالى فرع مرتب سئل بعض فقهاء العصر عن صلي بالحشيشة معه هل تبطل صلاته ام لا فاتي انه ان صلي بها قبل أن تحمص أو تصلق صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته وقال في تعليقه الفرق بانها انما تغيب العقل بعد التحميص أو الصلغ أما ما هو ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للعنب وتحمصها كغليانه وسألت عن هذا الفرق جماعة عن يعانيتها فاختلّفوا على قولين فمنهم من سلم هذا الفرق وقال لا تؤثر الا بعد مباشرة النار ومنهم من قال بل تؤثر مطلقا وانما تحمص لاصلاح طعمها وتعديل كفيتهما خاعة فعلى القول بعدم هذا الفرق تبطل الصلاة مطلقا وعلى القول بالفرق يكون الحق ما قاله المفتي ان صح انها من المسكرات والاصح الصلاة بها مطلقا وهو الذي اعتقده انها مفسدة والمفسدة لا تبطل الصلاة كالبنج والسيكران وجوزة بابل الثالث قال امام الحرمين القاعدة في التأديبات انما تكون على قدر الجنائيات فكما عظمت الجنابة عظمت العقوبة فاذا فرض شخص من الجناة لا يؤثر فيه التأديب الا ان كان بجنايته ردعا والذي يؤثر فيه كالقتل ونحوه لا يجوز أن يكون عقوبة لتلك الجنابة فان هذا الجنائي يسقط تأديبه مطلقا اما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايام مفسدة لا تشرع الاتحصيل مصلحة حيث لا مصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلعدم سببه المبيح فيسقط تأديبه مطلقا وهو متوجه انجها قويا

للنشوة معروف عندها أهلها أفاده ابن جدون (المسئلة الثانية) أول ما ظهرت العشبة المعروفة بالتنباك والتتن والدخان ودخان طابه ونا بعا وطابعا وطابه بتبكتو في أوائل القرن الحادي عشر كما في ابن جدون أي في السنة الخامسة بعد الألف كما نقله اللكنوي عن العلامة الزاهد محمد وفي سنة خمسة عشر كما نقله اللكنوي عن الدر المختار شرح تنوير الابصار في رسالته ترويح الجنان ومقتضى قول بعضهم قلت ما فرط الكتاب بشيء * ثم أرخت يوم تأتي السماء انه في أواخر القرن العاشر وهو مفاد قول الشيخ ابراهيم اللقاني في عمدة المرید شرح جوهره التوحيد قد حدثت في أوائل القرن الحادي عشر وقيسه بدة قليلة كما في ترويح الجنان بشرح حكم شرب الدخان للكنوي وفي حاشية ابن جدون على مختصر ميارة على ابن عاثر ان استعمال القدر المؤثر في العقل منها حرام اتفاقا كما في شرح الارشاد وغيره وأما القدر الغير المؤثر فطبق المغاربة وأكثر المشاركة كالشيخ سالم السنهوري وتلميذه الشيخ ابراهيم اللقاني وغيرهما على تحريمه وألف في تحريمها سيدي الشيخ محمد بن عبد الكريم الفكون تأليف في عدة كراريس مشتملا على

(الفرق)

أول ما ظهرت العشبة المعروفة

يا خليلي عن الدخان أجبت * هل له في كتابنا إجماع

أجوبه عدة من الأئمة ساء محمد السنان في نحو واخوان الدخان وفي العمليات الفاسية

وحر مواطبالاستعمال * وللتجارة على المنوال واختلفوا هل علة التحريم انها تحدث ففتير أو خدرا ففتشارك أولية الخمر في نشوته قال الشيخ سيدى التاودى في أجوبته وكفى حديث أم سلمة المتقدم حجة ودليل يعنى على تحريم دخان ظابة انظره وأنها تسكر في ابتداء تعاطيها اسكارا سر يعابغية تامة ثم لا يزال في كل مرة ينقص شيأ فشيأ حتى يطول الامر جدا فيصير لا يحسن به لكنه يجد نشوة وطر بأحسن عنده من السكر وعلى هذا فهى نجسة ويحرم منها القليل والكثير ويحد شار بها وعلى الاول فلا حد ولا نجاسة نعم يحرم القليل كالسكر خشية الوقوع في التأثير اذ الغالب وقوعه بادي شئ منها وحفظ العقول من السكيات الخمس المجمع عليها عند أهل الملل وأنها لا فتير بها ولا اسكار الا انها سرف وضرر ونجاسة لكونها تبل بالخمر وحينئذ يحرم القليل منها والكثير وأفتى جمع من أئمة كل مذهب بالاباحة منهم الشيخ عبدالغنى النابلسي وحاصل كلامه انها ما سكت عنه المولى في كتابه فهى مما عفا الله عنه لحديث الترمذى وابن ماجه الحلال ما أحل الله في كتابه العزيز والحرام ما حرم الله (٢١٧) في كتابه الكرىم وما سكت عنه

من غير نسيان رجة بكم فهو مما عفا الله عنه قال المناوى في شرح قوله وما سكت عنه أى لم ينص على حله ولا حرمة نصابها ولا خفيافه وما عفى عنه فيحل تناوله ما لم يرد النهى عنه اه وألف الشيخ على الاجهورى تأليف اسماء غاية البيان لحل ما لا يغيب العقل من الدخان حاصله ان الفتور الذى يحصل لمبتدى شر به ليس من تعيب العقل شئ وان سلم انه مما يغيب العقل فليس من السكر قطعا لان السكر مع نشوة وفرح كما تقرر وطابق ليس كذلك وحينئذ فيحوز استعماله لمن لا يغيب عقله

الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرفقات وقاعدة المفسدات * هذه القواعد الثلاث قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء والفرق بينها ان المتناول من هذه اما ان تغيب معه الخواص أولا فان غابت معه الخواص كالبصر والسمع واللمس والشم والنوق فهو المرفق وان لم تغيبه الخواص فلا يتناولها ان يحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أولا فان حدث ذلك فهو المسكر والافهو المفسد فالمسكر هو الغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر والزرو هو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الترة والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج والسيكران ويدلك على ضابط المسكر قول الشاعر ونشرها فتمتركتنا ملوكا * واسدما ينهنا اللقاء فالسكر يزيد في الشجاعة والمسررة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة في العطاء واخلاق الكرماء وهو معنى البيت المتقدم الذى وصف به الخمر وشار بها ولاجل اشتهار هذا المعنى في المسكرات انشد القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله زعم المدامة شاربوها انها * تنفى الهموم وتصرف القما صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا * ان السرور لهم بها تما سلبتهم اديانهم وعقولهم * رأيت عادم ذين مغتما فلما شاع انها توجب السرور والافراح اجابهم بهذه الايات وبهذا الفرق يظهر لك ان الحشيشة مفسدة وليست مسكرة لوجهين احدهما انها تثير الخلل للكمين في الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلغم تحدث له سباتا وصمنا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزعا وصاحب الدم تحدث له سرورا بقدر حاله فتجد منهم من يشد بكاهه ومنهم من يشد

(٢٨ - الفرق - ل)

كاستعمال الافيون لمن لا يغيب عقله وهذا يختلف باختلاف الامزجة والقلة والكثرة فقد يغيب عقل شخص ولا يغيب عقل آخر وقد يغيب من استعمال الكثير دون القليل ونظمه من الشكل الاول ان تقول شرب الدخان على الوجه المذكور لا يغيب العقل مع نشوة وفرح وكل ما كان كذلك لا يحرم استعمال القدر الذى لا يغيب العقل منه لقائه والصغرى من الوجدانات أو المشاهدات ودليل الكبرى ما تقدم من الفرق بين المسكر والمفسد ونجاستها لبلها بالخمر ان تحققت فخرمتها لعارض لالذاتها وان لم تتحقق فالاصل الطهارة وهذا على فرض صحته انما هو فيما يأتي من بلاد النصارى ونحوها وأما ما يأتي من بلاد التكرور ونحوها فهو من محقق السلامة من هذا على ان ابن رشد جازم بطهارة دخان النجس وظاهر كلامه انه متفق عليه وقوله ابن عرفة والشيخ في ضبح وأقل أحواله ان يكون ترجيحها ولذا تعقب بعض شراح المختصر قوله فيه ان دخان النجس نجس بكلام ابن رشد ثم ان الحكم بالنجاسة على ما بل من العشب ونحوه بالخمر وان طال مكثه في الخمر اذا جف بعد ذلك انما هو اذا كان بحيث لو بل تحلل منه ما يسكر وأما اذا كان اذا بل لم يتحلل منه شئ أو يتحلل منه ما لا يسكر فانه طاهر كما في الخمر اذا تمجج وكان بحيث لو بل لم يسكر

فانه ظاهر كما هو مصرح به وصرف المال في المباحات على هذا الوجه ليس بسرف لان الاسراف في النفقات كاقبال القرطبي هو التبخير
 وفسر ابن مسعود التبخير بانفاق المال في غير حقه فاذا كان الانفاق في حقه ولو مباحا فليس بسرف قال مجاهد لو انفق الرجل جبل أبي
 قيس ذهبا في طاعة الله لم يكن سرفا ولو انفق درهما واحدا في معصية الله كان سرفا وحرمة اضرره ان تحقق فهي لامر عارض لالذاته
 ويحرم على من يضره خاصة دون غيره ودعوى انه مضر مطلقا لا دليل عليها اه مقاله عج باختصار كثير وهو مبني على ان المقتر
 ليس بحرام والتحقيق انه حرام كما دل عليه حديث أم سلمة المتقدم اه كلام ابن جردون باختصار وحاصله انه اختلف في كون هذه
 العسبة من المسكرات مطلقا فيكون نجسا موبنا للحد وحرمة قليلة ككثيره أو من المقترات مطلقا وانما تحدث استرخاء الاطراف
 وتخدرها وصيرورتها الى وهن وانكسار الحشيشة بحيث تشارك أولية الخمر في نشوته فيحرم استعمال القدر المؤثر في العقل انفاقا وفي
 حرمة استعمال المايوثر (٢١٨) في العقل خشية الوقوع في التأتير اذا الغالب وقوعه بأدنى شيء منها وحفظ العقول من

الكليات الخمس المجمع عليها
 عند أهل الملل أو اباحتها
 نظرا لكون العلة تدور
 مع المعلول وجودا وعدما
 قبولان وانما ليست من
 المسكرات ولان المقترات
 مطلقا وعليه فهل يحرم
 استعمال قليلها كثيرا
 لانها سرف وضرر ونجاسة
 لكونها تبلى بالخمر أو تباح
 مطلقا لانها ما سكت الله عنه
 في كتابه فهي مما عفا الله
 عنه للحديث المرفوع اقول
 فيها حجة اختيار ابن جردون
 منها القول بأنها من
 المقترات مطلقا وأنه يحرم
 استعمال قليلها كثيرا
 لحديث أم سلمة المتقدم
 وفيه نظر من ثلاثة أوجه
 * الوجه الاول انه حكى
 اختلف في اباحة قليلها

صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد احدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن
 صدور البكاء والصمت وثانيهما اننا نجد شراب الخمر تكبر عر بدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح
 ويهجمون على الامور العظيمة التي لا يهجمون عليها حاله الصحو وهو معنى البيت المتقدم في قوله
 واسد اما ينهنا للقاء ولا نجد اكلة الحشيشة اذا اجتمعوا يجري بينهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من
 اللعوائد ما يسمع عن شراب الخمر بل هم همدة سكوت مسبوين لو اخذت قماشهم أو سببتهم نجد
 فيهم قوة البطش التي نجدها في شرية الخمر بل هم أشبه شيء بالبهايم ولذلك ان القتل يوجدون كثيرا
 مع شراب الخمر ولا يوجدون مع اكلة الحشيشة فلهدين الوجهين أنا اعتقدنا انها من المفسدات لان
 المسكرات ولا واجب فيها الحد ولا ابطالها الصلاة بل التعزيز الزاجر عن ملاستها (تنبيه) تنفرد
 المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة احكام الحد والتنجيس وتحريم السير والمرقدات
 والمفسدات لاحد فيها ولا نجاسة في صلب البنج معه أو الافيون لم تبطل صلاته اجاعا ويجوز تناول
 السير منها فن تناول حبة من الافيون أو البنج أو السكيران جاز ما لم يكن ذلك قد راى صلي الى التأثير
 في العقل أو الحواس اما دون ذلك فبانه الثلاثة الاحكام وقع بها للفرق بين المسكرات والآخري
 فتأمل ذلك واضبطه فعليه تتخرج الفتاوي والاحكام في هذه الثلاثة

الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف للتكليف
 ودون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا ليقاع المكلف به مع التكليف

هذا الموضوع لتبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدةان فوردت اشكالات بسبب
 ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل (المسألة الاولى) في كون الكفار
 مخاطبين بفروع الشريعة ثلاثة اقوال مخاطبون ليسوا مخاطبين بالفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها
 دون الاوامر فلا مخاطبون بها وانفقوا على انهم مخاطبون بالايمان وبقواعد الدين وانما الخلاف في
 الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في أصول الفقه وانما المقصود بها هنا بيان هذا الفرق خاصة

سبب واختار تحريمه كثيرا مع ان مفاد قوله عن ضيق بعد ما ذكر الفرق بين المسكرات والمرقدات
 والمقترات يمثل ما قدمته عن الاصل مانصه وينبني على الاسكار ثلاثة احكام دون الاخير بن الحد والنجاسة وتحريم القليل اه انه
 لا يحرم استعمال القليل الذي لا يؤثر في العقل من المرقدات كالبنج والمقترات كالافيون وقد قدمنا ايضا مثله عن الاصل فلم يحك اختلف
 في اباحة ما هو الاصل في الترفيد كالبنج ولما هو الاصل في التفتير كالافيون فكيف يحكى في اباحة ما هو فرغ في التفتير كنهه العسبة
 ويروجح القول بتحريم قليلها كثيرا * الوجه الثاني ان حديث أم سلمة المتقدم انما يدل على تحريم القدر المقتر منها فقط وذلك
 لان المقتر وان اقترن في الذكر والنهي في هذا الحديث بالسكر المتقرر عندنا تحريمه بالكتاب والسنة والاجماع والقاعدة عندنا عندنا
 والاصوليين ان يعطى المقارن المجهول الحكم حكم مقارنه المعلوم الا ان اعطاء حكم المسكر للمقتر انما يظهر فيما تحقق فيه التفتير بالفعل
 لان تحريم القليل من المسكر قليل لنجاسته وكونه ذريعة لاستعمال القدر المسكر منه وقيل لنجاسته فقط فلا يحرم منه قليل ما ليس

بنحس كغير الخمر والمفتري ليس بنحس اتفاقا فكيف يقال بتحريم قاييله والحكم بدور مع العلة وكون استعمال قليل المفتري يعة لاستعمال القدر المفتري منه لا يظهر ان يكون مثل كون استعمال قليل المسكر ذر يعة واستعمال كثيره في اقتضائه التحريم على انه في المسكر عند القائل به جزء علة لاعلة تامة وأيضا سيأتي عن الكسوى ان التفتير هنا ليس هو التفتير الموجب للتحريم حتى يكون استعمال ما يؤدى اليه ذر يعة فيما يوجب التحريم فافهم * الوجه الثالث ان كون هذه العشة مفترية بالمعنى المتقدم ليس مطردا في جميع أنواعها وانما يتحقق فيما زرغ منها في نحو وزان من أعمال المغرب الاقصى ونحو البخارى ونحو الباطنة اماما زرغ منها في الانضول ونحو العيمن والحجاز والشام فلا يتحقق فيه التفتير أصلا كما أخبرني بذلك من يعتمد في مثل هذا على ان العيان شاهد صدق على ذلك فانما نجد أصغر الذي في الخمسة اذا استعمل الكثير مما زرغ منها في نحو العيمن وهو لم يعتده لم يؤثر ذلك فيه أدنى تفتير فالحق ما في شرح المجموع للعلامة الامير من ان هذه العشة في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم ما يترتب عليها على

(٢١٩)

الظاهر كالين وكثيرها هو اه

بتوضيح المراد نعم قال الكسوى ان ههنا اختلافين الاول في الحرمة والاباحة والثاني في الكراهة وعدمها والحق في الاختلاف الاول هو الاباحة ولا سبيل الى اثبات الحرمة بدليل من الأدلة الشرعية وفي الاختلاف الثاني الحق في جانب الذاهدين الى الكراهة لوجود التشبه بأهل النار والاشترار واستعمال ما يعذب به أرباب الشقاق من الكفار والفجار ولا برأيه الرياح للكرهية غالبوا وان لم يكن كليا اه المراد ثم نقل عن شرح الجوهره للقافي آخر رسالته ترويح الجنان في تشریح حکم شرب الدخان مانصه حاصل الكلام انه قد اختلف

بسبب ان القائلين بانهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت اماحالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ وبعد الاسلام وهو أيضا باطل لان عقاد الاجاع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والجواب عن هذه النكتة ان نقول نختار انها وجبت حالة الكفر وقوله انها انصح قلنا مسلم ولا يزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحلة وهذا الزمان لانه عندنا ظرف للتكليف لا يقع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا ليقاع المكلف به حتى نقول يصح اما لا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فان وصف الصحة تابع للاذن الشرعي فحيث لا اذن للصحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه امر في زمن الكفر ان يزيله ويبدله بالايمان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لاني زمن الكفر وصار زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به فصورنا حينئذ ان الزمان قد يكون ظرفا للتكليف فقط وهذا الزمان بخلاف زمن رمضان فانه زمن هو ظرف للتكليف بالصوم وايقاعه معاك وذلك القامة للظهور فظهر بهذا الفرع الفرق بين القاعدتين واندفع بسبب معرفة الفرق السؤال المتقدم ذكره وظهر انه غير لازم (المسألة الثانية) المحدث مامور بايقاع الصلاة ومخاطب به في زمن الحدث اجاعا والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه اما زمن الحدث فلا ثم ان الاجاع انعقد على ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث بل هو مامور في زمن الحدث ان يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة فتوقع الصلاة حينئذ فمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط فقد تصورنا ايضا الزمان ظرفا للتكليف فقط دون ايقاع المكلف به واما الزمان الذي هو ظرف له ما فقد تقدم تمثيله بمرضان وغيره (المسألة الثالثة) الدهرى مكلف بتصديق الرسل عليهم السلام مع انه جاحد للصانع ومع جحده للصانع يتعذر منه تصديق الرسل فمن جحده للصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مامور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بصدقه وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع ففي ذلك الزمان هو مكلف بايقاع التصديق للرسل

العلماء الاعلام في حرمة الدخان وكرهته وأقل درجاته الكراهة ومع وجود عدة من العوارض لا ينهي الى درجة الاباحة أصلا ولا يقاس على القهوة كما توهم البعض لان شبهة أهل العذاب لا تخلو عن كراهة بخلاف القهوة فانه ليس فيها هذا التشبه وأيضا فيها منافع بلا شك بخلاف الدخان اه انظرها ان شئت فمن هنا ما قدمته عن الشيخ يوسف الصفتي من ان شرب الدخان مكر وه على الاظهر لا يقال ان كلام ابن حمدون يفيد وقوع الاجاع في المذهب على تحريم الكثير المؤثر في العقل منه كالتقليل الذي لا يؤثر عند جميع المنابر بقوا أكثر المشروقة وبعد الاجاع كيف يكون الحق أو الاظهر القول بكرهه الدخان والاجاع حجة من الحجج الشرعية * قلت قاله الشيخ محمد عبدالحى الكسوى في رسالته المذكورة الاجاع الذي هو احدى الحجج الاربع هو اجاع المجتهدين كما هو مصرح به في كتب الأصوليين وقد صرحوا بأن الاجتهاد المطلق منقطع من رأس الاربع بما توقيف من رأس الحسماتة فأين وجود المجتهدين حين حدوث هذه البدعة في المسلمين أما العلماء الذين أفتوا بتحريمه فهم ليسوا من المجتهدين حتى يجب تقليد لهم للمسلمين بل أكثرهم ليسوا من أصحاب

الاجتهاد في المذهب أيضا مع انهم في أنفسهم أيضا مختلفون فاتفق الاجماع رأسا اه بلفظه ثم قال الكنوي ورويت في تنقيح الفتاوى الحمادية للعلامة ابن عابدين مانصه ﴿مسئلة﴾ أفتى أئمة اعلام بتحريم شرب الدخان المشهور فهل يجب علينا تقليدهم وافتاء الناس بجرمته أم لا فلنبين ذلك بعدما حققه أئمة أصول الدين قال شارح منهاج الوصول الى علم الاصول للإمام أبي عبد الله بن أبي القاسم ابن عمر البيضاوي ويجوز الافتاء للجهتدين بلا خلاف وكذا المقلد المجتهد واختلف في جواز تقليد الميت المجتهد فذهب الاكثرون الى انه لم يجز والمختار عند الامام والقاضي البيضاوي الجواز واستدل عليه الامام في المحصول بان عقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى اذ ليس في زمانه مجتهد اه وكلام الامام صريح في انه لم يكن في زمانه مجتهد فكيف زماننا الآن فان شروط الاجتهاد لا تكاد توجد فهوؤلاء الأئمة الذين أفتوا بتحريم التنبك ان كان فتواهم عن اجتهاد حتى يجب علينا تقليدهم فاجتهادهم ليس بثابت فان كان عن تقليد غيرهم فاما عن (٢٢٠) مجتهداً خرج حتى سمعوا من فيه مشافهة فهو أيضا ليس بثابت واما من مجتهد ثبت

افتاؤه في الكتب فهو أيضا كذلك اذ لم يرد في كتاب ولم ينقلوا عن دفتر في افتائهم ما يدل على حرمة فكيف سألهم الفتوى وكيف يجب علينا تقليدهم والحق في افتاء التحليل والتحريم في هذا الزمان التمسك بالاصلين الذين ذكرهما البيضاوي في الاصول ووصفهما بانهما نافعان في الشرع * الاول ان الاصل في المنافع الاباحة والمأخذ الشرعية آيات * الاول قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام للنفع فتدل على ان الاتقاع بالمنتفع به مأذون به شرعا وهو المطلوب * الثانية قوله تعالى من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والزينة تذل على

فالزمن الثاني في الكافر والمحدث والدهري هو زمن التكليف وايقاع المكلف به وزمن تكفر والمحدث وجحد الصانع هو ظرف للتكليف دون ايقاع المكلف به فتأمل الفرق بين القاعدتين والسريين المعنيين يتيسر عليك الجواب عن اسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف ﴿الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع﴾

وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء وبتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذ كر سبع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ أوقات الصلوات كالقائمة مثلا بالنسبة للظهر هي ظرف للمكلف به لوقوعه فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها سبب للتكليف لانه لو كان سبب التكليف صلاة الظهر انما هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لانجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب وزوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب لا تقيد شيئا بدليل ما تقدم من أوقات الصلوات فان البلوغ اذا جاء بعدها لا يحقق وجوبا فلا بد حينئذ ان يصادف البلوغ ونحوه سببا بعده فوجب الظاهر على من بلغ في القائمة بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقية أرباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القائمة مساو للزوال في السببية وان ما سبق الى الفهم ان السبب للظهر انما هو الزوال فقط ليس كذلك وكذلك بقية أوقات الصلوات ينبغي أن يفهم على هذه القاعدة انها كلها ظروف للتكليف وجميع أجزائها ظروف وأسبابه ﴿المسألة الثانية﴾ أيام الاضاحي الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف للامر بالاضحية لوجوده فيها وكل جزء من أجزائها سبب للامر أيضا بالاضحية بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب للامر بالاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروف وأسبابا

للامر

الثالثة قوله تعالى أحل لكم الطيبات المراد بالطيبات المستطابات طبعاً وذلك يقتضى

حل المنافع بأسرها * والثاني ان الاصل في المضار التحريم والمنع لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وأيضا ضبط أهل الفقه حرمة التناول اما بالاسكار كالبنج واما بالاضرار بالبدن كالتراب والتريق أو بالاستقذار كالحطاط والبزاق وهذا كله فيما كان طاهرا وبالجملة ان ثبت في هذا الدخان اضرار صرف عن المنافع فيجوز الافتاء بتحريمه وان لم يثبت اضراره فالاصل الحل مع ان الافتاء بحله فيه دفع الحرج عن المسلمين فان أكثرهم مبتلون بتناوله فتخطيله أسير من تحريره وما خير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين شيئين الاختيار أسيرهما واما كونه بدعة فلا ضرر فانه بدعة في التناول لافي الدين فاثبت حرمة أمر عيسى لا يكاد يوجد له نصير نعم لو أضر ببعض الطبايع فهو عليه حرام أو نفع ببعض وقصد التداوي فهو مرغوب هذا ما سنح في الخطر اظهارا للصواب من غير تعنت ولا عناد في الجواب كذا أجاب الشيخ محي الدين أحمد بن محي الدين بن حيدر الكردى الجزوى رحمه الله تعالى اه كلام ابن عابدين

ولا يبعد ان يقال بمنع من يعتاد كثرة شرب الدخان كأكل البصل والثوم من دخول المسجد لوجود الرائحة الكريهة في فمه والملائكة تتأذى منها اه كلام الالكسوى وبالجملة فن عافاه الله من شره واستعماله بوجه من الوجوه لا ينبغي له ان يحمل الناس على محتاره فيدخل عليهم شغباً في أنفسهم وحيرة في دينهم اذ من شرط التغيير ان يكون متفقاً عليه قال عياض في الاكالم انصه لا ينبغي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يحمل الناس على مذهبه وانما يغير ما اجتمع على احداثه وانكاره اه وقال الشيخ محي الدين في منهاجه اما المختلف فيه فلا انكار فيه وليس للفقى ولا للقاضي ان يعترض على من خالفه اذالم يخالف نص القرآن أو السنة أو الاجماع ونحو هذا في جامع الذخيرة للقرافي ونحوه في قواعد عز الدين قال شيخ الشيوخ ابن لاسيمان كان الخلاف في كراهية لافي تحريم فان الامر في ذلك قريب مما يؤول الانكار الى امر يحرم اه وقد نقل البرزلي في نوازله كلام ابن اب معز وال بعض الشيوخ ورشحه فأفاده الموافق في شرحه على خليل فتأمل بانصاف ولا تنظر لمن قال بل لما قال كاهودأب (٢٢١) الرجال (المسئلة الثالثة) أفاد

الخطاب ان ظهور قهوة اللبن كان في القرن العاشر وقبله يسير وذكر ابن حجر في فتح الباري ان أول من شر بها وأمر أصحابه بشرها يستينوا بها على السهر في العبادة الشيخ الولي الصالح المتفق على ولايته أبو الحسن على الشاذلي اليمني لا المغربي ونقل الاجهوري عن الجنيد ان اللبن شجرة في الجنة غرسها سبعون ألف ملك تسمى شجرة السلوان فلما هبط الله آدم هبط بها معه من الجنة للسلوان عما كان عليه من النعيم المقيم ورماها في هذه الارض وهي أرض زبلع الحبشة وقال ابن سينا نقلا عن صاحب القاموس في كتاب

للأمر كما تقدم في أوقات الصلوات ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله فن بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر فيلزمه لليوم الذي يستقبله وأما أجزاء اليوم فليست أسباباً للتكليف بل ظروفها له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف فيها على من بلغ في بعض يوم أو أسلم وبهذا يحصل الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم ان مطلق الجزء كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك لا يجب به شيء وعند غيره يجب باقل من ادراك ركعة ويحكي عن الشافعي واما أجزاء شهر الصوم فلا بد في كل جزء من أجزاءه ان يكون يوماً كاملاً فهو وزان زمن يسع ركعة على مذهب مالك فهذه ثلاث مسائل مما اجتمع فيه الظرفية والسببية فنذكر ثلاثاً آخرها هو ظرف فقط ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قضاء رمضان يجب وجوباً موسعاً الى شعبان من تلك السنة كما يجب الظهر وجوباً موسعاً من أول القامة الى آخرها غير ان هذه الشهور ظرف للتكليف بايقاع المكاف به دون أن يكون شيء من أجزاءها سبباً للتكليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شيء وانما السبب في وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر من هذه الشهور اذالم يصم فيه ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط بل رؤية الهلال سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سبباً للوجوب وظرفه فيصير سبباً لرؤية الهلال كل يوم سبباً لوجوب ايقاع فيه وتقويته سبباً للصوم في يوم آخر من هذه الشهور فقط فتأمل ذلك فقل من يتفطن له بل يعتقد في بادية الرأي ان سبب القضاء والاداء هو رؤية الهلال فقط وليس كذلك بل رؤية الهلال سبب لسببية ثلاثين سبباً للقضاء وهي ثلاثون تركان وقعت أو بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوماً مسببات فقط لأسباب فصارت رؤية الهلال يتعلق بها ستون يوماً ثلاثون يوماً مسببات صوم وثلاثون يوماً أسباب تترك هذا تحقيق هذه المسئلة فظهر ان شهور القضاء ظروف للتكليف لأسبابه ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ جميع العمر

الطلب ان اللبن المعالوم في بلد زبلع الحبشة هو البندب زيادة الدال بلسان الحبشة وقد اختلف الناس فيها فن متغال فيها يرى ان شرها قربة ومن غال يرى ان شرها مسكر كالخمر والحق انها في ذاتها لا اسكار فيها وانما فيها تنشيط للنفس ويحصل بالمدامة عليها ضراوة تؤثر في البدن عند تركها كمن اعتاد اللحم بالزعفران والمفردات فيتأثر عند تركه ويحصل له انشراح باستعماله غير انها تعرض لها الحرمة لأمر ذكرها الخطاب في شرح المختصر واللقاني في شرح الجوهرة كافي حاشية ابن جدون وفي شرح المجموع وزبدة ما في الخطاب انها في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم ما يترب عليها اه وفي ترويح الجنان للكنوي والحق في استعمال القهوة هو الحلال كشرب الدخان الا ان حل استعمالها خال عن الكراهة أيضاً بخلاف حل شرب الدخان ثم نقل عن شرح للجوهرة للفقاني انصه والحق انه ليس الاسكار ولا فساد العقل في القهوة بنفسها مع ما فيه من القواء البدنية فيباح تناولها الا ان يكون مقارناً بالحرمان الخارجية كالادارة على هيئة الفسقة أو تناولها في الاواني المحرمة وغير ذلك ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ الانماي عشب يزرع بأرض الصين وورقه ونباته كالقصب ويحصد

في كل سنة ثلاث مررات فأول حصاده للآك وهو أعلاه الثاني للعمال والخدام والثالث لسائر سكان البلدة ويجلبه للتجار لسائر الأقاليم وهذا النوع يكون ضعيفا من حيث الخاصية والتأثير وله منافع وخواص ألف بعضهم فيها رسالة وقد اختلف الناس فيه فخرمه بعض قضاة العصر وألف فيه تأليفاسماه رقم الآي في تحريم الأتاي وسئل عنه بعضهم فأجاب

أرى شرب الأتاي اليوم جرحا * فلا تبق اذامعه العداله فلم يحرم ولم يكره ولكن * رأينا كل ذى سفه عداله

والحق انه من سلم من عوارض تحريمه يرجع في حقه الى أصل الاباحه كفاي ابن جدون والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به مع التكليف * ونحريمه ان زمن الكفر والحديث وجد الصانع هو ظرف التكليف بفر وع الشريعة في الكافر وابقاع الصلاة في المحدث وبتصديق الرسل (٢٢٢) عليهم الصلاة والسلام في الدهرى وليس هو بظرف لايقاع المكلف به لتعذره فيه

وزمن اسلام الكافر وطهارة المحدث وعرفان الدهرى بالصانع بعدهو ظرف لايقاع المكلف به مع التكليف ويتضح هذا الفرق بثلاث مسائل * المسئلة الاولى لاختلاف في خطاب الكفار بالايان وبقواعد الدين وفي خطابهم بفر وع الشريعة أيضا أقوال ثالثها بالنواهي دون الاوامر وحجة القائل بأنهم ليسوا مخاطبين انه لو وجبت الصلاة عليهم لو جبت اماحالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ واما بعد الاسلام وهو أيضا باطل لان عقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله

ظرف لوقوع التكليف بايقاع النذور والكفارات لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شىء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من عين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (المسئلة السادسة) شهور العدد ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شىء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق وهذه الشهور تشبه شهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية وتفاوتها من جهة ان شهور العدة التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع فتأمل هذه الفروق واذا تقررت مسائل القسمين فاذا كرر مسألة مركبة من القسمين وهى المسئلة السابعة فاقول (المسئلة السابعة) زكاة الفطر اختاف فيها متى تجب قيل بغروب الشمس آخر أيام رمضان وقيل بطلوع الفجر يوم الفطر وقيل بطلوع الشمس منه وقيل تجب وجوباً موسعاً من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وقول هذا القائل تجب زكاة الفطر وجوباً موسعاً من الغروب الى الغروب معناه انه لا يأنم الا بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن صاحب القول الاول انه لا يأنم لتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانه انما يأنم بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر وهذا هو عين القول الرابع وقد عسر الفرق على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين والفرق بينهما انما يستفاد من معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك ان القائل الاول يقول غروب الشمس من يوم الصوم وسبب ما بعده ظرف للتكليف فقط ولا يكون شىء من أجزاء هذا الزمان سببا للتكليف والقائل الرابع يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسببه فقد اشتركا في التوسعة لكن توسعة الاول كتوسعة قضاء رمضان وتوسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر والفرق بين التوسعتين قد تقدم وان التوسعة قد تستمر فيها للسببية وقد لا تستمر ويتخرج على القولين من بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فانه يتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الثاني كالتى يبلغ في اثناء اوقات الصلوات ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كمن بلغ في شهور قضاء الصوم فهذا هو الفرق بين القولين وهو لا يمكن أن يعلمه الا من علم هاتين القاعدتين

وحجة القائل بانهم مخاطبون وهو الصحيح عندنا انه لا يلزم من عدم صحة الصلاة حالة الكفر المتقدمين

عدم حصول التكليف حينئذ لان هذه الحالة وهذا الزمان عندنا ظرف للتكليف لا يقاع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا لايقاع المكلف به حتى تقول يصح اماما لا يكلف بايقاعه كيف يمكن وصفه بالصحة ووصف الصحة تابع للاذن الشرعى حيث لا اذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه أمر في زمن الكفر ان يزله ويبدله بالايان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لاني زمن الكفر بحيث يصبر زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به والتكليف معا كزمن رمضان والقائمة للظهر (المسئلة الثانية) لاختلاف في كون المحدث مأمورا بايقاع الصلاة ومخاطبا بها في زمن لحدث بخلاف الكافر ففيه الخلاف المار الا ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذى هو فيه محدث اجماعا بل هو مأمور في زمن لحدث ان يزبل الحديث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة أوقع الصلاة حينئذ فمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع

الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الدهرى مكاف بتصدق الرسل عليهم الصلاة والسلام الا ان زمن جحد له لصانع ظرف للتكليف بتصدق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مأمور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع كان زمان عرفانه بالصانع مكافيا بايقاع التصديق للرسل فتأمل الفرق بين القاعدتين والسر بين المعنيين يتسرع عليك الجواب عن أسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف والله أعلم ﴿ الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء ﴿ وذلك ان كل يوم من أيام ما عدا رمضان من الشهور ومثلا ظرف لايقاع المكلف به وهو وجوب قضاء رمضان وجوباً وسعادون ان يكون شيء من تلك الايام سبباً للتكليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شيء ورؤية هلال رمضان سبب لجعل (٢٢٣) كل يوم من أيام رمضان سبباً

لوجوب الصوم وظرفه بحيث ان من بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر يلزمه صوم اليوم الذي يستقبله فيصير سبباً لرؤية الهلال كل يوم سبباً لوجوب ايقاع الصوم فيه وتقويت الايقاع فيه سبباً للصوم في يوم آخر مما عدا رمضان من الشهور فقط ويوضح لك ههنا الفرق سبع مسائل ثلاثة منها ما اجتمع فيه الظرفية والسببية وثلاثة منها ما انفرد فيه الظرفية عن السببية والسابعة مما احتملها أما مسائل ما اجتمع فيه الظرفية والسببية فالمسئلة الاولى اوقات الصلوات كالقائمة مثلاً بالنسبة للظهر هي ظرف للمكف به لوقوعه

المتقدمتين والفرق بينهما وقد تلخص الفرق بينهما بهذه المسائل تلخيصاً ظاهراً بفضل الله تعالى ﴿ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي ﴾

اعلم انه اذا لزم شيء شيئاً فقد يكون لزومه كلياً عاماً وقد يكون جزئياً خاصاً وضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقفاً في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة كل لزوم الزوجية للعشرة فما من حالة تعرض ولا زمان ولا تقدير يقدر من التقادير الممكنة الا والزوجية في ذلك كله لازمة للعشرة وقد يكون اللزوم كلياً عاماً في الشخص الواحد كقولنا كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أي ما من حاله تعرض ولا زمان ما يشار اليه وزيد يكتب الا وهو يحرك يده في تلك الحال وفي ذلك الزمان فاللزوم بين كتابته وحركته يده في جميع الاحوال والازمان والشخص واحد فهذا هو اللزوم الكلي . واللزوم الجزئي هو لزوم الشيء للشيء في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض ويتضح ذلك بسؤال ذكره بعض الفضلاء على قول الفقهاء ان الطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلاً اذا حصلت أغنت عن الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء فقال هذا السائل أتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى والقاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فيلزم على هذا من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا أحدث الحدث الاصغر تنقط الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى فيلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فيلزم الفقهاء بقولهم ان الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى اما مخالفة القاعدة العقلية بأن لا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ان بقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى واما مخالفة الاجماع ان أوجبوا الغسل بخروج الريح أو الغائط أو الملامسة وكلا (١) للقاعدتين لاسبيل الى مخالفتها فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى هذا تقر بالسؤال وهو سؤال قوى حسن يحتاج الجواب عنه الى معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين ومن جهل هذا الفرق تعذر عليه الجواب عن هذا السؤال

(١) الوجه كلنا

فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها لالجزء الاول منها الذي هو الزوال فقط كما توهم سبب للتكليف اذ لو كان سبباً للتكليف بصلاة الظهر هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لا يجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب ولا يفيد شيئاً زوال المانع واجتماع الشروط بعد زوال الاسباب بدليل ان البلوغ اذا جاء بعد اوقات الصلاة لا يحق وجوباً وانما يحققه اذا صادف سبباً بعده كمن بلغ في القائمة فانه يجب عليه الظهر بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقية ارباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القائمة مساو للزوال في السببية وكذلك بقية اوقات الصلوات كلها ظرف للتكليف وجميع أجزائها ظرف وأسباب له ﴿ والمسئلة الثانية ﴾ أيام الاضحية الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظرف للاضحية لوجوده فيها لكل جزء من أجزائها سبباً للاضحية أيضاً بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب للاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال

المانع من هذه الايام فتكون كلها ظر وفاقا أسبابا للامر بالاضحية كما تقدم في أوقات الصلوات * والمسئلة الثالثة * شهر رمضان المعظم
 ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله فمن أسلم أو بلغ أو قدم من السفر أو زال عن المرأة الحيض
 فيلزمه صوم اليوم الذي يستقبله وأما أجزاء اليوم الذي زال فيه المانع فليست أسبابا للتكليف بل ظرف والله بدليل حصول التكليف فيها
 وعدم التكليف بها على من بلغ في بعض يوم أو أسلم فظهر بهذا حصول الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم بأن مطلق
 الجزء من أوقات الصلوات كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك
 لا يجب به شيء وعند غيره يجب بأقل من ادراك ركعة ويحكي عن الشامي ولا بد في كل جزء من أجزاء شهر الصوم ان يكون يوما كاملا
 فالיום الكامل من شهر الصوم وزان زمن من أوقات الصلوات يسع ركعة على من ذهب مالك وأما مسائل ما انفرد فيه الظرفية عن السببية
 * فالمسئلة الاولى قضاء رمضان (٢٢٤) وان وجب وجوبه باموسعا في كل يوم من أيام ما عدا رمضان من الشهور كما يجب

الظهور وجوبه باموسعا في كل جزء من أجزاء اليوم للقائمة الى آخرها لان كل يوم من شهور ما عدا رمضان ظرف للتكليف بايقاع المكاف به لاسبب للتكليف بدليل ان من زال غيره في أي يوم منها لا يلزمه شيء وكل جزء من أجزاء القائمة ظرف للتكليف بايقاع المكاف به وسبب للتكليف بالاداء فيه والقضاء بعد فوات القائمة كما عرفت وكذا كل يوم من أيام رمضان ظرف للتكليف بايقاع المكاف به وسبب للتكليف بالاداء فيه والقضاء بعد فواته في يوم مما عدا رمضان من الشهور الا ان جزء اليوم من أيام رمضان وان كان ظرفا

وانسد عليه الباب بالكيفية * والجواب عن هذا السؤال أن نقول للزوم بين الطهارة الكبرى والصغرى جزئي لا كلي ومعناه ان المغتسل اذا لم يحصل منه ناقض في أثناء غسله لم يغسله ذلك الوضوء في الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بهذا الشرط وهو عدم طريان الناقض في أثناء الغسل حالة خاصة من جملة الاحوال وحالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال لم يحصل فيها لزوم فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا في الحالة التي حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقبل أحد من القائلين باللزوم في هذه الحالة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدر في انتفاء الطهارة الكبرى لان انتفاء ما ليس بلازم لا يقدر انما يقدر انتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة ليست لازمة فلا يضرب انتفاؤها ونظير هذه المسئلة في اللزوم الجزئي كل مؤثر مع أثره فان المؤثر يجب حضوره حالة وجود أثره وهو زمن حدونه دون ما بعد زمن الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء ويبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه وكل مؤثر مع أثره لزومه جزئي في حالة الحدوث فقط فلا جرم لا يلزم من عدم المؤثر بعد ذلك عدم الأثر لان العدم في تلك الحال عدم ما ليس بلازم وعدم ما ليس بلازم لا يقدر لاحقا ولا عا ولاحقا فكذا هنا اللزوم جزئي في حالة معينة وهي التي تقدم ذكرها فعدم اللزوم في غير تلك الحالة لا يقدر وقولهم انه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم انما يريدون به حيث قضى باللزوم اما عا واما عا اما في الصورة التي لم يقض فيها باللزوم فلا ونظير هذه القاعدة أيضا قولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انما يريدون به في الصورة التي هو فيها شرط الملوكون شرطا في حالة دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ما ليس بشرط فيها عدم المشروط كما نقول في الطهارة بالماء شرط في صحة الصلاة في بعض صور الصلاة وهي صورة القدرة على الماء وعلى استعماله فلا جرم يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم صحة الصلاة وليس بشرط في صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم

لا التكليف لا يكون سببا بدليل حصول التكليف فيه وعدم التكليف به على من بلغ في بعض يوم أو أسلم أو رأى جزء من أجزاء القائمة مثلا وان قل ما لم ينقص عما يسع ايقاع ركعة عندنا وعند غيره وان نقص عن ذلك سبب التكليف بلا داء فيه والقضاء بعد فواته كما علمت وبالجملة فكل يوم كامل من أيام رمضان سبب للوجوب وظرف له وتقويته سبب للصوم في يوم آخر من أيام ما عدا رمضان من الشهور وزان زمن يسع ركعة أو أقل منها على الخلاف من أزمان القائمة مثلا والسبب في جعل كل يوم من رمضان سببا للوجوب وظرف له وتقويته سببا للصوم في يوم آخر مما عدا رمضان من الشهور وهو روية هلال رمضان فرية هلال ليست سبب للقضاء والاداء وان كان هو الذي يعتقد في بادي الرأي بل روية الهلال سبب لسببية ثلاثين سببا للقضاء وهي ثلاثون تركا ان وقعت هي أو بعضها وسبب للوجوب ثلاثين يوما مسببات فقط لأسباب فصارت روية الهلال يتعلق بها ستون يوما ثلاثون يوما مسببات صوم وثلاثون يوما أسباب تروك فافهم هذا التحقيق * والمسئلة الثانية جميع العمر ظرف لوقوع التكليف بايقاع الندور والكفارات

لو جود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من بين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (المسئلة الثالثة) شهو والعدد بكسر العين كشهو وقضاء رمضان من جهة عدم السببية فهي ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق إلا ان شهو والعدد تفارق شهو وقضاء رمضان من جهة ان التكليف فيها مضيق والوجوب في شهو وقضاء رمضان موسع * وأما المسئلة السابعة التي تحتلها ما فهمي ان في وجوب زكاة الفطر من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وجوبه بموسعا أو بغيره وبالشمس آخر أيام رمضان أو بطول الفجر يوم الفطر أو بطول الشمس من يوم الفطر أو قوال والقول الاول وان كان معناه انه لا يأتى بالتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وإنما يأتى بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن القائل بالقول الاول من مقابله انه لا يأتى الا بعد الغروب يوم الفطر أيضا الا انه يفرق (٢٢٥) بينهما بان القائل بالقول الاول

يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسبب له والقائل بالقول الاول من مقابله يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط فلا يكون من أجزائه سببا للتكليف فهما وان اشتراك في التوسعة الا ان التوسعة في الاول كتوسعة صلاة الظهر تستمر فيها السببية في الثاني كتوسعة قضاء رمضان لا تستمر فيها السببية وتظهر مرة اختلاف فيمن يبلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فيتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كالذي يبلغ في أثناء أوقات الصلوات

لا يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك
 الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
 أشكل على جمع من الفضلاء وانبنى على عدم تحريره هذا الفرق الاشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الاجماع فيها فعمد الى النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع قال يمكن فيسه نية التقرب مع انعقاد الاجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاها الفقهاء في كتبهم فانكرا لاجماع وقال كيف يحكى الاجماع في تعذره هذا هو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل أن ينظر أن يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوى التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها وكذلك من نسي صلاة من الخمس فإنه ينوى التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر أم لا فإنه يتطهر وينوى بذلك الوضوء والتقرب ومن شك هل صام أم لا فإنه يصوم وينوى التقرب بذلك الصيام ومن شك هل أخرج الزكاة أم لا فإنه يجب عليه إخراج الزكاة وينوى التقرب بها وهو كثير في الشريعة وادأ وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به قيل له فان الشك في صورة النظر الاول في الموجب والشك ههنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لا يمنع الشك في الواجب وهو أحدهما كذلك لا يمنع في الآخر لان غاية الشك في الواجب أن يفرض الى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فذلك لا يمنع * والجواب الحق في هذا السؤال ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرع من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء فاذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك وادأ شك في الاجنبية وأخته من الرضاة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك وادأ شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس

(٢٩ - الفرق - ل)

ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على الاول من مقابله كمن بلغ في شهو وقضاء الصوم فافهم هذه الفرق وتفعلك والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي * وذلك ان ضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقعا في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة وهو المسمى عند المناطقة باللزوم البين اما بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور اللزوم تصور الازمنة كلزوم الزوجية للعشرة واما بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصور اللزوم والازمنة معا الجزم باللزوم سواء كفي تصور اللزوم في تصور الازمنة ولم يكف تصور في تصور بل لا بد في الجزم باللزوم من تصور همامعا كلزوم قبول العلم وصناعة الكتابة للانسان ثم ان اللزوم الكلي العام يكون للماهية كذا كر وقد يكون للشخص الواحد في حالة من أحواله كلزوم حركة اليد في حالة كتابته فكما كان لا يزيد يكتب فهو يحرك يده أي من حالة تعرض ولا زمان ما يشار اليه وز يد يكتب الا وهو يحرك يده فاللزوم بين كتابته وحركة يده في جميع

الاحوال والازمان وضابط اللزوم الجزئي ان يكون لزوم الشيء في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض وهو اراد باللزوم في الجملة المعتبر عند البيانيين في المجاز والكناية كزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلا بمعنى ان الطهارة الكبرى اذا حصلت أغنت عن الطهارة الصغرى التي هي الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء كما قال الفقهاء لكن لاني جميع الاحوال والازمان حتى يقال انه يلزم على قول الفقهاء المذكور اما مخالفة القاعدة العقلية وهي انه يلزم من انتفاء اللزوم بأن لا يلزم من انتفاء اللزوم ان يتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر واما مخالفة الاجماع المنعقد بعد ما انتفاء الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر واما مخالفة أو الملامسة وكما القاعدةين لاسبيل الى مخالفتها فلا سبيل الى التول بوزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى بل مراد الفقهاء ان لزوم الطهارة الصغرى (٢١٦)

صلوات وسبب وجوب الجنس هو الشك واذا شك هل تطهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك وكذلك بقية النظائر التي ذكرها فالتقرب في جميع تلك الصور جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع معلوم وفي صورة النظر لاشي منها معلوم بل الجميع مجهول مشكوك فيه فالشك في السبب غير السبب في الشك فالاول يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم والثاني لا يمنع التقرب وتقرر معه الاحكام كما رأيت في هذه النظائر فاندفع سؤال هذا السائل وصح الاجماع ونقل العلماء فيه وما أورده من النقوض عليهم لا يرد ولا ندعي ان صاحب الشرع نصب الشك سببا في جميع صورته بل في بعض الصور بحسب ما يدل عليه الاجماع أو النص وقد يفتي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئا يمكن شك هل طلق أم لا فلا شئ عليه والشك لغو ومن شك في صلواته هل سها أم لا فلا شئ عليه والشك لغو فهداه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور وقسم ثلث اختلف العلماء في نفيه سببا يمكن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثا أم اثنتين أزمه مالك المطلقة المشكوك فيها دون الشافعي ومن حلف يمينا وشك ما هي أزمه مالك جميع الايمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام فجمع على اعتباره ومجمع على الغائه ومختلف فيه ويتضح لك الفرق أيضا بين الشك في الاسباب وبين الاسباب في الشك بذكر ثلاث مسائل **المسألة الأولى** قال بعض العلماء اذا نسي صلاة من خمس فإنه يصلي خمسا ونصح نيته مع التردد والقاعدة ان النية لا تصح مع التردد واستثنيت هذه الصورة لتعذر جزم النية فيها وليس الامر كما قالوا بل المصلي جازم بوجوب الجنس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك واذا وجد سبب الوجوب جزم المكلف بالوجوب وكانت نيته جازمة لا مترددة وكذلك من شك في جهة الكعبة وقلنا يصلي أربع صلوات جزما بوجوب أربع عليه بسبب الشك ويصلي الاربع بنية جازمة وكذلك من التبتست عليه الاجنبية باخته أو المذكاة بالميته فانه جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك

الوضوء للغسل في الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بينهما بهذا الشرط وهو هدم طرفي ان الساقي في أثناء الغسل فهو في حالة خاصة من جملة الاحوال ولا يحصل في حالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال فلا يلزم من انتفاء اللزوم انتفاء الازمان التي حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل أحد من القائلين باللزوم في هذه الحالة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدر اذا لا يقدر الانتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة ليست لازمة فلا يضرا تفاؤها

ومن أمثلة اللزوم الجزئي أيضا لزوم المؤثر لأثره زمن حدوث ذلك الأثر دون ما بعد زمن الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء ويبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه فعدم اللزوم في غير حالة الحدوث لا يقدر اذ لم يبدوا بقولهم يلزم من عدم اللزوم الا حيث قضى باللزوم اما عاما واما خاصا أما في الصورة التي لم يقض فيها باللزوم فلا كما انهم أرادوا بقولهم يلزم من عدم الشرط عدم الشرط وانه يلزم من عدمه عدمه في الصورة التي هو فيها شرط أما لو كان شرطاً في حالة دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ما ليس بشرط فيها عدم الشرط كالتطهارة بالماء شرط في صحة الصلاة في صورة القدرة على الماء وعلى استعماله وليس بشرط في صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم يلزم من عدمه في صورة القدرة على ذلك عدم صحة الصلاة ولا يلزم من عدمه في صورة عدم القدرة على ذلك عدم الشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك

الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك **﴿** بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل لسببية وموصوفها وتحريره ان السبب في الشك كما في مسألة من شك في عين الصلاة المنسية ونظراً لها الواقعة في الشريعة لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام ضرورية وان اتقرب جازم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص والشك في السبب كما في النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم ضرورية ان المتقرب لم يجزم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى ولا بوجود سبب الوجوب الذي هو الشك ولا بوجود الواجب الذي هو الفعل ولا بوجود دليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع مجهول مشكوك فيه لانه معلوم فلذا حكى الفقهاء في كتبهم انعقاد الاجماع على تعذرنية التقرب في النظر الاول المذكور وان دفع ما أورده بعضهم عليه بأنه كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل ان ينظر يجوز ان يكون له صانع **(٢٢٧)** وان لا يكون وان يكون هذا

النظر واجبا عليه وان لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه ان يصلى وينوى التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به ولا ينفع الفرق بأن الشك في صورة النظر الاول في الموجب وفي صورة غيره الواقع في الشريعة في الواجب اذ كما لا يمنع الشك في الواجب كذلك لا يمنع في الموجب لان غاية الشك فيه ان يفرض

وكذلك من التيسر عليه الاواني أو الثياب وقلنا يجتهد فانه يجزم بوجود الاجتهاد عليه ولا ترد في شيء من هذه الصور البتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر كما تقدم **﴿** المسألة الثانية **﴾** من شك في صلواته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فانه يجعلها ثلاثاً ويصلى ركعة ويسجد سجدة بعد السلام مع ان القاعدة ان من شك هل سها أم لا لاسجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع انه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لاسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا الاشكال لجماعة من الفضلاء الاعيان فلم يجدوا عنه جواباً ثم انه كيف يصلى هذه الركعة التي قام اليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوى التقرب بها مع عدم الجزم بوجودها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا يجزم * والجواب عن جميع ذلك ان صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سبباً لوجوب ركعتين وجوب سجدة بعد السلام وبدل على ذلك ان القاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قدر تب هذه الاحكام على الشك فقال اذا شك أحدكم في صلواته فلم يدر أصلى ثلاثاً أم أربعاً فليأت بركعة ويسجد سجدة برغمهما أنت الشيطان فرتب الاحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال اذا سها أحدكم فليسجد واذا أحدث فليتوضأ ونحوه فانه لا يفهم عنه الاسيبيه الاوصاف المتقدمة لهذه الاحكام تبيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له فتأمل ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو وبين الشك في العدد وان الاول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل لسببية فتكره بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه وبين الاول طرداً وعكساً **﴿** المسألة الثالثة **﴾** وقع في بعض تعاليق المذهب ان رجلاً توضأ وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد

الى الشك في الواجب وحاصل الدفع ان كلامه وجود الموجب وسبب الوجوب والواجب ودليل الوجوب غير معلوم في صورة النظر بل مجهول مشكوك فيه وفي صورة غيره الواقع في الشريعة يجز وم به فالاول شك في السبب والثاني سبب في الشك فافتراقوا بعبارة ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسباباً وجعل من جملة ما شرعه من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء منها ما اذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك ومنها ما اذا شك هل تظهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل صام أم لا وجب الصوم وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل أخرج الزكاة أم لا وجب اخراجها وسبب الوجوب الشك ومنها بقية النظائر الكثيرة في الشريعة وقد يلتي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئاً كافي صورة النظر الاول لان المشكوك فيه مجهول كالموجب والواجب ودليل الوجوب وسببه كما علمت فلا يكون سبباً للحكم الذي هو

الوجوب ولكن شك هل طلق أم لا فلا شيء عليه والشك لغو ومن شك في صلته هل سها أم لا فلا شيء عليه والشك لغو فهذه صور من
 للشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور فهذان قسمان وبقية قسم ثالث اختلف
 للعلاء في نصب الشك سببها فمن شك هل أحدث أم لا اعتبره مالك دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثاً أم اثنتين أئزمه مالك المطلقة
 للشكوك فيهدون الشافعي ومن حلف يميناً وشك ما هي أئزمه مالك جميع الأيمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام يجمع على اعتباره ويجمع
 على الغائه ويختلف فيه ﴿ وصل ﴾ في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل * المسئلة الأولى إذا نسي المكاف صلاة من الخس
 على حسابية جازمة بوجوب الخس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك لانية مترددة حتى يحتاج إلى ان يقال استثنيت هذه الصورة من
 قاعدة ان النية لا تصح مع التردد لتعذر جزم النية فيها وكذلك من شك في جهة الكعبة يصلي أربع صلوات إلى الجهات الأربع بنية جازمة
 بوجوب الأربع عليه بسبب الشك ومن التبت عليه الاواني أو الثياب يجتهد بنية جازمة بوجوب الاجتهاد عليه بسبب الشك وكذلك من
 التبت عليه الاجنبية بأخته (٢٢٨) أو المذبة كالميتة جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك فلا ترد في شيء من

هـ. هذه الصور البتة بل
 القصد جازم والنية جازمة
 وقس على ذلك بقية النظائر
 * المسئلة الثانية قاعدة
 ان ترتب الحكم على
 الوصف يقتضى عليه ذلك
 الوصف لذلك الحكم مع
 قول صاحب الشرع اذا
 شك أحدكم في صلته فلم
 يدرك أصلي ثلاثاً أم أربعاً
 فليأت بركعة ويسجد
 سجدتين يرغم بهما أن
 الشيطان دليل على ان
 صاحب الشرع لما ترتب
 هذه الصورة وجوب
 ركعة وجوب سجدتين
 بعد السلام على الشك جعل
 ذلك الشك فيها سبباً
 لهذين الوجوه بينا والترتيب

ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم يقن انه نسي مسح رأسه من أحد الوضوئين لا يدري أيهما
 هو فسأل العلماء فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك
 فنسى مسح رأسه وصلى الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أو لا فقالوا
 له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها فاشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا
 الشك موجود في الحالتين فكيف أمراً ولا بإعادة الصلوات كلها وفي ثاني الحال أمر بإعادة العشاء
 وحدها * والجواب ان المسح المتروك ان كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء
 العشاء بعد ان استفتي أولاً فبرئت النمة منها وان كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت النمة
 منها بوضوئها الاول فقد برئت النمة منها على التقديرين ولم يبق الشك الا في العشاء فعلى تقدير ان
 يكون المسح نسي من وضوئها تكون نائمة في ذمته لانه انما صلاها بوضوء واحد وهو وضوء
 العشاء اما غيرها من الصلوات فقد صليت بوضوءين فتصح اما بالاول واما بالثاني بخلاف العشاء
 فذلك اختلف جواب المفتي قبل الاعادة وبعدها
 * للفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط *
 الحقائق في الشريعة أربعة أقسام ما يقبل الشرط والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط ولا التعليق عليه
 وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه أما القسم الاول
 فكالطلاق والعتاق ونحوهما فيقبل الشرط بان يقول أنت حر وعليك ألف أو أنت طالق وعليك
 ألف فهذه صورة قبول الشرط هي لازم ذلك اذا اتفقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل
 التعليق على الشرط بأن يقول ان دخلت الدار فانت طالق أو أنت حر فلا ينجز طلاق ولا عتاق
 الآن حتى يقع الشرط وأما القسم الثاني الذي لا يقبلهما فالإيمان بالله تعالى والدخول في الدين فإنه
 لا يقبل الشرط فلا يصح أسأمت على ان لي أن أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه ويسقط شرطه

دليل السببية الأثرى انه لو قال اذا سها أحدكم فليسجدوا إذا أحدث فليتوضأ ونحوه لم يفهم منه
 الاسببية السهولة لوجوب السجود وسببية الحدس لوجوب الوضوء فتكون أسباب السجود ثلاثة السهو في الزيادة والسهو في النقصان
 والشك وقل ان يتفطن لهذا الثالث فلم يصل المكلف في هذه الصورة هذه الركعة التي قام اليها الابنية جازمة بوجوبها لوجود سبب
 وجوبها وهو الشك لانية مترددة في ان تكون محرمة خامسة وان تكون واجبة رابعة حتى يقال كيف ينوي التقرب بهذه الركعة مع
 عدم الجزم بوجوبها وتعين كون هذه الصورة ركعة شكا في سببها في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية
 وموصوفها بخلاف صورة ما لو شك هل سها أم لا فانها من الشك في سبب السهو فلذا جرت فيها قاعدة ان من شك هل سها أم لا لا يسجد
 عليه ولم يجزى الصورة التي قبلها أعنى صورة من شك في صلته فلم يدرك صلى ثلاثاً أم أربعاً جاز فيها ان يكون زاد وان لا يكون فلم
 يتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة حتى يرد الاشكال على هذه الصورة بأنه كيف يسجد فيها مع انه في غيرها
 لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فافهم * المسئلة الثالثة * سأل رجل بعض علماء المذهب انه صلى الصبح والظهر والعصر والمغرب

بوضوء واحد ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تبين أنه نسي مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدري أيهما هو فقالوا له يلزمك إن
 تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أو لافقالوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها
 ووجه اختلاف جواب المفتي قبل الاعادة وبعدها ان المسح المتروك ان كان من وضوء الصلوات الاربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد
 ان استفتى أو لافبرئت الذمة منها وان كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوءها الاول فعلى كل من التقديرين قد برئت
 الذمة منها ولم يبق الشك الا في العشاء لانه انما صلاها بوضوء واحد لا بوضوءين كغيرها من الصلوات فعلى تقدير ان يكون المسح نسي من
 وضوء العشاء تكون ثابتة في ذمته والله سبحانه وتعالى أعلم **الفرق الخامس** والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول
 التعليق على الشرط * وذلك انه لا يلزم من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق فان الحقائق في الشريعة على
 أربعة أقسام * القسم الاول ما يقبل الشرط والتعليق عليه من نحو الطلاق والعتاق فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر على ان عليك ألفا
 أو أنت طالق على ان عليك ألفا فيلزم الشرط ان انقاعا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بأن يقول ان دخلت
 الدار فأنت طالق أو أنت حر فلا يقع طلاق ولا عتاق الآن بل حتى يقع الشرط * (٢٢٩) والقسم الثاني ما لا يقبلهما من الايمان

بأنه تعالى والدخول في
 الدين فانه لا يقبل الشرط
 بأن يقول أسلمت على ان
 لي ان أشرب الخمر أو أترك
 الصلاة ونحوه بل يسقط
 شرطه الذي قرن به اسلامه
 ولا يقبل التعليق حيث
 اعتمد الجزم بصحته كافي
 دخول أهل الذمة في الدين
 فلا يلزم اسلام الذمي بقوله
 ان كنت كاذبا في هذه القضية
 فأناسلم أو مؤمن أو ان لم
 آت بالدين في وقت كذا فانا
 مسلم أو مؤمن ونحو ذلك
 من الشروط التي يعلق عليها
 اذا وجد ذلك الشرط بل يبقى
 على كفره لأن المعلق ليس
 بجازم ودخوله في الدين
 يعتمد الجزم بصحته وأما
 الحر بيون فن حيث اتا

الذي قرن به اسلامه واماعدم قبوله التعليق على الشرط فكقوله ان كنت كاذبا في هذه القضية
 فأناسلم أو مؤمن أو ان لم آت بالدين في وقت كذا ونحو ذلك من الشروط التي يعلق عليها فلا يلزم
 اسلام اذا وجد ذلك الشرط بل يبقى على كفره بسبب ان الدخول في الدين يعتمد الجزم بصحته
 والمعلق ليس جازما فهذا متجه في أهل الذمة وأما الحر بيون فنحن نلزمهم الاسلام قهرا بالسيف
 جاز ان يلزمهم في هذه الحالة وأما القسم الثالث وهو الذي يقبل الشرط دون التعليق عليه فكالبيع
 والاجارة ونحوهما فانه يصح أن يقال بعثك على أن عليك أن تأتي بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير
 ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن يقول ان قدم زيد فقد بعثك
 أو أجزمتك بسبب ان انتقال الاملاك يعتمد الرضى والرضى انما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق
 فان شأن المعلق عليه ان يكون يعترضه عدم الحصول وقد يكون معلوم الحصول كقدوم الحاج
 وحصاد الزرع ولكن الاعتبار في ذلك بجنس الشرط دون أنواعه وأفراده فلو حظ المعنى العام
 دون خصوصيات الانواع والافراد وأما القسم الرابع وهو ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته
 فكالصلاة والصوم ونحوهما فلا يصح ادخل في الصلاة على أن لا أسجد أو أسلم بعد سجدة ونحو
 ذلك وادخل في الصوم على ان الى الاقتصار على بعض يوم فلا يصح شيء من ذلك ويصح تعليقه
 على الشرط فنقول ان قدم زيد فعلى صوم شهرا وصلاة ما تركة ونحوها من الشروط في التدور
 فهذه الاقسام الاربع في هاتين القاعدتين يدور عليها التصرفات في الشريعة ويعلم بذلك انه لا يلزم
 من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق وتطلب المناسبة في كل باب من
 أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن

قد تم بحمد الله تعالى الجزء الاول من أنوار البروق . في أنواع الفروق
 ويليه الجزء الثاني مبدؤه الفرق السادس والاربعون

نلزمهم الاسلام قهرا بالسيف يجوز ان يلزمهم اسلامهم في هذه الحالة * والقسم الثالث ما يقبل الشرط دون التعليق عليه من نحو البيع والاجارة
 فانه يصح ان يقال بعثك على ان تأتي بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن
 يقول ان قدم زيد فقد بعثك أو أجزمتك لان انتقال الاملاك يعتمد الرضا والرضا انما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق لأن الشأن في
 جنس المعلق عليه وهو المعتبر دون أنواعه وأفراده ان يعترضه عدم الحصول فلا يرد ان المعلق عليه قد يكون معلوم الحصول كقدوم
 الحاج وحصاد الزرع * والقسم الرابع ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته من نحو الصلاة والصوم فلا يصح ادخل في الصلاة على
 ان لا أسجد أو على ان أسلم بعد سجدة ونحو ذلك ولا ادخل في الصوم على ان الى الاقتصار على بعض يوم ويصح تعليقه على الشرط بان
 تقول ان قدم زيد فعلى صوم شهرا وصلاة ما تركة ونحوها من الشروط في التدور في جميع التصرفات في الشريعة تدور على هذه
 لاقسام الاربع في هاتين القاعدتين وتطلب المناسبة في كل باب من أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن والله سبحانه وتعالى أعلم

قد تم بحمد الله تعالى الربيع الاول من تهذيب الفرق والقواعد السنوية في الاسرار النقية
 ويليه الربيع الثاني وأوله الفرق السادس والاربعون

﴿ فهرست الجزء الاول من كتاب الفروق للامام أحمد بن ادريس المشهور بالقرافي ﴾

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٤ الفرق الاول بين الشهادة والزوايه
- ١٨ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر
- ٦١ الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره
- ٨٥ الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو للشرطيتين
- ١٠٨ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب
- ١٠٩ الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه
- ١٠٩ الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة
- ١١٠ الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط
- ١١٠ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والممانع
- ١١١ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم الممانع
- ١١٢ الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالي أجزاء الشروط مع الشرط وبين توالي المسببات مع الاسباب
- ١١٣ الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية
- ١١٦ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلبس بغيره
- ١١٨ الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التي لانسقطها
- ١٢٧ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة والقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر
- ١٢٨ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام
- ١٢٩ الفرق السادس عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج
- ١٢٩ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوي قرينة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوي قرينة
- ١٣٢ الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسمة وما لا تشرع فيه البسمة
- ١٣٢ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
- ١٣٤ الفرق الحادي والعشرون بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه أو الكفاية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص
- ١٤٠ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين
- ١٤٢ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد نامة
- ١٥٠ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالة والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات

- ١٥١ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك
- ١٦١ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع
- ١٦٩ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية
- ١٧١ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الالفاظ ويخصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصصها
- ١٧٨ الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة
- ١٨٧ الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة
- ١٩٠ الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلى وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية وبينهما في الامر والنهي والنهي
- ١٩٥ الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الأدمى في التصرفات في ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه
- ١٩٦ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه * وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا
- ٢٠٠ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعانى الفعلية وبين قاعدة المعانى الحكيمية
- ٢٠٣ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية
- ٢٠٥ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة
- ٢٠٩ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة
- ٢٠٩ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهى الخاص وبين قاعدة النهى العام
- ٢١٣ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوابر
- ٢١٧ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرققات وقاعدة المفسدات
- ٢١٨ الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمانى ظرف التكليف دون المكلفه وبين قاعدة كون الزمانى ظرف لايقاع المكلف به مع التكليف
- ٢٢٠ الفرق الثانى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرف للايقاع
- ٢٢٣ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئى وبين قاعدة اللزوم الكلى
- ٢٢٥ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
- ٢٢٨ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط

﴿فهرست الجزء الاول من تهذيب الفرق والقواعد السننية في الاسرار الفقهية الذي هما مش الفرق﴾

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٣ مقدمة في فائدتين الاولى في الفرق بين اصول الفقه وقواعده والثانية في الفرق بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد
- ٤ مطلب مهم في بيان الطرق التي تلقيت منها الاحكام
- ٥ مطلب مهم أيضا في بيان جواز النسخ وأقسامه
- ٦ مطلب في بيان الامور الخمسة التي تخل بالفهم
- ٧ مطلب في بيان الامور الخمسة الاخرى التي تخل بالفهم
- ٨ مطلب القياس حجة فيما سكت عنه الشارع من الاحكام
- ٩ مطلب في ان الاجماع لا يكون الا عن مستند
- ١٠ للفرق الاول بين الشهادة والرواية بيان معناهما لغة واصطلاحا
- ١٢ مطلب في تقسيم شروط الشهادة
- ١٢ مطلب في ان القواعد يستثنى منها محال الضرورات
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط الذكورية في الشهادة دون الرواية
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية
- ١٤ مطلب في تقسيم الخبر الى ثلاثة أقسام
- ١٤ مطلب فيما اختلف الاصوليون والفقهاء في اعطائه حكم للشهادة أو الرواية وله صور
- ١٧ مطلب في بيان اشكالين وردا على المسانكية
- ٢٢ تمة في مهمين
- ٢٣ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر
- ٢٣ مطلب في بيان الخبر المجازي والحقيقي
- ٢٤ مطلب في بيان الانشاء لغة واصطلاحا
- ٢٦ وصل بنقسم الانشاء الى مجمع عليه في الجاهلية والاسلام ومختلف فيه
- ٢٧ مطلب في اتقسام الانشاء المختلف فيه الى قسمين
- ٣٠ مطلب الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون لاغراض آخر
- ٣١ وصل في ست مسائل حسنة توضح الانشاء
- ٣٦ مطلب كل كلام له حكم في نفسه لا يصح ان يصمر به غيره
- ٣٦ مطلب أكثر قواعد الفقه أغلبية
- ٤٠ مطلب كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع فانا نحمله على عرفه الخ
- ٤٠ مطلب كل لفظ لا يجوز دخوله المجاز فيه لانه يؤثر الانية في صرفه عن موضوعه
- ٤٠ مطلب في قول الرجل زوجه انت حرام أحد عشر قولاً

- ٤١ مطلب في مهمة وهي قد يقع على الشخص الحرام فيرا جمعها على مذهب الشافعي الخ
- ٤٢ مطلب في بيان أصل الاختلاف في ألفاظ الطلاق
- ٤٣ مطلب مهم في أنه يلزم المفتي ونحوه ملاحظة العرف
- ٤٥ مطلب في بيان قاعدة الفقهاء ان يجعلوا ما ظفر وابه من المدرك المناسب لفرع معتمد ذلك الفرع
- ٤٦ مطلب في بيان الاحكام الخمسة الشرعية
- ٤٩ اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب
- ٥٠ مطلب في بيان اللنية في اصطلاح أر باب المذهب
- ٥٠ مطلب في بيان الفرق بين الشهادة حيث تصح بالمضارع و بين البيع ونحوه
- ٥١ وصل في ثمان مسائل مستحسنة في بابها توضح الخبر
- ٥٤ مطلب في كون المبالغة في نحو قولك جئتكم أنف ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار
- ٥٥ مطلب في الفرق بين وعد الله ووعده
- ٥٨ مطلب في أنه اذا فاق شرط الاتاج لزم كذب النتيجة
- ٥٩ الفرق الثالث بين قاعدة الشروط اللغوية وقاعدة غيرها
- ٦٠ مطلب مهم في بيان الفرق بين الشرط والسبب والمسارع و بيان كل
- ٦٢ وصل في ثمانية مسائل من الشروط
- ٦٥ مطلب مهم في بيان قاعدة وهي ان كل ما اجتمع فيه قبل وبعدها فلهما الخ
- ٦٩ خاتمة في مهمين
- ٧٠ مطلب في بيان سؤال الشيخ عثمان الراضي للشيخ الاسكوبي
- ٧٤ مطلب في بيان ثلاث قواعد
- ٧٥ مطلب في بيان ان اعطاء الموجود حكم المعلوم من التقادير الشرعية
- ٧٧ مطلب في ان امكان الاجتماع مع المشروط من شرط الشرط
- ٧٧ مطلب اذا دار اللفظ بين المعهود في الشرع و بين غيره جل على المعهود شرعا
- ٧٧ مطلب من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك لم ينفذ تصرفه الا فيما يملك
- ٧٨ مطلب في بيان ما ينقض به قضاء القاضي
- ٧٨ فائدة تقييد الدور بالحكمي لتعلقه بالاحكام
- ٨١ مطلب في ان قاعدة ان الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بعموم مستقبل أغلبية لاكمية
- ٨٢ مطلب مهم في بيان قاعدتين الاولى كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه الثانية كما شرع الله الاحكام شرع مبطلاتها وروافعها
- ٨٥ مطلب في بيان خلاصة الفرق في اليمين والطلاق
- ٨٧ مطلب فيما وقع في كلام ابن رشد من الدرك
- ٨٩ مطلب العتق والنذر يشبه الطلاق في جميع ما يتعلق به
- ٩٠ مطلب مهم في بيان أوجه الشك في الطلاق نظها ونهرا
- ٩٣ مطلب في بيان الشروط اذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق

صحيفة

- ٩٤ مطلب للتشريك بالعاطف أصل المعنى دون متعلقاته
- ٩٥ الفرق الرابع بين قاعدتي ان أو لو الشرطيتين
- ١٠١ مطلب في تحقيق قولنا اللهم صل على محمد ونحوه
- ١٠٣ مطلب في بيان أربع عشرة مسألة توضح قاعدتين
- ١٠٦ مطلب في ان أدوات الشرط عند الفقهاء المالكية على ثلاثة أقسام
- ١٠٧ مطلب في تحقيق عموم لفظ جمع
- ١١٠ مطلب في ان أصل مذهب مالك الحاق الظهار باليمين بخلاف الشافعي
- ١١١ مطلب في اقسام الشرط الى ثلاثة أقسام
- ١١٣ مطلب في بيان قوله تعالى يانساء النبي لستن كأحد الآية
- ١١٤ مطلب مهم في ان العبرة عند الفقهاء والاصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
- ١١٦ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب
- ١١٦ مطلب مهم في تحقيق لزوم الاتصال في الاستثناء ورد ما ورد عن ابن عباس
- ١١٨ مطلب في ان استثناء الكل من الكل باطل اجاعا
- ١١٩ الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه
- ١٢٠ الفرق السابع بين قاعدة أجزاء العلة والعلل المجتمعة
- ١٢٠ الفرق الثامن بين قاعدتي أجزاء العلة والشرط
- ١٢٠ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع
- ١٢١ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع
- ١٢٣ الفرق الحادى عشر بين قاعدتي توالى أجزاء المشروط مع الشرط و بين توالى المسببات مع الاسباب
- ١٢٣ الفرق الثانى عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية
- ١٢٤ مطلب في ان المعيا لا بد ان يثبت قبل الغاية
- ١٢٤ وصل في ثلاث مسائل يتضح بها قاعدتان
- ١٢٦ مطلب في بيان قول الخطيب من يطع الله ورسوله فقد رشد الخ
- ١٢٧ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يتبس بغيره
- ١٢٨ وصل في أربع مسائل لتحقيق قاعدتين
- ١٢٩ مطلب في ان الواجب على الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض
- ١٣١ الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التي لا تسقطها
- ١٣٢ مطلب في بيان ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف
- ١٣٣ مطلب مهم في بيان الكبائر والصغائر والفرق بين الكفر والكبائر وغيرها
- ١٣٦ مطلب موت ثلاث من الولد حجاب من النار والكبيرة بعدها حوق لذلك الحجاب
- ١٣٧ مطلب في بيان الفرق بين السجود للصنم و بين السجود للوالدين ونحوهما

- ١٣٩ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر
- ١٤٠ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة وقوع الاحكام
- ١٤٠ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج
- ١٤١ وصل في ثلاث مسائل مهمة تتعلق بهذا الفرق والذي قبله
- ١٤١ مطلب في ان العلامة ابراهيم اللخمي يرى جواز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم
- ١٤٢ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن ان ينوى قر به وقاعدة ما لا يمكن ان ينوى قر به
- ١٤٣ وصل في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق
- ١٤٤ الفرق التاسع عشر بين قاعدة ما شرع فيه البسمة وما لا شرع فيه
- ١٤٦ مطلب في أن الشخص اذا قال بسم الله الخ عند شرب الخمر ونحوه يكفر
- ١٤٧ مطلب في بيان حكاية المرأة العفيفة التي طلبت من جارها ما تقوت به فأبى الا ان تمكنه من نفسها
- ١٤٨ مطلب في بيان المواضع التي تكره فيها البسمة
- ١٥٠ وصل في زيادة تحريم هذا الفرق
- ١٥١ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
- ١٥٣ الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الحمل على أول على جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه والكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص
- ١٥٤ مطلب مهم في بيان انقسام المطلق الى ثلاثة أقسام
- ١٥٧ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين
- ١٥٨ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وبين قاعدة الواجب لذوى الارحام غير الابوين على قر بهم خاصة
- ١٦٠ مطلب في ان الاولاد والاعمام والحالة من الارحام
- ١٦١ وصل في تحقيق فقه هذا الفرق بعشر مسائل
- ١٦٢ مطلب في ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام
- ١٦٣ مطلب طلب العلم يصير فرض عين بعد الشرع وعينه لمن ظهرت نجابته
- ١٦٣ مطلب في بيان حكاية جريج الثابتة في صحيح مسلم
- ١٦٥ مطلب قول مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء خاص بالحضنة
- ١٦٦ فائدتان الاولى معنى قوله عنه صلة الرحم تزيد في العمر والثانية في حديث من أحق الناس الخ
- ١٦٨ مطلب مهم في ان علم الغيب على أربعة أقسام
- ١٧٠ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات
- ١٧٠ مطلب للفقهاء متفقون على ان الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز

- ١٧١ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك و بين قاعدة النهي عن المشترك
- ١٧٢ مطلب في الفرق بين العام والمطلق
- ١٧٤ وصل في تحقيق فقه هذا الفرق
- ١٧٥ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع
- ١٧٦ مطلب في ضابط خطاب التكليف
- ١٧٩ وصل في ثبوت العفو وعدم ثبوته قولان
- ١٨٠ مطلب في المسائل التي سألت الصحابة النبي ﷺ عنها وهي ثلاثة عشرة مسألة
- ١٨١ مطلب التقدير الشرعية المحكوم لها بالوجود تكون في حكم العدم في صورة الضرورات
- ١٨٢ مطلب حديث رفع عن أمتي الخطأ الخ لم يصح الا ان معناه متفق عليه
- ١٨٣ مطلب في ان المفسدة اذارتت على المصلحة فالحكم للمفسدة
- ١٨٥ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للحج و بين قاعدة المواقيت المكانية له
- ١٨٦ مطلب في بيان الفائدة في ذكر الله تعالى لاشهر الحج وتنصيصه عليها
- ١٨٧ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الالفاظ ويخصها و بين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصها
- ١٨٩ مطلب ذكر العام و ارادة الخاص ليس من قبيل المجاز عند بعض المحققين
- ١٩٠ وصل في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ١٩٢ مطلب استعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق اذا كان مفردا لاجمعاً
- ١٩٢ الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصوصة و بين قاعدة النية المؤكدة
- ١٩٣ الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الاتماع و بين قاعدة تملك المنفعة
- ١٩٣ وصل في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق
- ١٩٤ مطلب الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها
- ١٩٥ الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حمل الاطلاق على التقييد في المطلق لا الكلية وفي الامر لالنهي والنفي
- ١٩٦ وصل في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ١٩٧ الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات و بين اذن المالك الأدي في التصرفات في اسقاط الثاني الضمان دون الاول
- ١٩٧ وصل في توضيح هذا الفرق بمسئلة
- ١٩٨ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه و بين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعاً
- ١٩٩ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية و بين قاعدة المعاني الحكمية
- ٢٠٠ وصل في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل
- ٢٠٤ مطلب الحق صحة الرفض في أثناء جميع العبادات

- ٢٠٤ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية
- ٢٠٥ مطلب الاخص مقدم على الأعم
- ٢٠٦ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة
- ٢٠٦ وصل في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ٢٠٧ مطلب من ظفر بعين حقه فله أخذه بغير دعوى
- ٢٠٨ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة
- ٢٠٩ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهى الخاص وبين قاعدة النهى العام
- ٢١١ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوارب
- ٢١٢ مطلب أصول الشرع تقتضى أن لا يستحله مال الغاصب من أجل غصبه
- ٢١٣ وصل في ثلاث مسائل تتعلق بالزواجر
- ٢١٣ لطيفة في بيان قول ابن الرومي . أحل العراقي التبيذ البيتين
- ٢١٤ مطلب اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من للنبات المعروف بالحشيشة
- ٢١٤ مطلب التأديبات اعماتكون على قدر الجنائيات
- ٢١٥ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرتدات وقاعدة المفسدات
- ٢١٦ مطلب في جواز مايسقى من المرقد لقطع عضو ونحوه
- ٢١٦ مطلب مهم في بيان العسبة المعروفة بالدخان وتحقيق مذاهب العلماء في ذلك
- ٢٢١ مطلب لاينبغي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يحمل الناس على مذهبه وأماغير مااجتمعوا على انكاره
- ٢٢١ مطلب البن شجرة في الجنة غرسها سبعون ألف ملك ونسعى شجرة السلوان
- ٢٢٢ الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلفه وبين قاعدة كون الامان لايقاع المكلفه مع التكليف
- ٢٢٣ الفرق الثانى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف الايقاع المكلفه فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الظرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء
- ٢٢٥ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئى وبين قاعدة اللزوم للكلى
- ٢٢٧ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
- ٢٢٨ وصل في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل
- ٢٢٩ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط

