

شَرْحٌ

التَّلْوِجِ عَلَى التَّوَضُّعِ

مِثْنِ التَّنْقِيحِ فِي رِأْصُولِ الْفِقْهِ

وَبِالْهَامِشِ شَرْحُ التَّوَضُّعِ لِلتَّنْقِيحِ الْمَذْكُورِ

الجزء الثاني

هذا الشرح المسمى بالتلويج في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ شرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب نجر الإسلام البردوي ووجد بعضهم طاعين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديمة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد في المكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح بمزوجا وسماه التوضيح في حل غوامض التنقيح اهـ ملخصا من كشف الظنون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الله

وَذَكَرْنَا الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الركن الثاني في السنة وهي)
تطلق على قول الرسول عليه
السلام وعلى فعله والحديث
مختص بقوله والاقسام
التي ذكرت في كتاب)
كالخاص والعام والمشارك
إلى آخرها والأمر والنهي
(ثابتة هنا أيضا فلا تشتغل
بها وإنما بحثنا في بيان
الاتصال بالرسول عليه
السلام فبحث في أمور
في كيفية الاتصال وفي
الانقطاع وفي محل الخبر
وفي كيفية السماع والضبط
والتبليغ وفي الطعن
(فصل في الاتصال بالخبر
لا يخلو من أن يكون رواه
في كل عهد قوما لا يحصى
عدمهم ولا يمكن تواطؤهم
على الكذب لكثرتهم
وعداتهم وتباين أمانتهم
أو تصير كذلك بعد القرن
الأول أو لا تصير كذلك بل
رواه آحاد

(قوله الركن الثاني في السنة وهي) في اللغة الطريقة والعادة وفي الإصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة
وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود
بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو
غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضدا الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن
وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط عن قدح
القادح فيه وهو الطعن وعمائخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعمائتعلق
بها تعلق السوابق كشرائح من قبلنا أو تعلق الواحق كقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر
فصلا (قوله فصل في الاتصال) فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل
أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره والخبر ومعنى انصاف الأمر والنهي
به أن الأخبار بكونه كلام النبي ﷺ متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواه في كل عهد قوما
لا يحصى عدمهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعداتهم وتباين أمانتهم فقوله في كل عهد
احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عدمهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور
واشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدم معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو
عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب
عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم
على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من
الاعراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الأمان فمؤكد لعدم تواطؤهم على الكذب
وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل
خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأييد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل

والأول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد إذ لم يصل (٢) حد التواتر والأول يوجب علم اليقين

لأن الاتفاق على شيء مخترع مع تباين مفهومه وطبائعه وأما كنههم مما يستحيل عقل والثاني يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم أنه ليس بيقين كما إذا رأى قوم اجلسوا للآثم يقع له علم عن غفلة عن التأمل لأنه يمكن المواضعة بناء على أنه آحاد الأصل وإنما يوجب أي الخبر المشهور (ذلك) أي علم طمأنينة القلب (لأنه وإن كان في الأصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصية الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن إذا اجتمع الشرائط التي نذكرها إن شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لأنه لا يوجب العلم ولا عمل إلا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لأنه يوجب العمل ولا عمل إلا عن علم فاما لإيجابه العمل فللقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون الطائفة تقع على الواحد فصاعدا الرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وأرسل الأفراد إلى الآفاق

عهد ثم التواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحس سماعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله والأول) أي التواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت له نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطأوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للتقيض لا بمعنى سلب الإمكان العقلي على توأطئهم على الكذب والأحسن أن يقال أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كسكة و بغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل التقيض أصلا وما ذلك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يقتصر إلى تركيب الحجج حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كافي بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين اعدم المناقاة مع أن المجموع ليس الانفس الاحاد لجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالتقيضين عند تواترهما وأيضا إذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كان ضروريا بين لما كان بينهما فرق وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو مشتق في التواتر لمخالفة السمنية والبراهمة أوجب إجمالا بأنه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كسبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر التقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف أنواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الألف والعادة وكثرة الممارسة والأخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال التقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية (قوله والثاني) أي المشهور فيفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك بقينيا فاطمئنا نازيادة اليقين وكاله كما يحصل للمتقين بوجود مكة بعدما يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى حكايته واسكن ليطن من قلبي وإن كان ظنيا فاطمئنا ناهما رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة إلا عنه ملاحظة كونه آحاد الأصل فالتواتر لا يشبه في اتصاله ضرورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لا تتلقاه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الأصل لا معنى لأن الأمة قد تلقت بالقبول فأدحا حكادون اليقين وفوق أصل الظن فان قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم إليه في الاتصال بالنبي ﷺ ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي ﷺ تنزهوا عن وصية الكذب أي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي ﷺ ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الأمة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتزهمهم عن وصية الكذب أن نقلهم صادق قطعيا بحيث لا يحتمل الكذب وإلا لكان المشهور موجبا علم اليقين لأن القرن الثاني والثالث وإن لم يتزها عن الكذب إلا أنه دخل في حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فأكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه إشارة إلى أن خبر الواحد إذ لم يكن راويه الأول متزها عن وصية الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وإن دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا ووجب شيئا منهما وقيل يوجبها جميعا ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا إلى أنه يوجب العمل دون العلم وقد جل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة إلى أنه يوجب العمل أيضا احتجاجا بنفي اللزوم وهو علم على نفي اللزوم وطائفة إلى أنه يوجب العلم أيضا احتجاجا بوجود اللزوم على وجود اللزوم والمصنف رحمه الله تعالى منع اللزوم من غير تعرض

لعلمهم يحذرون الطائفة تقع على الواحد فصاعدا الرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وأرسل الأفراد إلى الآفاق

ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل إلا عن علم قطعي والعقل يشهد أنه لا يوجب اليقين والأحاديث في أحكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولأنها توجب عقدا للقلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لأنه يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

(فصل) الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول أى لم يعرف إلا بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفاً بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة أى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (وزيد ومعاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين وحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه وحكى عن مالك أن القياس مقدم عليه وردبانه يقين بأصله وإنما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الأصل وأيضاً إذا ثبت أن هذا علة قطعاً لكن يمكن أن يكون في الفرع مانع أو لخصوصية الأصل أثر أو بالرواية فقط كما في هريرة

لدفع الدليل وظاهره غير موجه إلا أنه اعتمد على ظهوره وهو أن اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للآيتين في الأشخاص والأزمان على أن العلم قد يستعمل في الإدراك جازماً كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لكل ههنا للطلب والإيجاب لا متاع الترحى على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعداً وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الأحاد يوجب الحذر وقد يجاب بأن المراد الفتوى في الفروع بقريظة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريظة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظني وللإجتهاد فيه مسامحة ومجال على أن كون لكل للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وإن كان عاماً إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلا نه عليه الصلاة والسلام قيل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطريق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالأكل ثم أتى بطريق رطب وقال هذا هدية فآكل وأمر أصحابه بالأكل ولا نه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام وهذا أولى من الأول لجواز أن يحصل النبي ﷺ علم بصدقه ما على أنه إنما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وإن كانت آحاداً إلا أن حملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وإن لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالإجماع وهو أنه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبر وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على أن العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريب في الصدق (قوله) والاخبار في أحكام الآخرة ولأنه يحتمل دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الأول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والسرط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد إلا الاعتقاد إذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه اننا نسلم ترجح جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بأمر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحاً والزام القطع بالتمييز عند أخبار العدلين بهما وجواب الأول وجهان أحدهما أن الأحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيو جب علم الظمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيقيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والأصول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة عقدا للقلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بأنه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساد وجوبه ان الأحاديث في أحكام الآخرة إنما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما (قوله فصل) حاصله أن الراوى إما معروف بالرواية أو مجهول أما المعروف فان كان معروفاً بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا وإلا فاما أن يوافق قياساً ما يقبل أو لا فيردو أما المجهول فاما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أو لاقان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وإن ظهر فاما أن يشهد السلف له بصحة الحديث يقبل أو يردده فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياساً وإلا فلا (قوله) وحديثه يقبل أى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب أو بالرواية فقط كما في هريرة

القياس وذهب أصحاب الشافعية إلى أن العلة إن ثبتت بنص راجع على الخبر في الدلالة فإن كان وجودها في الفرع قطعياً فالقياس مقدم راجع على الخبر وإن كان ظنياً فالوقف وإن ثبتت لا بنص راجع فالخبر مقدم وعن أبي الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في تقدم القياس إن ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر إن ثبتت بنص ظني أو استنبطت من أصل ظني وإنما الخلاف فيما إذا استنبطت من أصل قطعي واستدل المصنف رحمه الله تعالى على تقدم الخبر بوجهين الأول أن الخبر يقين باصلاً لأنه من حيث أنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله أي علة التي تنفي عليها الأحكام فإنها لا تتحقق يقيناً إلا بنص قطعي أو إجماع وهو أمر عارض ولا شك أن متيقن الأصل راجع على محتمله الثاني أنه على تقدير ثبوت العلة قطعياً يحتمل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون تطرق الاحتمال إلى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال إلا في طريق نقله هو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتراً المعنى وإن كانت آحاده غير متواترة فيكون إجماعاً (قوله لكن) أي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقهان خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راوٍ غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث أما أولاً فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الأصل وتعليقه في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفروع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من حال عدول الصحابة بنقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الأحاديث شك الراوي وإنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثاً فإنه نقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وماروي من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما منته النار ليس تقديماً للقياس بل استبعاداً للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخاً للكتاب ويحجب بأنه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعياً وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس (قوله كحديث المصراة) من صريته إذا جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشتري سميته فيه نظراً وكذا المحفلة تروى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الأبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيتها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر ويروى بأحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدو والمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصالة في عبد قوم عليه نصيب شريكه كان موسراً وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع في ذلك أجيب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدو وإن صريحاً لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع إنما رضخ الحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكاً للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على صورة العدو والصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام نجر الإسلام رحمه الله تعالى أن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للإجماع في ضمان العدو والمثل أو القيمة وأوله

لكنه ان خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من السداد باب الرأي وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس وذلك كحديث المصراة وهي ماروي أنه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيتها أمسكها وإن سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سميته فيعتبر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لأن تقدير ضمان العدو والمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والإجماع

وأما المجهول فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرؤية وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك الآن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان وإن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل إن وافق قياساً كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وماسمي لها مبراً وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود وورده على رضى الله تعالى عنهما (وقال ما نضع بقول أعرابي بوال على عقبيه قال شمس الأئمة الكردى إن من عادة الإعرابي الجلوس محتبياً فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستزهوا البول وهذا طعن من على رضى الله تعالى عنه (وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعقمة ومسروق وغيرهم فعملنا (٦) بهما وافق القياس عندنا فإن الموت كالدخول) بدليل وجوب العدة في الموت) ولم

بعضهم بأن المراد أنه ناسخ للكتاب والسنة والإجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس إنما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى في فصل الانقطاع بأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلوم العدالة والضبط لأبأس بكونه منفرداً بحديث أو حديثين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضلهم قلنا ذكر بعضهم أن الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التبعية له والأخذ منه وبعضهم أنه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طال صحبته أم لا إلا أن الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالتراضى أو بقتضاء القاضى أو باستيفاء المعقود عليه فإذا عاد المعقود عليه إليها سلمنا لم يستوجب بمقابله عوضاً كالوطلقها قبل الدخول بها وكما لك المبيع قبل القبض (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) ولقائل أن يقول هو بما قاله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون بما رده الكل اللهم إلا أن يجعل الأكثر حكم الكل مع كونه مخالفاً لظاهر الكتاب والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالإضافة والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفسد الكذب وأما باعتبار كثرة الصواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعاً ورضياً مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات بالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله فصل في شرائط الراوى) لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي الكامل التين بما يكون ضابطاً لكن لا يجنب الكذب لعله بأن لا إثم عليه ولأن الكافر بما يكون مستقيماً على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر إذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظته دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي بما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرفة لثمة والتطفيف في الوزن بحجة والاجتماع مع الأزدال والاشتغال بالحرف الدينية فلا خفاء في شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله وأما الضبط) لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم

يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى) لما خالف القياس عنده (وإن رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثاً فرده عمر وغيره من الصحابة) وقال عمر لا تدع كتاب ربنا ولا سنة نبيتنا بقول امرأة لا تدرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أراد بالكتاب والسنة القياس لأن ثبوته بما حث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن وأراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي ﷺ أنه قال للطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة (وإن لم يظهر حديثه في السلف

كانوا

كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا وافق القياس لأن الصدق في ذلك الزمان غالب

قال عليه السلام خير القرون قرني الذين أنافهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسد الكذب فالقرن الأول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين (أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلماذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد (فصل) في شرائط الراوى وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والإسلام أما العقل فيعتبر هنا كإله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه أما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكإله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازاً عن أن يحضر رجل مجلساً وقدم مضى صدر من الكلام ويخفى على

المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده (وفهم المعنى) بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لاني القرآن لأن المعترف في نقله نظمه فلماذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافيته ولأنه محفوظ لقوله تعالى وإنا له لحافظون والمراقبة) بالنصب عطف أيضا على ذلك (احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما ألقى اليه وأما العدالة فهي الإستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو أن لا يكون في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فليل أن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذا أمامن ابتلى بشيء منها من غير إصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وإن كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بالشهادة النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدالة وأما الإسلام فانما شرطناه وإن كان الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسمى في هدم دين الإسلام تصعبا فيرد قوله في أموره وهو التصديق والإقرار وهو نوعان ظاهر بنشوة بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيمكنه الإجمال بان يصدق بكل ما ألقى به النبي عليه السلام فلماذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل إيمانه) أي لأجل أن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين قلنا أن الواجب الاستيصال وليس المراد بالاستيصال أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق تفرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل إيمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا في قذف تائبًا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج إلى تمييز زائد يتعدى بالعمى وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصير بالأنونة (فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود وعليه المقضى عليه الأيرى أن الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا (وهذا) أي الاخبار بالحديث (٧) (ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه)

أي الناقل لا يلزم المنقول إليه شيئا (بل يلزمه بالترامه) أي يلزم الحكم على المنقول إليه بالترامه الشرائع (ولأنه يلزمه أو لا ثم يتعدى منه إلى الغير) أي يلزم الحكم الناقل

كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما عرح به في سائر كتب الأصول وإليه أشار غر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وهو مذهبا في الترجيح (قوله فصل في الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالرسائل وباطن وذلك إما لأمير يرجع إلى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب وللخبر المنواتر والمشهور أو بكونه شاذًا فماتعم به البلوى وأما لأمير يرجع إلى نفس الناقل كمنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبى أو في الضبط كخبر المغفل أو في

أولاً ثم يتعدى منه إلى الغير وهو المنقول إليه (ولا تشترط لمثله الولاية) أي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه أو لاعلى الشاهد وبالترامه الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أو لا ثم يتعدى منه إلى الغير تبعًا فلا يكون ولاية على الغير أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير إذ ليس هو الزامًا على الغير قصدًا فلماذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (ورد الشهادة أبدأ من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف إذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وإن كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الأعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريدة وسلمان رضي الله تعالى عنهما ، فصل في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكالإرسال) الإرسال عدم الإسناد وهو أن يقول الراوى قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الإسناد والإسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الإتصال لامن حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (ومرسل الصحابي مقبول بالإجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى إلا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لآني وجدت مسانيد للجهل بصفات الراوى التي تصح بها الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما حدثه سمعناه من رسول الله ﷺ وإنما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولأن كلامنا في إرسال من لو أسندنا لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول أولى والمعتاد أنه إذا وضع له الأمر طوى الإسناد وعزم وإذا لم يتضح نسبة إلى الغير ليحمله ما حمله) هذا جواب دليل الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال للجهل بصفات الراوى (ولا بأس بالجهالة لأن المرسل إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه

العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الإسلام كخبر المبتدع وأما الأمر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابي جميع الوسائط فالحبر مستند وان ترك واسطة واحدة بين الراوين فنقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فعضل بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى) إلا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو أن يرسله آخر وعلم أن شيوخها مختلفة أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل فان قيل اشترط اسناد غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شىء منها بدليل وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة روايته فيقبل المرسل ويعمل به وانضمام أمر قدي يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقم على المسند استدلال الشافعى رحمه الله تعالى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتمدة في الرواة وعند عدم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثه أو وجه ثالثها يدل على أنه فوق المسند الأول إرسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني أو كلامنا في إرسال العدل الذى أو أسنده لا يظن أنه كذب على من روى عنه وإذا لم يظن به الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت أن ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل الثالث أن العادة جارية بان الأمر إذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد وإذ لم يكن واضحا نسبه إلى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشىء الذى حمله هو أى الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى العدل تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعى رحمه الله تعالى يعنى أن جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير أن الناقل عدل ضابط فلا يهتم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فر بما يظن غير العدل عدلا (قوله الأيرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يقبل) كأنه يشير إلى أن الشافعى رحمه الله تعالى كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا تهمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن اسمعيل وبمن لا يهتم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم روايته بالكذب والغفلة والنسيان لا تكو نه في مقابلة عموم الكتاب وإلا لما كان لقوله أحفظت أم نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لا يخف أن القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلوات الله عليه وهو بم رأى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين) هو ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان النبي صلوات الله عليه قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الأول ان الأمر بالاستشهاد بمثل في حق ما هو شهادة قفسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمع يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على أن أدنى ما ينتفى به الرية هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شىء الثالث ما ذكره المصنف وإنما اقتصر عليه لأنه ربما يمنع الإجمال والخصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الامور إلى الاجتهاد أو إلى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم إشارة إلى أن تكتبوه وأدناه معناه أقرب من انتفاء الزيب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكر في المبسوط) ليس المراد ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبعثى في الإسلام ومحاربة الإمام وقتل الصحابة لانه ورد فيه

ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب إلا أن يروى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل إرسال محمد ابن الحسن وأمثاله، وأما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل أما الأول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب أى كعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فسنب قول له لكونه مفعول المعارضة (اسكنوهن أما في السكنى فظاهر وأما في الثقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهى وانفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى) بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الأمثلة التى تأتي (واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أو جبر جلا وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين) فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية الحديث

(و كحديث المضرة قوله تعالى فاعتدوا أو انما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزداد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين (٩) قوله عليه السلام البيه على المدعى واليمين على من

أنسكرو كحديث بيع الرطب بالتمر فإنه إن كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل وقوله جيدها وزديها سواء وإن لم يكن يعارض قوله إذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم (تحقيقه أن الرطب لا يخلو من أن يكون تمراً أو لم يكن فإن كان تمراً فإن لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضة لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وزديها سواء ولدفع هذه الشبهة صريحاً زدت قوله جيدها وزديها سواء (واما بكونه شاذاً في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان خفاؤه في مثل هذه الحادثة بما يحيله العقل) فإن قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل

الحديث الصحيح بل المراد أنه أمر مبتدع لم يقع العمل به إلى زمن معاوية لعدم الحاجة إليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضاً أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضي الله عنه أنه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله) وكحديث المضرة (صريح في كونه مخالفاً للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب إليه المصنف فيما نقل عنه (قوله) وانما يرد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لأن الكتاب مقدم لكونه قطعياً متواتراً للنظم لاشبهته في متناه ولا في سنته لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد إذا كان على شرائطه عملاً بالدليلين ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضة ضرورة أن الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد عليه أيضاً لأنه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكسر لكم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وأجيب بأنه خبر واحد وقد خص منه البعض أعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة الأصول على أنه يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بأن في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في إسناده واسطة بين الأشعث وثوبان فيكون منقطعاً وذكر يحيى بن معين أنه حديث وضعته الزنادقة وإيراد البخاري إياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع أو كون أحد رواه غير معروف بالرواية فإن قيل المشهور أيضاً لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بأنه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله) البيه على المدعى واليمين على من أنسكرو (حصر جنس البيه على المدعى وجنس اليمين على المنسكرو فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (قوله) وكحديث بيع الرطب بالتمر (هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أيتقصر إذا جف فقالوا نعم قال فلا إذن إلا أنه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله تعالى أجاب بأن هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة للخبر المشهور وذكر في الأسرار وغيره أنه يجوز أن لا يكون الرطب تمر مطلقاً فهو وصف اليبوسة ولا نوعاً آخر لبقاء أجزائه عند صيروره تمر كالحنطة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعاً آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله) لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وزديها سواء) اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداء عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجزأه أن يكون المعتبر بعض اختلاف الأوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى أن الإتيان بالتمر لا يعد أمثالا لاطلب الرطب كالزبيب والعبق فان قيل فيه دليل على أن علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله) واما بكره شاذاً) عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا

اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الأول أن يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثاني أن يكون الانقطاع بنقصان الناقل والأول على أربعة أوجه إما أن يكون معارضا للكتاب أو السنة المشهورة أو بكونه شاذاً في البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لإجماع الصحابة فلهذا ذكر الوجوه الأربعة شرعاً في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذا القسم وإن كانا متصلين ظاهر الوجود إلا أنهما منقطعان باطناً وحقيقة أما القسم الأول فلقوله عليه السلام يكثركم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم (١٠) عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف

فردوه فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وإنما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً وإنما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوى فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فكخبر المستور) إلا في الصدر الأول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسيأتى معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى

قوله وأما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الأول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وتأييده مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لأن ترك التبليغ إن كان تركاً للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فإن قيل فعلى هذا يكون قسماً آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار أنه يحتمل كلاً مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى أنه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لئول الدواعى وعموم حاجة الكل إليه ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضته نعم الأصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضاً ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث إلى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكروا أما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى أن أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضاً إلا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب أن علياً رضى الله عنه كان يبالي في الجهر وحاول معاوية وبشؤمية محو آثاره فبالغوا على الترك تخاف أنس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى أن ترك الجهر فى الجهر لإثبات فربما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خائف النبي عليه الصلاة والسلام بعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على أنه روى عن أنس أن النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى أن أنساً سئل عن الجهر والإسراء فقال لا أدرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب إعراض الصحابة فلأنه يعارض إجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على أنه سهواً ومنسوخ لا يقال لإجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بأن الطلاق يعتبر بحال الرجال بما ذهب إليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وروى الحديث زيد ابن ثابت لأننا نقول ليس المراد الإجماع على ترك الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوى وإلا فهو متمسك به لا محالة (قوله) (إلا فى الصدر الأول) يعنى القرن الأول والثانى والثالث فانه يقبل لأن العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام وفى غير الصدر الأول المستور بمنزلة الفاسق لأن أهل الفسق فى ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله) (وصاحب الهوى) وهو الميل إلى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل إلى ما يهواه فى أمر الدين فان تآدى إلى أن يجب كفاؤه كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء فى عدم قبول الرواية لا تنفاه الإسلام وإلا فالجمهور على أنه يقبل روايته إن لم يكن بمن يعتقد وضع الأحاديث إلا إذا كان داعياً إلى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة إشارة إلى أن المراد بالهوى ما يودى إلى الكفر والفسق (قوله) (فصل فى محل الخبر) سواء كان خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل

لاشترائط الشرائط المذكورة فى الراوى (فصل فى محل الخبر) أى الحادثة التى ورد فيها الخبر (وهو إما حقوق الله تعالى فى وهى إما العبادات أو العقوبات والأولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أى يثبت بأخبار الأحاد بالشرائط المذكورة أى إذا أخبر الواحد العدل أن هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن إن أخبر بها الفاسق أو المستور يتجرى لأن هذا) إشارة إلى الأخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) فى كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضر عند الماء فاشترط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر

الفاسق والمستور ساقط الإعتبار فلو جئنا انضمام التحرى به بخلاف أمر الأحاديث فإن الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذالم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الأحاديث فلا اعتبار لأحاديثهم أصلاً (وأما أخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلاً) أى لا يقبل في البيانات كالإخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلاً أى لا يلتفت إلى قوله فلا يجب التحرى بخلاف أخبار الفاسق فإن الواجب فيه التحرى (والثانية) أى العقوبات (كذلك عند أبى يوسف رحمه الله) أى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لأنه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيئات ولأنه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم أن العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه أن الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا نقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا يمكن الشبهة في الدليل والحد يندرى بها وإنما تثبت بالبيئة بالنص) (١١) أى كان القياس أن لا تثبت العقوبات

كالحدود والقصاص بالبيئة لأنها خبر الواحد فإن كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البيئة دليلاً فيه شبهة والحد يندرى بها لكن إنما تثبت العقوبات بالبيئة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيئة (وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فإن كان فيه الزام محض لا يثبت إلا بلفظ الشهادة (والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (والعدد عند الأئمة) حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفاً كشهادة القابلة (مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد) ولأن فيه معنى الزاماً فيحتاج إلى زيادة توكيد

في الفروع والأعمال إذا اعتقدت باخبار الاحاد لا بنتائهما على اليقين (قوله) وأما أخبار الصبي فإن قيل أن ابن عمر رضى الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا وكهتتهم وكان صديقاً قلنا لو سلم كونه صديقاً فقد روى أنه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل أنهما جازا به جميعاً فاخبراهم (قوله) لا يمكن الشبهة قد يجاب عنه بأنه لا عبرة للشبهة بعدما ثبت كونه خبر الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية وإنما لم تثبت بالقياس ومع الأدلة القطعية على كونه حجة لأن الحدود تجب مقدره بالجنايات ولا مدخل للرأى في اثبات ذلك (قوله) مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيد بعد تفرد كل منهما بما نداء (قوله) صيانة لحقوق العباد (يعنى) تشترط الأمور المذكورة لثلاث تثبت الحقوق المعصومة بمجرد إخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة (قوله) ولأن فيه معنى الزام) تعليل لاشتراط الأمور المذكورة فإن قوله لا يثبت إلا بكذا يتضمن الأمرين جميعاً (قوله) فيحتاج إلى زيادة توكيد) أما لفظ الشهادة فلأنها تنبئ عن كمال العلم لأن المشاهدة هي المعايين والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع وأما الولاية فلأنها تتضمن كون الخبر حراً قابلاً بما يمكن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلاطمئنان القلب بقول الإثنين أكثر منه بقول الواحد ولأن الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر إليه (قوله) والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الزام لأن الفطر بما يخاف فيه التلبس والتزوير دفعا للشبهة بخلاف الصوم وهذا أظهر بما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع أنه يكفى فيه شهادة الواحد (قوله) وما ليس فيه الزام) ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى في موضع من كتابه أن أخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحرى وفي موضع آخر أنه يشترط التحرى وهو المذكور في كلام الامام السرخسى رحمه الله تعالى ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فليلحظ أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير لهذا فيشترط ويجوز أن يشترط استحساناً ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسئلة روايتان (قوله) على أن المتعارف) لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف

والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبس (وما ليس في الزام كالكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالدائع والأمانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لأنه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا) فإن في اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الحرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الأشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائماً للمعاملات الحسيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة) فإن ضرورتها غير لازمة لأن العمل بالأصل يمكن) فإنه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة أن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان أن الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا أن الضرورة فيها غير لازمة لأن العمل بالأصل يمكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر العدول ثمة مطلقاً بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقاً (وما فيه الزام من وجه دون وجه

كقول الوكيل) فانه الزام من حيث أنه يبتطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث أن الموكل يتصرف في حقه (وحجر المأذون وفسخ الشركة) لما ذكرنا في عزل الوكيل (وانكاح الولي البكر بالغة) فانه من حيث أنه لا يمكن لهذا الزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث أنه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فان كان الخبر وكيلا أو رسولا يقبل خبر الوالد غير العدل وإن كان فضوليا يشترط اما العدد والعدالة بعد وجود سائر الشرائط) إنما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وأيضا قلنا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بأن يقول (١٢) كاذبا وكفى فلان أو أرساني إليك ويقول كذا وكذا وأما الأخبار الكاذبة

من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أي شبه الإلزام وعدم الإلزام (فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو ما بأن يقرأ المحدث عليك أو بأن تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول أعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان ما مونا عن السهر أما في غيره فلا على أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضاً إذا قرأ التلييد فالمحافظة من الطرفين وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلا منه وأما الكتابة والرسالة فقامم

والحرية سواء أخبر بأنه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بأن فلانا وكل المبعوث إليه أو جعله مأذونا لأن الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط ببعثه لهذه الامامات أو لاخبار الغير بأنه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط ببعثه إلى وكيله أو غلامه (قوله وإن كان) أي الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد والعدالة على الأصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف إنما وقع من لفظ المبسوط حيث قال إذا حزر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الأصح لأن للعدد تأثيرا في الاطمئنان ولأنه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعني الذكورة والحرية والبلوغ لانتفاءها للإثباتا فلذا قال في شرح الإسلام رحمه الله تعالى وغيره أنه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالشكل سواء أي يكفي في هذا القسم قول كل بمن يكفي القسم الذي للإلزام فيه ما كان الضرورة والمصنف رحمه الله تعالى جزم بأشترط سائر الشرائط لكن لا يخفى أنه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الإلزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الأمرين أما العدد أو العدالة (قوله فصل) في كيفية السماع وهو الاجازة بأن يقول له أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب وإنما يجوز طريق الاجازة ضرورة أن كل محدث لا يجدر اغباله إلى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر تبرك به) جواب عما يقال أن السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه (قوله وإمام) يعني أن الراوى لم يستفد منه التذكري بل اعتمد عليه اعتمادا مقتدى على امامه (قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكري والعود إلى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام إذا الحفظ الدائم بما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسيما في زمان الاشتغال بأنواع العلوم وفروع الاحكام وذكور في المعتمدان الذي ينبغى أن يكون محل الخلاف هو ما إذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب وفي قراءته ولو لم يكن غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان القضاء) هو المجموعة من قطع القرائط يس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله

مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والرسالة أيضا والمختار في الاولين أن يقول حدثنا وفي الاخيرين لقوله أخبرنا وأما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجزو أيضا أخبر وإن لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لابن يوسف كما في كتاب القاضي لها أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد فيه وفيه فتح لباب التفسير في طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج وأما الضبط فالزيمه فيه الحفظ إلى وقت الأداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صياغة للعلم والكتابة نوعان مذكري أي إذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وإمام وهو لا يفيد التذكري والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أصلا وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى إن كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن

من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الأحاديث إذا كان خطأ معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لأنه في يد الخصم حتى إذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضاً في الصكوك إذا علم بلاشك أنه خطه لأن الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا وأما الخط المجهول فان ضم إليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة أن يذكر الأب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ (أى نعم الله (سمعنا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولأنه مخصوص بجوامع الحكم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك أن العزيمة هو الأول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن إذا ضبط المعنى ونسى اللفظ بالضرورة داعية إلى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أى الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للجهت فقط وما كان مشتركاً أو مجملاً أو متشابهاً أو من جوامع الحكم لا يجوز أصلاً لأن في الأول) أى المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة (١٣) على غيره والثاني والثالث) أى

المجمل والمتشابه (لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الأخير) أى ما كان من جوامع الحكم (لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره (فصل) في الطعن وهو ما من الراوى أو من غيره والأول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً كحديث عائشة رضى الله عنها أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ) الحديث أجيب بأن النقل بالمعنى من غيره تغير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته أنه دعاء للتأويل باللفظ لكونه أفضل (قوله) ولا نه بخصوص بجوامع الحكم) يعنى يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارةه وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفي الغرم بالغرم والجواب أن الكلام في غير جوامع الحكم مع القطع بأنه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الألفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقاً (قوله) فما كان محكما) أى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به في الإسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (قوله) فصل في الطعن) كحديث عائشة رضى الله عنها قديقال أن غيبة الأب لا تجب أن يكون النكاح بلاولى لان الولاية تنتقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب (قوله) وان عمل) أى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز أنه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا إذا لم يعلم التاريخ لأنه حجة بيقين فلا يسقط بالشك (قوله) عن الزهري عن عائشة رضى الله عنهما) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها (قوله) لقصة ذى اليمين هو عمرو بن عبدود سمى بذلك لأنه كان يعمل بكتا يديه وقيل لطول يديه استدلت بالقصة على أن رد المروى عنه لا يكون جرحاً وذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أنه سلم على رأس الركتين مع أنه أنكر ذلك أو لأن سياق القصة يدل على أنه إنما عمل بقوله لا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام إنما جرى على ظن أنه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بأن ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة وتأويل فاسد لأن تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الأمر إنما كان بالمدينة لان رواية أبو هريرة وهو متأخر الإسلام وقدرناه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله) ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه)

أرهم رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح وأما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة وأما بان أنكرها صريحاً كحديث عائشة أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضى الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرحاً عند محمد رحمه الله تعالى لقصة ذى اليمين) وهى ما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاء من فسلم على رأس ركتين فقام ذو اليمين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليمين فقالا نعم فقام وصلى ركتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب إلى أن كلام الناسي يبطل الصلاة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ (ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جرحاً عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن عماراً قال لعمر أمتاً تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتممكت إلى آخره ولم يقبله عمر رضى الله تعالى عنه) قال كنا في ابل الصدقة فاجنبت فتممكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره

عمر فلم يقبل قول عمار يقال عمه كمت الدابة في التراب أي تمرغت ووجه التمسك بهذا أن عمار لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبه
عمر لعدالة عمار فلما منع من القبول أن عمار احكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى إذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون
مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن (١٤) سفیان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى

ألم تسمع قول عمار لعمر
ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعثني أنا وأنت فاجتبت
فتممكت الصيد فأتينا
رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاخبرناه فقال عليه
الصلاة والسلام أما كان
يكفيك هكذا ومسح
وجبه وكفيه واحدة وقال
عبد الله أفلم ترعمر لم يقنع
بقول عمار (وهذا فرع
خلافها في شاهدين شهدا
على قاض أنه قضى بهذا ولم
يتذكر القاضي والثاني أنه
إن كان من الصحابي فيما
لا يحتمل الخفاء يكون جرحا
نحو البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام) ولم يعمل
به عمر وعلي رضي الله
عنهما ولا يمكن خفاء مثل
هذا الحكم عنهما وفيما
يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كالم يعمل أبو موسى
يحديث الوضوء على من
قهقه في الصلاة لأنه من
الحوادث النادرة فيحمل
على الخفاء عنه وإن كان
من أمة الحديث فإن كان
الظن مجحلا لا يقبل وإن
كان مفسرا فإن فسرها
هو جرح شرعا متفق عليه
والطاعن من أهل النصيحة

فان قيل إن أريد بالتكذيب النسبة إلى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وإن
أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لأن الروى عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقي أصل الخبر معمولا به وفيه
نظرو ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن هذا الخلاف فيما إذا صرح الروى عنه بالانكار
والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما إذا توقف وقال لا أتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول
يسقط بخلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وإن تساوبا فقد تساقط
فلا يعمل بالحديث (قوله) ويكون جرحا عند أبي يوسف (لقصة عمار وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع
يكون أحدهما مغفلا وجوابه أن عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلبا يسلم
الإنسان من النسيان ولا خفاء أن كلام عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين
فلا يرتفع بالشك (قوله) ولم يعمل به عمر) وعلي رضي الله عنهما فإن قيل قدر وى أن عمر رضى الله عنه نفي
رجل فلحق بالروم مرتدا تخلف والله لا نبي أبدا أجيب بأنه كان سياسة إذ لو كان حدا لما حلف إذ الحد
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لأن المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز أن يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف
أن قصة أعرابي وقع في كوفة في المسجد وقهقهت الأصحاب في الصلاة بمحضر من كبار الأصحاب وأمر النبي
صل الله تعالى عليه وسلم بإيهاهم بأعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر
بالبكر ذكره النبي عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه (قوله) فإن كان
الظن مجحلا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راوية متروك الحديث أو غير العدل
لم يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظر إلى العقل والدين لاسيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المهم لجواز
أن يعتقد الجرح ما ليس تجرحا وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجرح الصدق والبصيرة بأسباب
الجرح ومواقع الخلاف والحق أن الجرح أن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك
يقبل جرحه المهم والأفلا (قوله) وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصفر
ومثل الأرسال والاستكسار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله) فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام) يعنى
أن الأفعال التي لم يتضح فيها أمر الجبله كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا مته
بلاخلاف فيكون خارجا عن الأقسام أو يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى أنه يباح لنا أيضا فعله
فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في الخصوص والزلة إذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله) وواجب
وفرض) يعنى أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم
لامستحبا أو فرضا وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى أن قياسه واجتهاده أيضا قطعى لأنه
لا يقرر عن الخطأ على ما سياتى (قوله) وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة
الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الأفضل ومن الأصوب إلى الصواب لاعن الحق إلى الباطل وعن الطاعة
إلى المعصية لكن يعانبون لجلالة قدرهم ولا تترك الأفضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله) من
غير قصد) قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد إلى عينها ولكن يوجد
القصد إلى أصل الفعل لأنها أخذت من قولهم زال الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع والالى
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشى في الطريق وإنما يؤخذ عليها لأنها لا تخلو عن نوع تقصير

يمكن

لامن أهل العداوة والمعصية يكون جرحا أو افلا وما ليس بطعن شرعا فذكر في أصول البزدوى

فان أردت فعليك بالمطالعة فيه (فصل) في أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح مستحب وواجب وفرض وغير المقتدى
به وهو إما مخصوص به أو زلة وهي فعله من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها

فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بهفته ولا يحصل المتابعة إلا باتيانها على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
 فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي فعله وطريقته وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الإباحة ولا يكون لنا اتباعه لأنه لا يمكن أن يكون مخصوصا
 به والمختار عندنا الإباحة لكن يكون لنا اتباعه لأنه نبعث ليقتهدى بأقواله وأفعاله قال الله تعالى لإبراهيم عليه الصلاة والسلام إني جاعلك للناس
 إماما وذلك بسبب النبوة والتخصيص به نادر (فصل) في الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الأول ما ثبت بلسان الملك فوقع في
 سمعه عليه الصلاة والسلام بعد عليه بالمبلغ بأية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه
 الصلاة والسلام إن روح القدس نفث في روعي إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروح والقلب
 (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدي لقلبه بلاشبهة بالهام الله تعالى إياه بان أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك
 الله وكل ذلك حجة مطلقة بخلاف الإلهام للأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فإينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض
 حظ الوحي الظاهر لا غير وإنما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لعجزه عن الأول لقوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى وعند البعض له
 العمل بهما والمختار عندنا أنه ما مور بانظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم ما عبروا به وأولى الأبصار والحكم داود
 وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأي في نقش غم القوم) يقال نقشت الغم والإبل نفوشا أي رعت ليلا بلاراع روى أن غم قوم وقعت ليلا
 في زرع جماعة فافسده فتخاصموا عند داود عليه الصلاة والسلام فحكم داود بالغم لصاحب (١٥) الحرت فقال سليمان عليه الصلاة

والسلام وهو ابن إحدى
 عشرة سنة غير هذا أرفق
 بالفریقین فقال أرى أن
 تدفع الغنم إلى أهل الحرت
 ينتفعون بألبانها وأولادها
 وأصوافها والحرت إلى
 أرباب الشاة يقومون عليه
 حتى يعود كهيته يوم أفسدته
 ثم يترادون فقال داود عليه
 الصلاة والسلام القضاء
 ما قضيت وامضى الحكم
 بذلك أما وجه حكومة
 داود عليه الصلاة والسلام
 أن الضرر وقع بالغنم

يمكن للكاف الاحتراز عنه عند الثبوت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد إلى نفسه مع العلم بحرمة
 (قوله فعلمه المطلق) أي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والإباحة وكو نهذلة أو سهوا
 أو مخصوصا بالنبي عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصلها الأولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك
 الفعل بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا
 وحاصل الأخيرين الاتفاق على أن حكمه الإباحة للنبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يجوز لنا
 الاتباع أم لا واعررض على مذهب التوقف باننا إما أن نمنع الأمة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أو لا
 فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب باننا لا نذمهم ولا نمنعهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم
 لا لتحقق الإباحة وقد يقال على الأول أن المراد بالمتابعة مجرد الإتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة
 وعلى الثاني أننا لا نسلم أن الأمر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث
 أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل مع جواز الترك ولا نسلم أنه متيقن وأيضا فيه إثبات الحرمة بلا دليل مع
 أن الأصل في الأشياء الإباحة وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو
 المصطلح فلا دليل عليها وإن أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن أن يقال المراد الإباحة
 بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الأصل (قوله فعند البعض حظ الوحي الظاهر لا الاجتهاد) واستدل عليه

فسلمت إلى المجنى عليه كافي العبد الجاني وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام أنه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرت
 من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم أو جيب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرت حتى يزول الضرر والثقة صان (وقوله عليه الصلاة والسلام
 أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث) روى أن الخثعمية قالت يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن
 يستمسك على الرحلة فيجزيني أن أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان يقبل منك قالت نعم قال
 فدين الله أحق أن يقبل (وقوله عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو تമ്മضت بماء ثم مججته الحديث) روى أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة
 الصائم فقال عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو تممضت بماء ثم مججته أ كان يضرك (لكن يحتمل في الحديثين أن النبي ﷺ عليه بالوحي ولكن بينه
 بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب إلى فهم السامع ولأنه أسبق الناس في العلم وأنه يعلم المتشابه والمجمل فحال أن يخفى عليه معاني
 النص المراد بها العليل (فاذا وضع له لزمه العمل ولا يشاور أصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذني أسارى بدر برأى أبي بكر
 رضى الله عنه) روى أن رسول الله ﷺ أتى يوم بدر بسبعين أسيراً فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه أبي طالب
 فاستشار أبا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوك
 وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وإن الله عز وجل أغناك عن الفداء مكن علياً من عقيل وحزمة من عباس
 ومكني من فلان لنسب له فلنضرب أعناقهم فأخذ رسول الله ﷺ برأى أبي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فن عليه حتى نزل قوله

تعالى لو لا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لو لا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحد بالخطأ فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى أن استبقاءهم بما كان سبباً لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وحقى عليهم أن قتلهم اعز للإسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لم نزل بنا عذاب مانجا لاعمرو وهذه الآية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله ﷺ برأى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول البردوى ومن ذلك ما روى أن رسول الله ﷺ أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطرنجاً من المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عباد وسعد بن معاذ فقالا إن كان هذا عن وحي فسمعوا وطاعوا وإن كان عن رأى فلا نعطيهم إلا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا وهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلا بشرأء أو قرى فإذا أعزنا الله تعالى بالدين أن نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم إلا السيف وقال عليه السلام انى رأيت (١٦) العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيت فذاك

صريحاً بقوله تعالى ان هو الاوحى فانه يدل على أن كل ما ينطق به إنما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضاً وحيلاً لا نطقاً عن الهوى واستدل أيضاً اشارة بأن الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتدال بالعجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة إلى النبي ﷺ لوجود الوحي القاطع وأشار إلى الجواب بأن اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتيال بالإجماع الذى سنده الاجتهاد وهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو أنه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته لأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بأنه حكم الله تعالى واللازم باطل بالإجماع وقد يستدل بأنه لو جازله الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهادى بين ما يجب عليه من الجواب فاشارنى تقرير القول المختار إلى جوابه وهو أنه ما مور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس الاجتهاد أيضاً يقتضى زماناً واستدل على المختار بخمسة أوجه الأول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار الثانى وقوعه من غيره من الأنبياء كداود وعليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قاتل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع أنه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس أنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه ولتخير الرأى إذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأىهم كان ذلك أذى واستنزاه لا تطيباً وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى وإذا جازله العمل برأىهم عند عدم النص فبرأيه أولى لأنه أقوى (قوله ولأن الاصل فى الشرائع أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان إلا أن يدل دليل على أن الثانى تبع للأول فى الزمان وداع إلى ما دعا إليه كلوط لإبراهيم وهرن لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كعشيب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الايكة موسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل إليهم وإذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وما ذكرنا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفريق الثانى

ثم قال عليه السلام للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم إلا السيف (واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء أى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ لا حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فإذا خاف الفتور فى الحادثة يعمل بالرأى) لما ذكر فى هذا الفصل أنه ما مور بانتظار الوحي العمل بالرأى

بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله والله تعالى إذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند من إليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحيلاً لا نطقاً عن الهوى) وهذا جواب التمسك على المذهب الأول بقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى (فصل فى شرائع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهدهم اقتده وقوله تعالى مضدقاً لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الاصل لا الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان فى المكان) أى كان فى القرون الأولى لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص لمعين (وما ذكرنا) وهو قوله تعالى فبهدهم اقتده وقوله تعالى مضدقاً لما بين يديه (فذلك فى أصول الدين وعند البعض تلزمنا على أنها شرعية لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية والإرث يصير ملكاً للورث خصوصاً به فعل به على أنها شرعية لتبيننا محمد عليه الصلاة والسلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعى وما ذكرنا غير مختص بالاصول بل فى الجميع على أن النسخ ليس تغيير ابل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

(فصل في تفهيد الصحابي يجب إجماعاً في إشاع فسكتوا مسلمين ولا يجب إجماعاً فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لأنه ما لم يرفه لا يحمل على السماع وفي الاجتهادهم وسائر المجتهدين سواء) لعدم قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار ولأن كل مجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة (وعند أبي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي) تمام الحديث أبي (١٧) بكر وعمر (ولأن أكثر أقرانهم مسموع

من حضرة الرسالة وإن اجتهدوا فإرأيهم أصوب لأنهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليهم السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه له إلا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والافتداء في البعض بما ذكرنا) أي الافتداء في بعض المواضع بأن نقلدهم وأخذ بقولهم (وفي البعض) أي في بعض المواضع (بأن نسلك مسلكهم) أي في الاجتهاد (ونجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضاً وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم (وأيضاً كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فإن ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لأنهم بتسليمهم إياه دخل في

من اختصاص الآيتين بالأصول دون الفروع ولما ورد عليه أن بعض أحكامهم بما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيراً له لا مصداقاً لأب أن النسخ ليس تغييراً بل بياناً لما دونه فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا إلا اتباع وما بقي لزمننا إلا اتباع على أنه شريعة لنبيينا محمد ﷺ (قوله) واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله) وأما التابعي ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد لإذهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فإنه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الإصا به في الرأي ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في أنه هل يعتد به في إجماع الصحابي حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به (قوله) باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان) وهو يشارك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة إلا أنه قدم ذكرها وأخذ ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحل وهو العلم وبالنظر إلى هذه الاطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وإلى الأول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لإظهار الحكم الحادثة إلا أن نفي الإسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه إظهار الإتيان مدة الحكم الشرعي ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء وإن أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلامه له تعلق به في الجملة يشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضاً من بيان التغيير إلا أنه أخذ ذكر ما فيه من البحث والتفصيل ولم يعمد مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فإن قيل الغاية أيضاً بيان للذة فكيف جعلها بياناً للمعنى الكلام إلا اللازم قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فإنها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتوا الصيام إلى الليل فلنجد جعل الغاية بياناً للمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلاً تاماً هو بالنسبة إلينا حيث نفهم من إطلاق الحكم التأييد (قوله) فلا يجوز التخصيص أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن خبر الواحد دون الكتاب لأنه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لأن التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون إلا بما يساويه أو يكون بما فوقه وهذا مبني على أن العام قطعي فيما يتناوله والافتد يجب بأن عام الكتاب قطعي المان لا الدلالة والتخصيص إنما يقع في الدلالة لأنه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني ظني وبعبارة أخرى الكتاب قطعي المان ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب

(٣ - توضيح ٢) جملتهم كشریح خالف علياً رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له (وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لو لده (وابن عباس رجوع إلى فتوى مسروق في النذر بذيح الولد) وكان مذهبه أن يجب عليه ما تهمته من الإبل إذ هي الدية فرجع إلى فتوى مسروق وهي أن يجب ذبح شاة والله أعلم (باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو إظهار المراد وهو إما بالمنطوق أو غيره الثاني بيان ضرورة الأول إما أن يكون بياناً للمعنى الكلام أو اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل الأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه الثاني بيان تغيير كالأستثناء والشرط والصفة والغاية الأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكد بما قطع الاحتمال أو مجمولا كالمشترك

الجمع وهو أولى من إبطال الخبر بالكلية وقد استدلل بأن الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكبير فكان إجماعاً على جوازها أن خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لأنه سمعه من النبي عليه السلام مع أنهم إنما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من إجماع أو غيره وقد عرفت أن العام الذي خص منه البعض يصير ظنياً ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) إلا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداده وما روى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ولم ينزل من الفجر فكان أحدنا إذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينافهو محمول على أن هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة إنما هو الصوم الفرض (قوله في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراحياً اتفاقاً) أي يبتنا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ولا فعند أكثر المعتزلة والخنا بلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فإن قلت فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فإنه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمحمل فإنه لا يفهم منه شيء مما أصلاً استدلل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم إن علينا بياناً أي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم إن علينا بياناً ما أشكل عليك من معانيه وإنما حمل على بيان التفسير لأن معناه الغوى هو الإيضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بياناً فاصطلاحاً ولو سلم في بيان التفسير مراد إجماعاً فلا يراد غير دفع العموم المشترك ولو سلم أن اللفظ عام وليس بمشترك في بيان التغيير وقد خص منه بالإجماع (قوله وبيان التغيير) إن كان بمستقل فسيأتي حكمه وإن كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح إلا موصلاً بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يضر قطعه بتنفيس أو سعال أو نحوهما وعندنا بن عباس يجوز متراحياً تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك أنه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن أو يكفر فأوجب أحدهما لا بعينه إذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعمين بل الواجب أحد الأمرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على أنه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلاً معينا ولا بخبراً فان قيل قدر وى أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأعزون قريشاً وسكت ثم قال إن شاء الله تعالى وأيضاً سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال إن شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أجيبكم غدا بأيام فالجواب عن الأول أن السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعاً بين الأدلة وعن الثاني أن قوله عليه السلام إن شاء الله لا يلزم أن يعود إلى قوله غدا أجيبكم بل معناه أفعل ذلك أي أعلق كل ما أقول له إني فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى إن شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول إن شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على أن مراده أنه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب إليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وإن لم تقع تلفظاً فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييراً للجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لأننا نجعل لا المجموع كلاً ما واحداً موجبا للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلاً وسأكتاعن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليله ثبت ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فإمعنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه أنه يفهم الإطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى أنه على هذا

والأول بيان تقرير فيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يفهمه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراحياً اتفاقاً لقوله تعالى ثم إن علينا بياناً وبيان التغيير لا يصح متراحياً إلا عندنا بن عباس لقوله عليه السلام فليتكفر عن يمينه الحديث) جاء بروايتين أحدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليتكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والأخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا أن النبي عليه الصلاة والسلام أوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراحياً لما وجبت الكفارة أصلاً لجواز أن يقول متراحياً إن شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة (وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاً ما واحداً كما ذكر في

الشرط) أى فى فصل مفهوم المخالفة أن الشرط والجزء كلام واحد أو جب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره (واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فمندا الشافعى رحمه الله تعالى يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أى المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة البقرة) أى قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يعنى الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم أن المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك) فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حسب جهنم) نقل أنه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيرى لرسول الله (١٩) صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيزا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى أن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعنى عزيزا وعيسى والملائكة (خصنا متراخيا) أى خصت الإتيان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى وأهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله أنه ليس من أهلك) وقوله تعالى أن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا فى قصة البقرة نسخ الإطلاق لأن فى الأول يجوز ذبح أى بقرة شاؤا ثم نسخ هذا الأهل لم يكن متناولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ولو سلنا تناوله

التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال أنه كان أولا للإيجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى أن هذا إنما يصح فى بعض صور الشرط لا غير (قوله) واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل) أنه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون إلا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف فى أنه تخصيصه حتى يصير العام فى الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التمليل وقد نهيت على أن اشتراط الإستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة فى التخصيص عند الجمهور إنما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية ويدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى جواز التراخى جارى فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا صاح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا لفظ بقرة نكرة فى الإثبات فلا يكون من العموم فى شيء وجه الاستدلال أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بياها متراخيا وإنما قلنا أنهم أمروا بذبح بقرة معينة لأن الضمير فى قوله تعالى أنها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها ولقطع بأنهم لم يؤمروا نائيا بمتجدد وبأن الإمثال إنما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أذى بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تغتوا وتعلمهم نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين واعتراض بأنه يؤدى إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كافى فى العلم بذلك والتردد إنما وقع فى التعمين (قوله) فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أى أدخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وأنثى وأدخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى أنه ليس من أهلك (قوله) لأن ما لغير العقلاء) فذهب البعض وجمهور أئمة اللغة على أنها تم العقلاء وغيرهم فإن قيل لو كان ما لغير العقلاء ما أورد ابن الزبيرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي ﷺ عن تحطته فالجواب أنه إنما أوردته تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فإن أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذرى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى أن التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روى أن النبي ﷺ قال له ما أجملك بلغة قومك أما علمت أن ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقتم لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص

لكن استثنى بقوله تعالى إلا من سبق فإن أريد بالأهل الأهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أى من الأهل الذى لم يسبق عليه القول وإن أريد الأهل إيمانا فالاستثناء منقطع) تحقيقه أن الأهل لا يتناولوا أن يراد به الأهل إيمانا أو الأهل قرابة فإن أريد به الأول لا يتناول الابن لأنه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى إلا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى أنه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الأهل الابن الكافر وإن أريد الثانى أى الأهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى إلا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى لقوله أنه ليس من أهلك أى من الأهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى بأهلا الكفار (وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) لأن ما لغير العقلاء (وإنما

أورده تعنتا بالمجاز أو التغليب فقال إن الذين سبقتم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا اكل ما هو تفسير مترأخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح إلا موصولا اتفاقا كالاستثناء وإنما اختلفوا في التخصيص بناء على أنه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف أن العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض في بيان إرادة البعض يكون تفسيره أخص مترأخيا كبيان المجرى وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجهة) أقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على أن العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز إلا موصولا ، (فصل في الاستثناء) ، وهو مشتق من الشيء يقال ثني عنان فرسه إذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو متوجه إليه اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على (٢٠) المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاهما بما يجب تعريفه به لسكني لم أفعل كذلك

لأن الاستثناء الحقيقي هو المتصل وإنما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أورده في ذنابة الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه) أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا وأخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجد من سائر التعريفات لأن من قال هو إخراج بالا وأخواتها إن أراد حقيقة الإخراج فمتنع لأن الإخراج أما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع

العام (قوله وأصحابنا قالوا) إن الخلاف مبنى على أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في أن كلا منهما بيان تفسير وإنما اختلفوا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وأقوال المحققين من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص المستقل وغيره من التخصيصات وذلك لأن المراد في الاستثناء بمجموع الأفراد لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين بلانزع الصواب أن يقسم أو لا إلى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم أن الاستثناء هو الإخراج من متعدد بالا وأخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك إلى المنع عن الدخول لأنه إن أريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ أي ما انفها من اللفظ فلا إخراج لأن التناول باق بعدو إن أريد بالإخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خير بان تعريفات الأداء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج هنا مجاز البتة لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا وأخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقبل وإطلاق التخصيص على الجميع باعتبارها قصر للعموم ونقض للشيوخ على ما هو مصطلح الشافعية فإن قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو ذلك قلنا إن تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء وإفلا انتقاض لعدم التناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فيبانظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فيبانظر إلى أنه إظهار أن المنكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير إلى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقيويم هو تغيير من حيث أنه رفع البعض وبيان من حيث أنه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقض من حيث أن قولك زيد على عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاثة في

في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الإخراج لا تكون إلا بعد الدخول والمستثنى غير

ضمن داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الإخراج من الحكم وإنما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول أي من حيث أنه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام وضعوا الإخراج ليس من حيث التناول لأن التناول بعد الاستثناء باق فعلم أن حقيقة الإخراج غير مرادة على أنهم صرحوا بأنه إخراج ما لولا له دخل فعلم أن المراد بالإخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته أولى (قالوا هو بيان تغيير لأنه يغير موجب صدر الكلام إذ لولا له لشم للكل ومع ذلك أنه بيان لمعنى الكلام لأنه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فإنه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله في قوله على عشرة إلا ثلاثة لا يخلو أما أن أطلق العشرة على السبعة فينبذ قوله إلا ثلاثة يكون بياناً لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل) في أن كلاهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وأرد على بعض أفراد الحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الأول ولا فرق بينهما على هذا المذهب إلا أن الاستثناء

كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم المصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو أن العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا أن الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المئين لا يقع على غيره ولا يحتمله لإدلاجه بوزن يسمى تسعائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال أن المراد بالعشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الإقرار ولا أظنه مذهب أحدا أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة لإثباته على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين (أي على المذهبين الأخيرين) يكون (أي الاستثناء) تكلما بالباقي) في صدر (٢١) الكلام (بعد الثبوت) أي المستثنى ففي قوله له

على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثبوت ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وإنما قلنا أنه على الأخيرين تكلم بالباقي بعد الثبوت أما على المذهب الأخير فلان عشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلم بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلانه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالإثبات (إلا أن على المذهب الأخير يكون فيما إذا كان المستثنى منه

ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا إلى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الأول أن العشرة مجاز عن السبعة والثلاثة قرينة الثاني أن المراد بعشرة معناها أي عشرة أفراد فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الإسناد إلا على سبعة الثالث أن المجموع أعني عشرة الاثلاثة موضوع بأزاء سبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الاثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسألة اختلافهم في أن الاستثناء من الإثبات هل هو نفي أم لا فعند الشافعي رحمه الله تعالى نعم حتى يكون معنى الاثلاثة أنها ليست على وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا إثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فإنه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الأصل حتى كأنه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام يقع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كأنه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كافي طلاق الصبي والمجنون إلا أن الحاق الاستثناء بالثاني أولى لأنه لو انعقد الكلام في نفسه مع أنه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ إذا السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجاز إلا أن اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الأصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على أن مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال إن استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجازا والواحد قرينة المجاز (قوله أو قبله) عطف على

عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كأنه قال جاءني زيد) لما جمع بين المذاهب الثاني والثالث في أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو أن على المذهب الأخير المستثنى منه إذا كان عدديا كقوله له على عشرة الاثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وإن كان غير عددي كجاءني القوم الازيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عددي بين إلا وغير صفة (وعلى المذهب الثاني أكد من هذا) أي المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة أفراد والإخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب أكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداها (لأن ذكر المجموع أولا ثم إخراج البعض ثم للإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم المصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الأول) أي على المذهب الأول (يكون اثباتا ونفيا بالنطوق) أي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداها مثبتة والأخرى

منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف فلا دلالة لها على نفي الحكم عما عدهما عندنا وعند البعض يكون دلالاته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون أكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقا (حجته) أي حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا وإجماعهم) (٢٢) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه

قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) قد احتج الداهيون إلى المذهب الأول بأنه لا بد أن يراد بعشرة كالأول أو سبعة إذ لا ثالث والأول باطل للقطع بأنه لم يقر إلا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكاملها لمتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه وأوجب بان المراد باللفظ الكل والحكم إنما يتعلق بعد اخراج البعض إذ الكلام يتم بأخذه فلا فساد وقد أورد نثر الإسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف إلى أن القول بأنه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الأول جعلها حججا على المذهب الأول تقرير الأولى أنه لا سبيل إلى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لأن اعدام التكلم أي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الأثر الثابت به بناء على مانع فإنه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر مخصوص فهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه إلا أنه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أن الاستثناء يدل على أن حكم المستثنى مخالف لحكم المصدر فيكون معارضا له لافي حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة أنهم أجمعوا على أن قولنا لا اله إلا الله كلمة توحيد أي إقرار بوجود الباري تعالى ووحدايته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وإثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما زعم الإقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الألوهية عن ماسواه والتوحيد لا يتم إلا بالاثبات الألوهية لله تعالى ونفيه عما سواه ولا شك أنه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع بحكم بالامه ورجوعه عن معتقده ثبت أن الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وأنه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق أن هذا عبارة عن المذهب الأول فيكون حججا على إثباته وأيضا أنها تدل على بطلان المذهبين الآخرين فتعين الأول وذلك لأنه لا يتحقق على المذهبين الآخرين حكمان أحدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلأنه إنما يتعلق الحكم بالمصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه إلا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم إلا عليه هذا ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل على نفي المذهب الثالث إذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول (قوله فان قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكاملها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر

في البعض شائع (على أنه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول وإثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أورده على طريق الإشكال وبينت فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشترت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصف بل ربما

والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب الكلام والجواب الذي خطر ببالي هو قوله (قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

على المذهب الأول (أن
العشرة) هـذا جواب
عن قوله أن وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض
شائع (لفظ خاص للعدد
المعين لا عام كالمسلمين فلا
يجوز إرادة البعض
بالاستثناء كما لا يجوز
بالتنقيص ولو صحت مجازا
فالأصل عدمه وقولهم هو
من الإثبات نفي وبالعكس
مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه
بحكم الصدر لأنه حكم عليه
بنقيض حكم الصدر
وقوله عليه الصلاة والسلام
لا صلاة إلا بطوره وهو كقوله
لا صلاة بغير طهور ولو كان
نقيا وإثباتا يلزم صلاة
طهور ثابتة فيصح كل صلاة
بظهور لمعوم التكررة
الموصوفة ولأن الاستثناء
متعلق بكل فرد) وقولهم
هو من الإثبات نفي الخ
جواب عن قوله إجماعهم
وقوله لم يحكم عليه أى على
المستثنى وإنما حملنا قولهم
على المجاز لأننا لما أبطلنا
المذهب الأول فعلى المذهبين
الآخرين المستثنى غير
محكوم عليه لا بالنفي ولا
بالإثبات ووجه المجاز إطلاق
الأخص على الأعم لأن
الحكم عليه بنقيض حكم
الصدر أخص من قولنا
حكم (الصدر منتف عنه
وقوله عليه الصلاة والسلام
لا صلاة إلا بطوره تكلم

الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه
المجازي إذا كان استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأناامل ويخرج
منها الأصول على أنه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا القبيل لأنه أراد بالجارية
نصفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلا نه غير اعتراض
ابن الحاجب هر با عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بان من قال اشترت الجارية إلا نصفها
لم يراد بالجارية نصفها والازم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وأيضاً يلزم التسلسل لأن استثناء
النصف من الجارية يقتضى أن يراد بها النصف وإخراج النصف من النصف يقتضى أن يراد به الربع
وإخراج النصف من الربع يقتضى أن يراد به الثمن وهكذا إلى غير النهاية وأيضاً أنا قاطعون بأن
الضمير يعود إلى الجارية بكاملها لا إلى نصفها مع القطع بأن مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره
المصنف رحمه الله تعالى يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو
المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الحجة الأولى بأن القول بل الاستثناء يعمل
بطريق المعارضة وأن المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو إذا كان اسم
عدد فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضميماً بناء على
أن المجاز باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى في الأعلام بأن يطلق زيد ويراد بعض أعضائه
قال ولو صحت الإرادة مجازاً فالأصل عدم المجاز لا يصار إليه إلا بدليل وهنا يصحح أن يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد إخراج البعض ولا يخفى عليك أن هذا دليل مستقل على نفي المذهب الأول ولا بد في جعله
جواباً عن الحجة الأولى من تكلف وأجاب عن الثانية بأن قول أهل اللغة أن الاستثناء من الإثبات نفي
وبالعكس مجاز لوجوده الأول أنهم أجمعوا على أنه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت أى يستخرج بالاستثناء
بعض الكلام على أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الإجماعين متناف فلا بد
من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز وإنما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لأن الإجماع
الثاني بمنوع ولو سلم فيجوز أن يحمل على أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وإثبات نفي بحسب
إشارته على ما صرح به نفع الإسلام رحمه الله تعالى من أن كونه نقياً وإثباتاً ثابت بدلالة اللغة كصدر
الكلام إلا أن موجب صدر الكلام ثابت قصد أو كون الاستثناء نقياً وإثباتاً ثابت بإشارة ولا شك أن
الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله الثاني أن القول بكون الاستثناء من النفي
إثباتاً وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول دون الآخرين وقد أبطلنا المذهب الأول بما سبق من الدليل
فبطل صحة كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس فوجب تأويل الإجماع عليه الثالث أن القول بكونه
من النفي إثباتاً وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطوره على
ما سياتى واعلم أن كلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن القول بكون الاستثناء من النفي إثباتاً
وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول بل هو عينه وأما على المذهبين الآخرين فلا حكم على المستثنى أصلاً
لا بالنفي ولا بالإثبات وفيه نظر لأن جمهور القائلين بالمذهب الثاني كان بالحاجب وغيره قائلون بأن الاستثناء
من النفي إثبات وبالعكس بمعنى أنه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم
بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه المجاز) أى طريق هذا المجاز إطلاق الأخص على
الأعم والملازم على اللازم وذلك لأن انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لأنه كلما تحقق الحكم
بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة إلا بطوره فإن حكم الصدر وهو عدم

بالباق بعد الثبوت هو لا صلاة) بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لأن تقديره لا صلاة ثابتة إلا الصلاة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة
الاثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة (٢٤) وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على

الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فمبروا عن
انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبير عن اللازم بالمرم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس
قال في التوقييم أن قولهم هو من النفي اثبات ومن الإثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز الألبك إذا قلت
لفلان على ألف درهم إلا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف
للو وجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله وليس نفيا واثباتا) أورد دليلين على أن الاستثناء في مثل
لا صلاة إلا بطهور لا يجوز أن يكون اثباتا وإن كان من النفي الأول أنه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور
ثابتة أي صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعميم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا
باطل لأن بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية
الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرمتم رجلا عالما لا يدل على إكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث
لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة بما
قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لأحد
في أن من حلف لا كرم من رجلا عالما يبرأ كرام عالم واحد وأما من حلف لأجاس لإلا رجلا عالما فإثباتا
لا يثبت بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على أن الوصف قريبة أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال
لأجاس لإلا رجلا عالما أن الثابتين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني أن قوله
عليه الصلاة والسلام لا صلاة سلب كلفي بمعنى لشيء من الصلاة بجائزة والسلب السلكي عند وجوب
الموضوع في قوة الإيجاب السلكي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة غير جائز
إلا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة إذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض
الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور إلا في بعض الصلاة وهو باطل وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد
والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل
واحد من أفراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل
واحد أن البعض الذي هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير
بعض الأحوال لا بعض أفراد الصلاة إذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله إلا بطهور حالا والمعنى لا صلاة
جائزة في حال من الأحوال إلا في حال اقترانها بالطهور بمعنى أن كل صلاة فهي غير جائزة إلا في تلك الحال فانها
جائزة حينئذ كما تقول ما جاء في القوم إلا راكبين بمعنى جاء وراكبين لا ماشين من جهة أن الحكم المثبت
على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة أن تعلق الاستثناء ببعض
يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن أن يكون حجة كيف والحكم السلكي
في صدر الكلام إنما هو عدم الجواز ولا دلالة له على أن المشروط بالطهور هو جواز البعض دون
البعض والدليل الأول مبني على أن يكون خبر أو المعنى لا صلاة إلا صلاة ملتصقة بالطهور نعم لقائل أن
يقول أن الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وإنما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق
النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة
جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات
إذ نقيض السلب كلفي إيجاب جزئي كما يقال ما جاء في أحد إلا راكبا (قوله فان قيل) حاصل السؤال أنكم

مادلنا عليه في فصل العام
فصار كقوله كل صلاة
بطهور ثابتة وهذا باطل لأن
الشرايط الأخر ان كانت
مفقودة والطهور موجودا
لا تجوز الصلاة وأيضا صدر
الكلام يوجب السلب
السلكي أي كل واحد
واحد من أفراد الصلوات
غير جائزة ثم الاستثناء يجب
أن يتعلق بكل واحد واحد
والا يلزم جواز بعض
الصلوات بلا طهور وإذا
كان الاستثناء متعلقا بكل
واحد واحد والاستثناء
يكون من النفي اثباتا يلزم
تعلق الإثبات بكل واحد
واحد فيلزم كل صلاة بطهور
جائزة معناه كل واحد
واحد من الصلوات غير
جائزة في حال إلا في حال
اقترانها بالطهور فالجملة
الاثباتية قولنا كل واحد
واحد من الصلوات جائزة في
حال اقترانها بالطهور فان
قيل قوله لا صلاة إلا بطهور
يشكل عليكم لا علينا
لأنكم قد ذكرتم في فصل
العام أن النكرة الموصوفة
عامة لعموم الصفة وأوردتم
للشال لأجاس لإلا رجلا
عالمه أن يجالس كل عالم

فقوله لا صلاة إلا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما ما ذكرتم أنه يلزم أن تكون كل صلاة
بطهور جائزة والثاني أنه يلزم أن يكون الاستثناء من النفي إثباتا أو تتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لأن النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان
الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين أي في قوله لأجاس لإلا رجلا عالما

وقوله لا صلاة إلا بطور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي إثباتا في كليهما لكن في قوله لا أجالس إلا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من أفراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فإباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لأن الاستثناء من النفي إثبات وأما في قوله لا صلاة إلا بطور كل صلاة بطور غير محكوم عليه بعدم الجواز إلا أنه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول أن الاستثناء من النفي إثبات وأيضا يجيء في باب القياس أن الفرق بطريق الاستثناء يدل على عليه المستثنى فتكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي إثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الإثباتية فتعم لعموم العلة (وقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ وكقوله وما كان (٢٥) له أن يقتل مؤمنا عمدا إلا أنه كان له أن يقتل

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس إلا رجلا عالما أن له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن تصح كل صلاة بطور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي إثباتا وحاصل الجواب إنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعالم لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فإباحة الأصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لأنه بائمين إنما حرم مجالسة غير العالم بالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الأصل (قوله وأيضاً) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة إلا بطور بطريق الزامى وهو أنه سلم في باب القياس أن مراتب إثبات العلية بطريق الإيماء أن يفرق بين حكيم بوصفين بطريق الاستثناء كافي قوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فإن العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء إثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه طريق ظني وقد عارضه الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفترق إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطور والحاصل أنهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت إلا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة عن شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلا لإدلاله مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الإتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقريظة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه أن يقال أن قوله لا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعوا الاستثناء المفرع متصل لأنه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفترق إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقديره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو أطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتا وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الإطراد لإنتفائه في مثل لا صلاة إلا بطور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكمه باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس إلا رجلا عالما أن له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن تصح كل صلاة بطور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي إثباتا وحاصل الجواب إنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعالم لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فإباحة الأصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لأنه بائمين إنما حرم مجالسة غير العالم بالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الأصل (قوله وأيضاً) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة إلا بطور بطريق الزامى وهو أنه سلم في باب القياس أن مراتب إثبات العلية بطريق الإيماء أن يفرق بين حكيم بوصفين بطريق الاستثناء كافي قوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فإن العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء إثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه طريق ظني وقد عارضه الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفترق إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطور والحاصل أنهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت إلا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة عن شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلا لإدلاله مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الإتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقريظة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه أن يقال أن قوله لا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعوا الاستثناء المفرع متصل لأنه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفترق إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقديره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو أطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتا وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الإطراد لإنتفائه في مثل لا صلاة إلا بطور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكمه باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب

(٤ - توضيح ٢) حكم على الباقي وإنما قلنا أن وجوده تعالى ثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر لإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة إلى أن الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر وإلا لما أخرج منه (و ضرورة على الأخير) أى على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عماء عدها عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط (وما قيل عليه) أى على المذهب الأخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الأخير (أنه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أى المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كعبلك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذ ليس المراد أنه مركب

موضوع مثل بعلبك بل المراد أن معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلّي) أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعها كليا لا وضعها جزئيا واعلم أن الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلّى كالأوضاع التصريفية والنحوية فى الأوضاع الجزئية سلطنا أنه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه فى حيز المنع نحو شاب قرناها . و برق نحرة . وعبد الرحمن فإنه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن فى الأوضاع (٢٦) السكّية لانسلم أنه لم يعهد فى العربية أن معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق

وغیره المذهب الثالث بوجوده الأول أن قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الاسم فى مثل اشترت الجارية الا نصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة إلا ثلاثة إسماء للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الأربعة أما المنع فهو اننا لانسلم أنه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها و برق نحرة وأمثال ذلك وأما النقص فهو أن مثل أبى عبد الله علماء مركب من ثلاث كلمات مع أن الإعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى أبو عبد الله ورايت أبا عبد الله ومررت بأبى عبد الله وأما الحل فهو أن إن أريداً أنه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا أنه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومديركب بل أرادوا أنه موضوع له بالنوع بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه أنه إذا غير صيغة فعل بالفتح إلى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للفعول وإذا ركب زيد مع قائم وجملا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام بل يدل على غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فإنها أوضاع كلية وإن أريداً أنه ليس فى اللغة تركب الموضوع النوعى من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالإرادة ونطق فإنه موضوع للانسان بالنوع على معنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الإعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الإفرادية لأنها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من السكّية فيمتنع عود الضمير إليه بل يكون عود الضمير إلى المستثنى منه بمنزلة عوده إلى المبتدأ فى مثل زيداً بوه قائم مع أنه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافى فى الإخراج المجمع عليه لأنه بما يفيد أداة الاستثناء والمعاني الإفرادية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرناها فدفوع بما ذكر فى الكشاف جوابا عما قيل أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف تكون السكّيات المتهجى بها أسماء للصورة وذلك أنه قال إن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن إذا جعلت إسماء واحدا على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبطشرا و برق نحرة وشاب قرناها وكما لوسمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء فى أن مثل عشرة إلا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقص بمثل أبى عبد الله حيث أعرب فى وسطه فى غاية الفساد لأن

معنى السكّية الواحدة فان من له يد فى الإيجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ إنسان وحيوان ذى نطق كل منها يقوم مقام الآخر وكذا اللفظ فرس وحيوان ذى صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأيضا منقوض بنحو أبى عبد الله) فانه مركب من ثلاثة والإعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أى بعض مشايخنا كالقاضى الإمام أبى زيد وغير الإسلام وشمس الأئمة السرخسى رحمهم الله تعالى (مالوا فى الاستثناء الغير العددي إلى الثانى بحكم العرف) أى إلى المذهب الثانى وهو أنه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الإله بالإشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون

به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق ابن الإشارة ففهمت من ذلك أن مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا إله غير الله موجودا والتخصيص بالوصف عندهم ولا يدل على نقي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم ليس هذا الثالث وأنهم

ابن الحاجب قد احرز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الأول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى وأما الحل فليس بمستقيم لأن المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل وأخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس بما يخفى على أحد ويقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلا للمذهبين الأولين لكنه لا يفي بالمقصود لأن المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الإفرادية فاما أن يراد بال عشرة في قولنا على عشرة إلا ثلاثة عشرة أفراد ويحكم بانباتها وهو التناقض أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول أو يراد عشرة أفراد لكن يتعلق الحكم بما بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني ف مجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفي من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو أن عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال أنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وانما ليست بأربعة أصلا وانما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم أن السبعة مرادة في مثل عشرة إلا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها أخرجت منها ثلاثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الأول وإن قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مفيدة فهو موضوع للسبعة لا على أنه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقض عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقض ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد إلى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث هي حب المقيم المشتاق

والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربيع الأربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الأخير والمذهب الثاني يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا إن موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء لإتمام الإثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ويلزم من انتهاء الأول إثبات الغاية فصار كل من الإثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر إلا أن حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة ولا يخفى أن هذا إنما يصح في غير الاستثناء المفرد للقطع بان مثل ما جاء في الأزيد وما زيد إلا قائم مسوق لإثبات مجيء زيد وقيامه ما بلغ وجهه أو كده حتى قالوا أنه نأ كيد على نأ كيد (قوله بحكم العرف) يعني أن العرف شاهد على أن الاستثناء يفيد إثبات حكم مخالف للصدر بطريق الإشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الأول لأنه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لأنه لا يفيد أصلا إلا أن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وأيضا مبنى هذا الكلام على أن كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الأول ودون الثاني وقد عرفت ما فيه وأنه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والإثبات بطريق الإشارة توفيق بين الإجماعات الأربعة الأول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاء في الأزيد ان الاستثناء موضوع لنفي التثريك بمعنى أنه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من أفراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أي إثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني إجماع أهل اللغة على أنه اخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث إجماعهم على أنه تكلم بالباقي أي قصد إلى الحكم على ما بقي من الأفراد بعد الاستثناء من غير قصد إلى إثبات أو نفي في القدر المستثنى

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون إن حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الأول لأن على الأول النفي والإثبات بطريق المنطوق لا بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف (وهذا مناسب لما قال علماء البيان أن الاستثناء وضع للنفي التثريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة أنه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الأفراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفيا وإثباتا بالإشارة وفي العددي ذهبوا إلى الأخير حتى قالوا في أن كان لي لإماتة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث) فعلى المذهب الثالث هو كقوله إن كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة (ولو قال ليس له على عشرة إلا ثلاثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة

مسئلة شرط الاستثناء أن يكون مما أوجهه الصيغة قصد الاما يثبت بها ضمنا لأنه تصرف في اللفظ فلهذا قال أبو يوسف ولو وكل رجلا بالخصومة غير جائز الإقرار لا يجوز لأنه إنما يجوز له الإقرار لأنه قائم مقامه لأنه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى إلا أن ينقض الوكالة استثناء منقطع أي يمكن له أن ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لأن المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الإقرار والإنكار فيصح الاستثناء موصولا لأنه بيان تقرير نظرا إلى الحقيقة اللغوية لأن الإقرار مسالمة لا خاصة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الإنكار فأبضا على الخلاف بناء على الدليل الأول لمحمد) وهو أن الخصومة تشتمل الإقرار والإنكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء الإنكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني (٢٨) لمحمد وهو أن استثناء الإقرار بيان تقرير نظرا إلى الحقيقة اللغوية لأن استثناء

الإنكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل بإبطالها أما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكر في استثناء الإقرار بل لأنه استثناء الكل من الكل لأنه قد ذكر أن الإقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الإنكار فقط فلا يمكن استثناء الإنكار منها هذا ما خطر ببالي (مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد أن الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز (وقد أورد أصحابنا قوله تعالى إلا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه أن الاستثناء المتصل

وإن كان لازما الرابع اجماعهم على أنه من النبي إثبات ومن الإثبات نفي أي ضمنا وإشارة لا قصد أو عبارة (قوله مسئلة شرط الاستثناء أن يكون) المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد أو حقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكما لأن الاستثناء تصرف لمعطى فيقتصر عمله على ما يتناول اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الإقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن الإقرار ثبت ضمنا بواسطة الوكيل قائم مقام الموكل بواسطة الإقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح إخراجها منها فلا يصح استثناءه ولا لإبطاله بطريق المعارضة إلا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الأول أن الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الإقرار والإنكار قصداً فصح استثناء الإقرار موصولا لا مفصولا لأنه بيان تغيير الثاني أنه بيان تقرير لأنه يفيد أنه أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الإنكار قيل لا يصح بالإتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقة أعني المنازعة والإنكار ومجازاً أعني مطلق الجواب والأصح أنه على الخلاف بناء على الوجه الأول لمحمد رحمه الله تعالى وهو أنه مجاز عن الجواب شامل للإقرار والإنكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لأنه قصد مجاز واستثنى بعض أفراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الأسود إلا هذا الأسود وذلك لأن دخول الإنكار فيه ليس من حيث أنه معناه الحقيقي بل من حيث أنه من أفراد المعنى المجازي نظرا إلى عموم المجاز والإقرار وإن كان ضمنا وتبعاً للإنكار إلا أنه لما صار مجازاً عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الإصالة وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الإنكار لكن للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الإقرار إذا إنكار ثبت بالخصومة قصداً لا ضمناً بل لأن الوكالة بالخصومة وكالة بالإنكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل أن يقول الإقرار يثبت ضمنا وإن لم يثبت قصداً حينئذ لا يتعد إخراج الإنكار ولا يلزم إبطال الصيغة والأقرب أن يقال الإقرار يثبت ضمنا وتبعاً للإنكار عنده فاذا استثنى الإنكار لزم استثناء الإقرار أيضاً فيلزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل ولا يفتقح ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في قسمين على سبيل الإشتراك وأما صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لأنها موضوع الإخراج ولا يخرج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا الظاهر أن

هو إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لأن حكم الصدر أن من قذف الاستثناء فهو فاسق (وهنا لا يخرج من هذا الحكم إلا أنه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر) وأورده أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره نفي الإسلام رحمه الله تعالى في كونه منقطعاً هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لأن الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك أن الرامة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون إلا زيداً فزيد داخل في القوم وغير داخل في منطلقون وقد ذكر في التوقييم وجه حسن لسكونه منقطعاً فأوردت ذلك في المتن وهو أن الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد

إلا واخواتها غير مخرج
 بالمعنى المذكور فقوله لا غير
 مخرج يتناول أمرين
 أحدهما أن لا يكون داخلا
 في صدر الكلام والثاني
 أن يكون داخليا لكن
 لا يخرج عن عين ذلك
 الحكم وحكم صدر الكلام
 أن من قذف صار قاسقا وقوله
 تعالى إلا الذين تابوا الأيخرج
 عن عين ذلك الحكم بل
 معناه أن من تاب لا يبقى
 قاسقا بعد التوبة فهذا حكم
 آخر ونظائره في القرآن
 كثيرة منها قوله تعالى وأن
 تجمعوا بين الأختين إلا ما
 قد سلف فان قوله إلا ما قد
 سلف أي الجمع بين الأختين
 الذي قد سلف داخل في
 الجمع بين الأختين لكنه
 غير مخرج من حكم صدر
 الكلام وهو الحرمة لأنه
 حرام أيضا لكنه أثبت
 فيه حكما آخر وهو أنه
 مغفور (مسئلة الاستثناء
 المستغرق باطل واصحابنا
 قيده بلفظه أو بما يساويه
 نحو عبيدي أحرار إلا
 عبيدي أو الأمايليكي لكن
 ان استثنى بلفظ يكون
 أخص منه في المفهوم لكن
 في الوجود يساويه يصح
 نحو عبيدي أحرار الأهلولة
 ولا عبيد له سواهم

الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا متصل أي أولئك الذين يرمون محكوم عليهم
 بالفسق إلا التائبين منهم فأنهم غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو
 المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله نحر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره منقطعا وينوده بوجوه الأول
 ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور في التقويم وحاصله أن المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم
 يقصد إخراج من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل به قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى
 فاسقا ولا يخفى إنما يتم إذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا
 وجه للانقطاع الثاني ما ذكره نحر الإسلام رحمه الله تعالى وهو أن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب
 ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عما قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على
 أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح
 الإخراج لأن التائب ليس بمخرج من كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو أن التائب
 قاذف والقاذف فاسق لأن الفسق لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو
 الفسق في الجملة وإن لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بأن المستثنى منه على تقدير اتصال
 الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليهم بقوله وأولئك ولا شك
 أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون إلا التائبين
 منهم كما يقال القوم منطلقون إلا زيدا استثناء متصل بناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم
 الإطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في
 منطلقون بناء على أنه أقرب وأن عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ
 القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام أن زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم
 بالانطلاق مخرج عن حكم الإطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلا زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض
 مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقير أن الفاسق ههنا ما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات
 أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ما ضحيا كان أو حالا فان أريد
 الأول فالنائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
 المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد نحر الإسلام رحمه الله
 تعالى بعد تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان
 أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة
 ضرورة أنه قاذف والقذف فسق ولا يخفى أن منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع
 عدم صحة إخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وأن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم
 بالفسق على أولئك المشار به إلى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع
 التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الأفاضل أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول
 المستثنى منه وشموله إياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا الذين
 يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين في الواقع وأن التوبة تنافي
 ثبوت الفسق كما إذا لم يدل زيد في الإطلاق فإنه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم
 إلا زيدا والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم
 يدخل فيه بحسب دلائل خارج كما يقال خلق الله كل شيء إلا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بأنه لا فائدة
 للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع

المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادخرا الإسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والإثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياهم لا يزيدا بمعنى أن زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل عن الكرام لأننا نقول حينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال أن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال إلا حال التوبة ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكلف في التقدير رأى في الاحوال إلا حال توبة الذين تابوا ولا توبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرر فاصدر بالاسماء وصولا وضمير تابوا عائد إلى أولئك وبعد اللين والتى يكون الاستثناء مفراغا متصلا لا منقطعا (قوله مسألة إذا) ورد الاستثناء عقيب جملة معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق فذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه يظهر في العود إلى الجميع وذهب بعضهم إلى التوقف وبعضهم إلى التفصيل ومذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يظهر في العود إلى الأخير لوجهين الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظر إلى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة ويحتمل أن يجعل القرب والانصال دليلا والاتقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالكسوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني أن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود إلى واحدة وقد عاد إلى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود إلى غيرها والمصنف رحمه الله تعالى أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك أنه لما ورد الاستثناء لم توقف صدر الكلام ضرورة أنه لا بد له من غير الضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز إلى الأكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشترك الجمل في الاستثناء أجاب بأن العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من أن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم مع أن وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لاحكامه أولى (قوله وصرفه إلى السك) تنزل بعد اثبات المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا أو أولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في الأحكام على أنه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى وجعل جملة أولئك هم الفاسقون عطفًا على جملة ولا تقبلوا مع أنها جملة اسمية اخبارية ظاهرة الاستئناف بيان لحال القاذفين وجرمتهم غير صالحة أن تكون جزءا للقذف وتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالأخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كل عطفًا عليه اسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى السك وفيه بحث اذ النزاع لا حدى في أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا إلا أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء إلى السك عندئذ ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحو أو من جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرح الاستثناء إلى السك (قوله ثم

مسئلة إذا تعقب الاستثناء
الجمل المعطوفة كآية القذف
ينصرف إلى السك عند
الشافعي رحمه الله وعندنا
إلى الأقرب لقربه واتصاله
به وانقطاعه عما سواه ولأن
توقف صدر الكلام ثبت
ضرورة فينتقد بقدر
الحاجة على أنه لا شركة في
عطف الجمل في الحكم ففي
الاستثناء أولى وصرفه
إلى السك في الجمل المختلفة
كآية القذف في غاية البعد
لأن قوله تعالى فاجلدوا
ولا تقبلوا ردا على سبيل
الجزاء بلفظ الانشاء ثم

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (مبتدأة غير واقعة وموقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندرىء بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون المعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير ليقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا لإيجاب العتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى إن كلامهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجهاً فيه لافي الحال ولا في المسأل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المسأل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقبوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شيء من شئئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فإذ توزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا تنقل المال من وارث إلى وارث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي تراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فنخرج التخصص لانه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المعايير كالصوم والصلاة ونكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخروج ما يكون بطريق الانشاء والازدواج عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو التناسخية لا من المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى التناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقياً تا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للبدء بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

(٢١)

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (مبتدأة غير واقعة وموقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندرىء بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون المعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير ليقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا لإيجاب العتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى إن كلامهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجهاً فيه لافي الحال ولا في المسأل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المسأل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقبوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شيء من شئئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فإذ توزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا تنقل المال من وارث إلى وارث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي تراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فنخرج التخصص لانه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المعايير كالصوم والصلاة ونكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخروج ما يكون بطريق الانشاء والازدواج عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو التناسخية لا من المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى التناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقياً تا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للبدء بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (مبتدأة غير واقعة وموقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندرىء بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون المعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير ليقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا لإيجاب العتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى إن كلامهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجهاً فيه لافي الحال ولا في المسأل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المسأل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقبوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شيء من شئئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فإذ توزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا تنقل المال من وارث إلى وارث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي تراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فنخرج التخصص لانه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المعايير كالصوم والصلاة ونكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخروج ما يكون بطريق الانشاء والازدواج عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو التناسخية لا من المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى التناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقياً تا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للبدء بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحلّه وشرطه والتناسخ والمفسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه

ولما كان الشارع عالما بأن الحكم الأول مؤقت إلى وقت كذا كان دليل الثاني بيانا محض المادة الحكم في حقه ولما كان الحكم الأول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة إلى علمنا كالقتل بيان الأجل في حقه تعالى لأن المقتول ميت بأجله وفي حقه تبديل وهو جائز في أحكام الشرع ثم ندنا خلافا لليهود وعليهم العنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم معتلا وقد أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم) إن كان المراد أن الشرائع الماضية لم ترفع بشرية محمد عليه الصلاة والسلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا (٢٢) النسخ لم يروا هذا المعنى بل مرادهم أن الشريعة المتقدمة مؤقتة إلى وقت

الأصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لأن النزاع ليس في إطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التزويل وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الإطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا كان نصي المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بأنها كانت مؤقتة إلى ظهور خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام لا مطقة يفهم منه التأيد ولا خفاء في أن قوله تعالى ما ننسخ من آية لا يبطلها في ذلك بل الجواب أننا نسلّم أن بشارته موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرع النبي عليه الصلاة والسلام وإيجابها الرجوع إليه بقضيان توقيت أحكام التوراة والإنجيل لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقرر أو مبدلا لبعض دون بعض فمن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه إلى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطقا فرفع (قوله أما النقل) القائلون يبطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام نقلا تمسكوا بكتابتهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما أنه متواتر أما الكتاب فما نقلوا أنه في التوراة تمسكوا بالسبب أي بالعبادة فيه والقيام بأمرها مادامت السموات والأرض ولا فائز بالفصل بين السبب وغيره وأما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام أن هذه شريعة مؤبدة إلى يوم القيامة وفي لفظ الإدعاء إشارة إلى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام كيف لم يبق في زمن نوح من اليهود عند نبيهم متواتر أو خبر تأيد شريعة موسى بما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبيينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون يبطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجوب الأول أنه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممنوع الثاني أن النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لا تمتنع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أو لافضرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الأولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البقاء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله تعالى استدلل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الأحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى أنه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقله يقال الأحكام المذكورة كانت جائزة بالإباحة الأصلية دون الأدلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة وكانت مؤقتة إلى ظهور شريعة لا نناقول قد ثبت الإطلاق واحتمال التقيد لم ينشأ عن دليل فلا يعبا به والإباحة الأصلية عندنا بالشريعة لأن الناس لم يتركوا أسدي في زمان من الأزمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليل القائلين يبطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار ثالثا إلى بطلان دليلهم الأول بأنه لا يمتنع تبدل الأفعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الأزمان

ورود الشريعة المتأخرة إذ ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرى بشرية محمد عليه الصلاة والسلام وأوجبا الرجوع إليه عند ظهوره وإذا كان مؤقتا الأول لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول إن الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية (أما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض وادعوا نقله تواترا وبدعون النقل عن موسى عليه الصلاة والسلام أن لا نسخ لشريعته) قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف (وأما العقل فلا نه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيكون حسنا وقبيحا لأنه يوجب البقاء والجهل بالعواقب ولنا أن حل الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أي حواء له عليه السلام ولم يذكره أحد ثم نسخ في

غير شريعته ولأن الأمر للوجوب لا للبقاء وإنما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل والأحوال الثاني بيان لمدة الحكم الأول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بأن البقاء بالاستصحاب مع أن الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لأنه يلزم أن لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة إلا في وقت نزوله فإلا بعده فلا والجواب عن هذا إما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب أي في كل صورة علم أنه لم يغير وأما بأن النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول النسخ فهذا يندفع التعارض المذكور) اعلم أن نحر الإسلام رحمه الله تعالى أجاب عن قولهم أنه يوجب كون الشيء منها عنه ومأمورا به بقوله إلا أن الأمر للوجوب لا للبقاء وإنما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنها عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو أنه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عندنا فلما لم يكن نص ما في زمن حياة النبي عليه الصلاة والسلام حجة لافي حالة نزوله ولا يكون حجة

بعدها وهذا قول باطل وإنما قيدناه بمن النبي عليه الصلاة والسلام لأن بوفاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان أحدهما أن نلتزم أن مثل هذا الاستصحاب حجة أى كل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فشبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم أنه لم ينزل فمثل الاستصحاب يكون حجة وثانيهما أنا لا نقول أن البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه في زمان واحد لأن النص الأول حكمه مؤقت إلى زمان نزول الناسخ فإذا نزل الناسخ (٣٢) لم يبق موجب الأول وهذا عين ما ذكر

في أول الفصل أنه لما كان الشارع عالماً بأن الحكم الأول مؤقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور إلى أن نقول أن البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة وهو كالأحياء ثم الاماتة وأيضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وأما محله فاعلم أن الحكم اما أن لا يحتل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجرى بجزاها) كالأمور الحسية والاختبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية نحو فسجد الملائكة (واما أن يحتل كالأحكام الشرعية ثم هذا إما ان لحقه تأييد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة أو دلالة كاشرائع التي قبض عليها

والأحوال والأشخاص على ما سبق في مسألة الحسن والقبح (قوله وقد خطر ببالي) لقائل أن يقول الاعتراض إنما هو على نفي الإسلام حمة الله تعالى وهو قائل بأن الاستصحاب ليس بحجة أصلاً وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب الأول وكذا الثاني لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بأن البقاء ليس للاستصحاب يكون دفعاً لكلامه لا توجبها (قوله وأما محله) أى محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والاختبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدى نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأييداً لا توقيتاً فان قيل قد تستعمل صيغ التأييد في المسكت الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل بين انتهاءه فيكون نسخاً في حقتنا فلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجازاً لا مساعً له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأييد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً أما إذا كان قيداً للواجب مثل صوموا أبداً فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غدوه هو قابل للنسخ فان قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كالأمنافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقة أن قوله صم أبداً يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب وإذامات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من أمثلة الأحكام الشرعية قلت من جهة أنه حكم وجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فذبح إبراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم إلى أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الأول فلعله تعالى حكاية بآيات

النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين أو توقيت (عطف ٥ - توضيح ٢) على قوله تأييد في قوله إيمان لحقه تأييد (فان النسخ قبل تمام الوقت بداء ويكون الحكم مطلقاً عنهما) أى عند التأييد والتوقيت (فالذي يجرى فيه النسخ هذا فقط ، وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة إلى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا أنه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعاً وهنا) أى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعاً (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كافي المتشابه وهو) أى الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح إبراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أى من قبيل النسخ قبل الفعل

عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا) لأن الاستخلاف لا يكون إلا مع تقرير الأصل على ما كان (وإنما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الأمر بالفداء حرم الأصل فيكون نسخا) هذا اشكال على مذهب من يقول أن ذبح إبراهيم عليه السلام ليس بنسخ (فلنأما قام الغير مقامه عادا حرمة الأصلية ، وأما النسخ فهو إما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي ولا الإجماع لأنه ان كان في حياة النبي عليه (٢٤) السلام يكون من باب السنة لأنه متفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ

حينئذ فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الأخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها (أو مثلها) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة (والسنة دونه) أي دون الكتاب (وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام إذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بعدى فإذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه (ولأنه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم أنه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا)

افعل ما تؤمر فانه يدل على أن الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء إنما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج إلى الفداء لأنه فداق بها وأيضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامراره المديبة على حلق الولد وتله للجيين وأما الثاني فلأنه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى أنه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج إلى الفداء ثم لا يخفى أن هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كفي نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه يمكن من الذبح وإنما امتنع لما منع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون إلا كذلك إذ لا يتصور نسخ ماضى ولذا قال امام الحرمين رحمه الله تعالى كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل أنه إذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشيء من جزئيا كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل حجى وقت الحج والغدا لا تحجوا أو لا تصوموا وذهب بعضهم إلى أنه ليس ينسخ إذ لا رفع هنا ولا بيان للاتهام وإنما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه يقال فديتك نفسي أى قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مفعلا لمحتج إلى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الأصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الأثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الأصل ولكنه استلزم حرمة الأصل أعنى ذبح الولد وتحريم الشيء به وجوده نسخ لا محالة فجوابه أنا لا نسلم كونه نسخا وإنما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا الموجب (قوله لا القياس) لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أى بعد النبي عليه السلام لأن الأحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة فإن قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الام عن الثلث إلى السادس بالاخوين بالإجماع مع دلالة النص على أنها إنما تجب بالاخرة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتى على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى في باب الإجماع أن نسخ الإجماع جائز وكأنه أراد ان الإجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لها ويتصور ان ينعقد إجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوته بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه إجماعهم أو أعلى الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منمقدفان قيل لم لا يجوز أن يكون سندا للإجماع الثاني قياسا قلنا لأن شرط

أى على جواز نسخ الكتاب بالسنة (بأن نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين) أول الآية قوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف (بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى واللات يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد ما تهورج بالحجارة و (كن هذا فاسد) أى مامر من الاحتياط لبعث أصحبا بنافسدا فاستدل على فساد الاحتجاج الأول بقوله (لأن الوصية للوارث نسخت بأية الموارث إذ في الأول صحة

فوصها للنبي ثم بولي بنفسه بيان حق كل منهم وإلى هذا أشار بقوله يوصيكم الله في أولادكم وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدلل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولأن عمر قال إن الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحججة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة أنه عليه السلام (٢٥) حين كان بمكة يصلى إلى الكعبة وبعد ما قدم

إلى المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس فالأول أن كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) واعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا يدري أنه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم إلى المدينة توجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فذبحه بالسنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله ﷺ حتى أباح الله له من النساء ما شاء) فتكون السنة ناسخة لقوله لا محل لك النساء من بعد) ولأنه عليه

صحة القياس عدم مخالفة الإجماع ولهذا لا يجوز أن يكون الممنسوخ بالإجماع هو القياس لأن انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب التسخين ولما قيل أن يقول لا نسلم أن الإجماع المخالف للنص خطأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندا إلى نص راجح على النص الأول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الإجماع لانا نقول يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الإجماع المبني عليه فإنه يكون متراهيا لا محالة فيصاح ناسخا (قوله وإلى هذا) يعني أشار بقوله تعالى يوصيكم الله إلى أن الإيضاء الذي فوض إلى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بحمل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان الموارد كما كان الإيضاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمه وقد يقال إن الثابت بأية الموارد وجوب حق بطريق الإرث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية إلا السنة وذكر الإمام السرخسي أن المنقضي بأية الموارد إنما هو وجوب الوصية لاجوازها والجزاؤها إنما تنفي بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي أصل الوصية لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا بل لإباحة أصلية والثابت بالكتاب إنما هو الوجوب المرتفع بأية الموارد فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى) يعني أن حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وإن لم يكن قرآنا متواترا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولائي أخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب) متيقن فيه بحث إذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى أنه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فإنه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع أنه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة (قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد أخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على أن قولها حتى أباح الله لها ظاهر في أنه كان بالكتاب حتى قيل أنه قوله تعالى أنا أحللتك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر إلى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يشمل النسخ لأن قوله تعالى من بعد بمنزلة التأيد إذ البعدية المطلقة تتناول الأبد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فإن

السلام بعث مبينا لجازله بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز أن يبين الله بوحى متلومدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله تعالى نأت بخير أي فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم وإن سلم هذا لكنها إنما نسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان) أي إن سلم أن المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في انبث الحكم مثلان وإن الكتاب راجح في النظم بأن نظمه معجز وثبت بنظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ونحوها (وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى إن هو الا وحى يوحى) أي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله إذا أشكل تاريخه أولم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثركم الأحاديث من بهدي (وما ذكره من الطعن فإنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وورد فإن من هو مصدق يتيقن أن السكك من عند الله ومن هو مكذب يطعن في السكك ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا أعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بأية الموارد ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام (ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزروها الحديث مسئله يجوز أن يكون الناسخ أشق عندنا لأن في ابتداء الإسلام كل من عليه الصيام كان بخير بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح إلا بالمثل أو الأخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الأشق قد يكون خيرا الآن فيه فضل الثواب . مسئله لا ينسخ المتواتر بالأحاد وينسخ بالمشهور لأنه من حيث انه بيان يجوز بالأحاد ومن حيث أنه تبادل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أي بين المتواتر وخبر الأحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو أما الحكم والتلاوة وما قالوا وقدر فعان بموت العلماء أو بالإسناء كصحف إبراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله (٣٦) فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكروا ناله لحافظون وأما الحكم فقط

وأما التلاوة فقط ومنه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهي ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه ولأن حكمه) أي حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة

قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع إلى الوحي حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ (قوله بدليل سياق الحديث) فإنه يدل على أن المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فإذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى أن هذا التفصيل إنما هو في منسوخ الكتاب إذ الحديث ليس الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ إلا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله قالوا وقدر فعان) بحث استطردى يعني كإرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) يدل على ثبوت النسيان في الجملة لأن الاستثناء من النبي لإثبات إشارة وإن لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا) يعني أن الزيادة إن كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخا وإنما النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب (الأول) أنه نسخ وإليه ذهب علماء الحنفية (الثاني) أنه ليس ينسخ وإليه ذهب الشافعية (الثالث)

ان

وحرمة للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما بدون

الآخر وأما وصف الحكم) عطف على قوله وأما الحكم فقط وأما التلاوة فقط (فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا أنها إما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين أو شرط كالإيمان في الكفارة أو ما يرفع مفهوم المخالفة كإلحاق في العلوقة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا) أي الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب استثناء الثالث إذ لا نقول بالمفهوم) أي بمفهوم المخالفة اعلم أن في المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر أن الزيادة على النص إما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو أن الزيادة نسخ عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأقول يجب استثناء الثالث فإن الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على أنه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخان غيرت الأصل حتى لو أتى به كاهو قبل الزيادة تجب الإعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين) كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فإد الشافعي رحمه الله تعالى أمرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الأخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم أن ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالأول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لأنه على تقدير الزيادة أن أتى به كاهو قبل الزيادة تجب الإعادة والمثالان الأخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلا فلا (الرابع) إن غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ وإلا فلا وإليه ذهب القاضي عبد الجبار (الخامس) إن اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما وإلا فلا (السادس) إن الزيادة أن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ وإلا فلا والظاهر أن قولهم بدليل شرعي إنما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لأن الزيادة على النص الراجعة للحكم شرعي لا تكون إلا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى أن الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب أن يكون بما يصححنا هذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب والمصنف رحمه الله تعالى عليه مؤخذتان إحداهما أنه يجب إخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خير بانه لا مؤخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عاداته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية أن ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الأول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخخير في ثلاثة أمور بعد التخخير في أمرين كما يقال صم أو أعتق ثم يقال صم أو أعتق أو أطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الأصل بحيث يصير وجوده كالعدم بأن يكون الأصل أعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة والاستئناف ولا يخفى أن هذا إنما يستقيم في المثال الأول إذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه إعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الآخرين إذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا تجب إلا زيادة عشرين من غير إعادة للثمانين وكذا لو أتى بأحد الأمرين الأولين أعنى الصوم أو الإعتاق كان كافيًا من غير وجوب شيء آخر عليه وإن اقتصر في تفسير تغيير الأصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو أن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم إذ الثمانون بمنزلة العدم في أنه لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الإشكال في المثال الثالث لأن أحد الأمرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخخير بين ثلاثة أمور بل يحصل الإتيان بالمأمور به على تقدير الإتيان بأحد الأمرين الأولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو أن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنها واعلم أن المثال الثاني أعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي فإن المثال الثالث نسخ عنده لاسيما لأن من حيث دخوله في ضابط تغيير الأصل بل من حيث أن مذهبه هو أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استنثائه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخخير بين الفعلين فنسخ وإلا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الأحكام حيث قال ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استنثائه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فإنه يكون نسخا لتحرير ترك الفعلين السابقين وإلا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلود وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الأحكام وفي معتمد الأصول أنه قال قاضي القضاة أن الزيادة إذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبله لم يجزه ولزم استنثائه كانت نسخا وإن فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استنثائه وإنما يجب ضم شيء آخر إليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقمع تركهما فظهر أن في نقل ابن الحاجب خلافا لنا (قوله فانه فسر) ينبغي أن يكون بلفظ المبني للفعول لأن ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الأصل) قيل معنى الأجزاء أمثال

هاتين الصورتين إن أتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الإعادة (وقيل إن صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب أن المختار قول أبي الحسين وهو أنه لا شك أن الزيادة تبدل شيئا فإن كان (أي الشيء المبدل حكما) شرعيا تكون نسخا والآنحو أن يكون عدما أصليا فلا ولنا أن زيادة الجزء أما بالتخخير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا أو واحد اثنين فترفع حرمة الترك وأما بإيجاب شيء زائد فترفع أجزاء الأصل كزيادة الشرط) هذا دليل على أن الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتقديره أن الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط أما زيادة الجزء فأنما تكون بثلاثة أمور الأول بالتخخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخخير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحدا اثنين فالزيادة هنا

وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط (والبكل حكم شرعى مستفاد من النص وأيضاً المطلق يجرى على اطلاقه كما ذكرنا) أى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحدائنين وأجزاء الأصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شىء آخر خلفا عنه والأصل عدمه) فقد ذكرنا أن التخيير يرفع حرمة الترك وهى حكم شرعى وهم يقولون حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شىء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد أما إذا كان شىء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعمل أن حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم (٢٨) أصلى فكل حق مبنى على عدم أصلى لا يكون حكما شرعيا بحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلها) أى لأجل أن حرمة الترك التى ترى فيها التخيير ليست بحكم شرعى (يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخلف بخبر الواحد - وكذا بين التيمم والوضوء بالنيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجائين) هذا تفرغ على مذهب أن الحسين فص الكتاب أو جب غسل الرجلين على الرجاءين فىمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخلف بخبر الواحد أو أيضا واجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فىمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنيذ عند عدم الماء أيضا النص أو جب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فىمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين النص التيمم على التعيين

الأوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتنال بفعل الأصل لم يرفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على شىء آخر ليس بنسخ لأنه مستند إلى عدم الأصل فالأولى أن يقال أنه نسخ لتحرير الزيادة على الركعتين مثلا وأيضاً قيل أن التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس برفع والمرفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت للحكم النقي الأصلى فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضاً المطلق) يبنى أن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على المقيد ويستزوم عدم الجواز بدونه فتبوت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فىكون نسخا وفيه بحث لأنه إن أراد أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة للفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وإن أراد بحسب عدم الأصلى فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الأمر كما نوهم) أى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعى لزم أن لا يكون شىء من الأحكام شرعيا لأن وجوب كل شىء وحرمة تركه يبنى على عدم الخلف وفيه نظر لأن ثبوت الخلف لا ينافى الوجوب غاية ما فى الباب أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معانى شخص واحد فىكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضاً لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم نفي الحكم الشرعى على تقدير أن لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضاً التخيير) لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير فى رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنيذ بطله المصنف رحمه الله تعالى بان الواجب فى التخيير أحد الأمرين أو الأمور لأعلى التعيين فى الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذى تعلق به الوجوب أو لا كالأصل مثلا وكالوضوء إلا أن الخلف جعل كأنه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرفع فلها لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فإنه نسخ لحرمة ترك ذلك الأمر الواجب أو لأعلى التعيين (قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان) خبر مبتدأ محذوف أى فإن لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالمشاهد واليمين رفعاً لذلك الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير إفادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب أن قوله تعالى فاستشهدوا بجملة فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فىلزم الانحصار لأن التفسير بيان لجموع ما أريد بالجملة وأيضاً قد نقل الحكم عن المعتاد إذا لم يلى بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على أن غيره ليس بمشروع وقد يقال إن غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وعلى أن غيرهما

الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد (قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به) أى لا بعدم الخلف يبنى عدم الخلف ليس على حرمة الترك بل النص على حرمة الترك لكن عند عدم الخلف فىكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الأمر كما نوهم لم يكن شىء من الأحكام الواجبة حكما شرعيا إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضاً وجوبهما (وأيضاً التخيير ليس باستخلاف إذ فى الأول الواجب أحدهما وفى الثانى الأصل لكن الخلف كأنه هو فلا يكون) أى الاستخلاف (نسخا وإن كان فى المسح والنيذ ثبت بخبر مشهور) أى وإن كان الاستخلاف نسخا فى مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنيذ ثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور رجاء عن عندنا (وقوله تعالى فرجل وامرأتان أى فالواجب هذا فىكون الشاهد

الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلها) أى لأجل أن حرمة الترك التى ترى فيها التخيير ليست بحكم شرعى (يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخلف بخبر الواحد - وكذا بين التيمم والوضوء بالنيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجائين) هذا تفرغ على مذهب أن الحسين فص الكتاب أو جب غسل الرجلين على الرجاءين فىمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخلف بخبر الواحد أو أيضا واجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فىمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنيذ عند عدم الماء أيضا النص أو جب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فىمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين النص التيمم على التعيين

واليمين ناسخا) ثم أورد الفروع على أن الزيادة نسخ عندنا وقال (فلا يزداد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والفاحة وتعديل الأركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع إلى الشكل (والإيمان على الرقبة بالقياس) أي لا يزداد قيد الإيمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل) يرد هنا أنك زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وإنما لم تثبت الفرضية لأنها لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فان الفرض عندكم (٣٩) ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت

لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن أن يزداد به وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بأن لم يزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأن لم نقل بعدم أجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حيث بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنه يأثم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لأن الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن أن يكون شئ من أجزائه واجبا لعينه بمعنى أنه يأثم تاركه بل لأجل الصلاة بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فعناه أنه لا تصح الصلاة إلا بهما فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل وهذا سر أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فله دره ما أدق نظره

لا يعتبر عند التدين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بخير ذلك (قوله فلا يزداد التغريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الظهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما ذهب إليه مالك بما روى أنه عليه السلام كان يوالى في وضوئه أو ببقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة إلا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور والطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الأركان في الصلاة بقوله عليه السلام لا عرابي خفف في صلاته ثم فصل فان لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لأن الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع أجزاء الأصل فلا تكون نسخا فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب ههنا فوات الصحة وعدمها إذ النزاع في أن شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فلماذا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لأن الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولأنه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت إذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لاحالة فتكون فرضا على الإطلاق إذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا يقع فرضا كما إذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالإجماع فان قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع أنها متنافيان ضرورة أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونهما قرأنا أو اجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحاشيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني أن الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قرينة فيفتقر إلى النية بلا خلاف إذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي أن تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى أنه لا يكون قرينة بدونهما (قوله بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون المصلي أنما باعتبار تركه النية أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلته كافي ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل) الأنسب أن يفسر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم أجزاء كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لأن المراد بالأصل في هذا المقام هو المزد عليه الذي ترفع الزيادة أجزاءه (قوله ولم يجعل تلك) أي الواجبات بمعنى أنه يأثم تاركها في الوضوء والأفلاخفاء في أن غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللزوم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الإبهام وذلك أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى اسم أبيه ثابت كأن قواعد فقهاء وأصوله ثابتة محكمة وتنازع فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه (قوله للشركة في صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب أحدا الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فإذا قال على أن لي نصف

في أحكام أحكام الشريعة الغرام وهو الذي أصله ثابت وفروعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الأول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه أبوهم فلامه الثالث يدل على أن الباقي للاب وكذا نصيب المضارب) أي إذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام) أي إذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لأن المضارب إنما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدون له لأن الربح نماء ملكه فيكون له حتى إذا فسدت المضاربة يكون كل الربح

للبالك وللضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس أو ما وجه الاستحسان فذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن توقيم منفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضي الله عنه حكى كفيمن اشترى جارية فاستولدتها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاوړ عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد ولم يقبض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الإعراض عنه بعدما رفعت إليه القضية وطلب منه القضاء بما للولي عليه (وكذا (٤٠) سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول

وطلب منه القضاء بما للولي جعل بيانا) أي جعل إقرار الحال في الناكل وهو أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعى لأنه لا يظن بالمسلم الإمتناع عما هو لازم عليه إلا إذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة إن حلف ولا تكون كاذبة إلا أن يكون المدعى محقا في دعواه (والثالث ما جعل بيانا للضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) دفعاً للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليما لأنه ان لم يجعل تسليم فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وإن لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة ووقفين حنطة

الربح فكأنه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب أن يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فان الأمر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاستحجج إلى تغييره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء) وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبرة بغير الإسلام رحمه الله تعالى أن سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه أنه جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب أن اللازم في قوله لحالها ليست صلة للبيان وإنما هو تعليل إذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لأجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله تعالى أنه جعل بيانا للاجازة لأجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول) جعل بيانا لثبوت الحق عليه وإقراره به لأجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فان قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا قلت يرجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة بمحلاة) يعني أن عطف الدرهم عليها ليس بيانا وتفسيرها لأن معنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد إذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أو ثوب حتى أن ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصوره عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريته المعطوف فيما إذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة ووقفين حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحوه على مائة وعبء أو ثوب فان الثاني لا يكون بيانا الأول لأنه لا يشبهه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع ما نفع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لأن موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم للضرورة فلا يرتكب إلا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع أنه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لأن المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو يميز المعطوف أعني المضاف إليه لانفس المعطوف على ما زعمتم في

يكون الآخر بيانا للأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة بمحلاة عليه بيانا كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا مائة أن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرهما فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على أنهما لا يثبتان في الذمة) فقوله فيحمل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالخاصل أنه إذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أو ثوب فان الأخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفين فجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أو ثوب أما إذا كان بعد

المائة شيء مما هو غير مقدر كالعباد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجمله بيا نال المائة والله أعلم (الركن الثالث في الإجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الإجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم أن الأحكام أمدائية وإما غير دينية كالحكم بأن السقمو نيام سهل فإن وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهم مساو حتى إن أنكره أحد لا يكون كغيره بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الأحكام الدينية فاما أن تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب أنه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه إما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فإن كان ذلك الأمر أمرا حسيًا ماضيًا فالإجماع عليه يكون إخبارًا فلا يكون من قسم الإجماع المخصوص بأمة محمد عليه الصلاة والسلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وإن كان أمرًا حسيًا مستقبلًا كأمور الآخرة وأشرط الساعة مثلًا فمعرفة لا يمكن إلا بالنقل عن مخبر صادق يوقف (٤١) على المغيبات كالنبي عليه الصلاة والسلام

مئاتهم على ذلك من حيث أنه إجماع على ذلك الأمر المستقبل لا يعتبر لأنهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث أنه منقول عن يوقف على الغيب فرجع إلى الأمر الأول وهو أن يكون محسوسًا ماضيًا وإن كان أمرًا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الإجماع بخلاف الشرعيات فإن مستند الإجماع لا يكون قطعيًا ثم الإجماع يفيد قطعية (فالمبحث هنا في أمور الأول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه أن يثبت ذلك إما بالتكلم منهم أو بعملهم به والرخصة أن يتكلم البعض أو يعمل به ويسكت الباقى بعد بلوغ

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفروض هو المعطوف بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارًا أو غيرهما وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وإن أريد ابتداء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لنسلم أن العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم إذ لا إلهام في المعطوف فلا احتياج إلى التفسير (قوله الركن الثالث في الإجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزمه والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتراز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قبل أو كثير وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع إجماع أراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أتم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرع زعمانه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقلي قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيا كافي تفضيل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسنى المستقبلية قد يكون ممالا يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعته (قوله فالمبحث هنا في أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه لأنه أراد بالمبحث المعنى الجنسي فكانه قال والاجتاهت ههنا في أمور فهذا الاعتبار صرح قوله الأول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجنانية) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمرها أنها تجالس الرجال

(٦ - توضيح ٢)

ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لأن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قصة الفضل لما شاور عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على رضي الله عنه السكوت مع أن الحق عنده خلافهم (وشاورهم في إسقاط الجنين فأشاروا بان لا غرم عليك وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرم فلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجنانية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرم ولأنه قد يكون لها به كفايل لابن عباس رضي الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول فقال ردتوه وذكر الإمام سراج الملقب بالدين رحمه الله تعالى في شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لأب وأم أو لأب

مثاله تركت زوجا وأما وأختا لأب وأم فعند العامة المسئلة من ستة وتعول إلى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان والأخت الباقي وهذا أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضى الله تعالى عنه فأشار العباس رضى الله عنه إلى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد وكان ابن عباس صيبا فلما بلغ خالف وقال من شاء بأهله إن الذى أحصى رمل عالج عددالم يجعل في المال نصفين وثلاثا فقبل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضى الله عنه قال كنت صيبا وكان عمر رضى الله تعالى عنه رجلا مهيبا فبهتته (وقد يكون للتأمل وغيره) أى يكون السكوت للتأمل وغيره من الأسباب المانعة للاظهار (ولنا أن شرط التكلم من السكوت متعسر غير معتاد والمعتاد أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يهتمون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على أن ما أفتوا به من امساك المال) أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى في مسألة الإسقاط (كان حسنا إلا أن تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الشئاء والعدل كان أحسن وبعد التسليم) أى بعد تسليم ما أفتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفتوى جائز وذلك إلى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرّة غير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة العول أشهر من أن تخفى على عمر رضى الله تعالى عنه وكان عمر ألبين للحق وإن صح فيحمل على أنه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لاعتن ببيان مذهبه) فان الواجب عليه أن يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنهما إنما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) (٤٢) وهى أن السكوت قد يكون للتأمل وغيره . (مسئلة إذا اختلفت الصحابة في

قولين يكون إجماعا على نفي قول ثالث عندنا أو أمانى غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوصا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلا) نظيره أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل

وتحدثهم فاشخص إليها لينعها من ذلك فاملصت من هيئته أى أزلفت الجنتين واسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهاد كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أو فرعلا أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والخنفية والشافعية رحمهم الله تعالى وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن إجماعا ولا يحصل سكوتهم على الرضا بتقرر الخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل إنما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم أن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعيوب الخمسة) هى الجذام والبرص والجنون فى أحد الزوجين والجب والعمية فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة (قوله فشمول العدم) هو فى حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلها جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود أن تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشئ منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الأمدى فى الأحكام أن المختار فى

فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى الجدم مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد هذه وعند البعض المقاسمة لحرمان الجدم قول ثابت لم يقل به أحد واختلفوا فى علة الربا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعندما لكرحه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا فى الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فعند البعض الأم نكح الكل فى المسئلة وعند البعض نكح الباقي بعد فرض أحد الزوجين فى المسئلة فالقول بشك الكل فى إحداها وثالث الباقي فى الأخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة واجب فقط فشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لالمس المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض للخروج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد (وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يحز احداً والواجب ما لا يجوز الأول الصورتان الأولى ان الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما الآن الواجب بعد الأجلين واما لأن الواجب وضع الحمل فهذا يسمى إجماعا مكرهاً به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر بجمع عليه وفى الجدم مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجدم مثال الثانى الأمثلة الأخيرة فانه ليس فى كل صورة إلا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الإجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهدا فى مسألة يلزمه أن يوافقهم فى جميع المسائل وهذا باطل إجماعا فان

هنا بن مسعود رحمه الله تعالى الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله تعالى وافقه في ذلك ولم يوافق في أن المحرم يجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى فثبوت الثاني وأما عند غيره فلا انتفاء الأول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالإجماع المركب وبعدهم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق (٤٣) بل الحق في ذلك والله أعلم أنه إن كان

الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي أن الوجوب في الضمار لا يتخلو من أن يكون ثابتا ولا فان كان ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي قياسا وإن لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي إذ لزم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف إجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى فإنه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم وهو منتف عند الشافعي رحمه الله تعالى أما إن لم يكن الغرض الزام الخصم بل إظهار ما هو الحق فاعلم أن التفصيم الذي اختاره بعض المتأخرين وهو أن القول الثالث استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يحز احدائه كلام غير مفيد لأنه لا يخفى في أن القول الثالث ان استلزم ابطال

هذه المسئلة إنما هو التفصيل وهو أن القول الثالث إن كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع والإفلا إذ ليس فيه خرق الإجماع حيث وافق كل من القولين من وجه وإن خالفه من وجه وبين كثير من أمثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والإلماجاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لا أحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للإجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والأعم لا يستلزم الأخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل للإلماجاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه هي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم أن عدم القول بالفصل وإن اشتهر في المناظرات لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله وإنما يقبل حيث يصلح الزام للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الأحكام ومن تبعه أصل كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات إذ لا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا ليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الإجماع في جميع الصور غير معتد به لأنه ادعاء باطل لأننا لنسلم ثبوت أحد الشمولين بالإجماع في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين كيف وقد يصدق أنه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولانا لثالثا فقال ابن سيرين بثلك الكل في زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لإجماع على وجوب غسل الخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء التوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب إجماعا فكيف يصدق أن احدهما واجبة إجماعا غاية ما في الأمر أنه ركبت مغلظة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على الحكم في شيء من الأفراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الإخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وأما مسألة علة الرفع فلا يخفى أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للإجماع وإفلا إذ لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس في العلية (قوله) أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى داخل في حيز قوله لم يقل به أحد يعني لا قائل بأن المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحرم منتف بإجماع ابن مسعود رحمه الله تعالى وغيره أما عنده فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتف لأن الحجب ثابت وأما عنده غيره فلان الجزء الأول أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بعد الأجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه (قوله) في

ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لسكن يدعي أن القول الثالث مستلزم لا بطلان ما أجمعوا عليه في جميع الصور أما في مسألة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجد وأما في مجموع المسئلتين ففي مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلك الكل في كليهما أو ثلك الباقي في كليهما فالقول بثلك الكل في أحدهما دون الآخر مخالف للإجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السبيلين أحدى الطهارتين واجبة إجماعا فالقول بأن لا شيء منها واجب مبطل للإجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بأن العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للإجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك

الضار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رضى فليس بضار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من ضابط) تقرير كلامه أن القولين السابقين ان اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وإن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في أن أى موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأى موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد أما الأول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الأخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي واقتران بين أمرين وحينئذ ان كان الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في إثبات نسب الولد من أحدهما وفي أن الثبوت من أحدهما ينفي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعني عدم ثبوته من واحد منهما أصلا وان لم يكن الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب أحدهما ينفي وجوب الآخر فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعني عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وإن كان قولا بشمول الوجود أعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الإجماع ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه وأما الثاني وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه الأول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا للحكم شرعي بجمع عليه الثاني أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الأب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى الصورتين بعينها والعدم في الأخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا صورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها أو بالعدم فيها فيكون اتفاقا على العدم فلا صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للجمع عليه كمشكلة الصلاة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الأب والجد من القسم الثاني يتبين أن المراد بالأول أن يشتركا القولان في حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتركا فيه وأما مسئلة بيع الملقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك أنها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملقح مسئلة بجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لإحداها بالأخرى والمبحث هو أنه إذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث يكون ابطالا للإجماع أم لا (قوله) وأما مسئلة الربا أحد القولين فيها علمية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الإدخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم أحد الأمرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال أن القولين

فلا بد من ضابط وهو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية حينئذ يكون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع والا فلا فعند ذلك نقول أن المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد أما الأول فكمسئلة العدة والجد مع الأخوة فان القولين يشتركان في أن العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وأن الجد لا يحرم وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعي وأما مسئلة الربا فعلة القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمر واحد فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب أحد الغسلين أما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير

فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بان لاشيء من التطهير
 بواجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود بخلاف
 للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما إذا
 كان الافتراق حكما شرعيا كما إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت لجاء الزوج الأول فعندنا ثبتت نسب الولد من
 الزوج الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى من الأخير فثبتت من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتهى اجماعا في هذه الصورة الافتراق
 حكم شرعي وأما الثاني فاما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج
 والمس فالقول بان كلامهما ناقص أو ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكما
 واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فهما لا يشتركان في
 أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من
 احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع أما عندنا فلا احتجام (٤٥) وأما عنده فليس فالذي يخطر ببالي

أن لا يقال أن هذه الصلاة
 باطلة اجماعا لأن الحكم عندنا
 أنها لا تجوز للاحتجام
 والحكم عند الشافعي رحمه
 الله تعالى أنها لا تجوز للمس
 وكل من الحكيم منفصل
 عن الآخر لا تعلق لأحدهما
 بالآخر فيمكن أن بأحنيفة
 رحمه الله تعالى يكون مخطئا
 في الخروج مصيبا في المس
 والشافعي رحمه الله تعالى
 يكون مخطئا في المس
 مصيبا في الخروج إذ ليس

اتفقا على أنه لا ريب في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العملية رفع لذلك (قوله)
 فالتطهير واجب بالاجماع) قد عرفت أنه يصدق لإشياء من التطهيرين بجمع على وجوبه أما غسل المخرج
 فلخالفه أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الأعضاء فمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق أن
 أحدهما واجب بالاجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعني لو اعتبر التركيب بين الحكيمين في كل من القولين
 ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا بأحنيفة رحمه الله
 تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذان لا يشتركان
 في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفتها بطلا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني
 انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتبارا باليس بحكم شرعي
 فان قيل ينبغى أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة احتجم
 ومس فالجواب أن بطلانها ليس بجمع عليه وإنما قال فالذي يخطر ببالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان
 الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لاغاير بينهما أصلا وإنما التغاير في العلة (قوله)
 وأما الاجماع المركب فاعم من هذا) أي بما يسمى عدم القائل بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا
 بالثبوت في إحدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله وليس هو) أي صاحب

من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما أن يكون مخطئا في الآخر واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
 ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الأبوين والزوج مع الأبوين ومسئلة الفسخ بالعيوب
 فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب أن ينظر أن شمول الوجود وشمول العدم ان كان مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ
 يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره أنه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لكل واحد
 منهما ولاية الإجماع فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع لأن شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو
 وجوب المساواة فان الجد كالأب شرعا عند عدم الأب فالمساواة بينها حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأبوين والزوج مع الأبوين فان
 مساواة الزوج والزوج في أن اللام ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذلك في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكما شرعيا
 واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النفل
 دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجواز يههما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول
 بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة رحمه الله دون
 الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك أو افادة الملاقيح لا البيع
 بالشرط خلاف الإجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني في أهلية من يتعقد به الإجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا
 بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت

العدالة بالتعصب أو السفه وكذا المجنون) اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين إما تعصب وإما سفه لأن إن كان وافر العقل عالما بفتح ما يعتقد ومعه ذلك بما ند الحق ويكابره فهو المتعصب وإن لم يكن وافر العقل كان سفيا إذا السفه خفة واضطر اب يحمله على فعل مخالف للعقل اقله التأمل وأما المجنون فهو عدم المبالاة فالفق المجنون هو الذي يعلم الناس الحيل (وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج إلى الرأي كتنقل القرآن وأمهمات الشرائع داخلون في الإجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم أن الإجماع على نوعين أحدهما إجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الإجماع لا يكون موجبا للقطع بل الإجماع يفيد القطعية والثاني إجماع لا يفيد قطعية الحكم بأن يكون سند الإجماع موجبا للقطع ثم الإجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهمات الشرائع من هذا القبيل والإجماع الأول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الإجماع الثاني فليس كذلك فإن الحكم قطعي بدو نه فليس المراد أنه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الإجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لأحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر (وبعض الناس خصوصا الإجماع بالصحابة لأنهم هم الأصول في أمور الدين والبعض بعترة الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارتهم عن الرجس والبعض بأهل المدينة) لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة طيبة تنفي خبيثها وإن الخطأ خبث (لأن هذه الأمور زائدة على الأهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط (٤٦) اتفاق الكل بل الأكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم وعندنا

يشترط لأن الحجة إجماع الأمة فابقي أحد من أهله لا يكون إجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الأعظم عامة المسلمين من هامة مطلقة والمراد بالأمة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع (وأما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يشترط

البدعة الذي يدعو الناس إليها من الأمة على الإطلاق لانه وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة ودون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الأئمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو إليها اسكنه مشهورها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما قياساوه فيعتد به والاصح أنه ان كان مظهرا له ولا يعتد بقوله أصلا والافالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب (قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الإجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر) عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الإجماع لسن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني إذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو ذاب المناظرة بل على أن يعتقد كل حقيقة ما ذهب إليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى **لا يشترط بالمنع** وذلك كبيع أهوات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على أنه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا ينعقد فليل هذا مبني على أن الإجماع لم ينعقد وقيل على أن فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء إلى أنه ليس بإجماع (قوله لكانه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة نفي الاسلام رحمه الله تعالى انه نسخ

واعترض

أن يموتوا على ذلك الإجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا أنه تحقق

الإجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا، مسألة شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الإجماع المتأخر لأن ذلك المخالف إنما اعتبر خلافا لدليله لانه لا ينعقد له دليله باق ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة واختار عدم اشتراطه لأن المعبر اتفاق أهل العصر وقد وجد دليله كان دليلا اسكنه لم يبق كما إذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر) اعلم أن الضلال إما أن يكون بالنظر إلى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه وإما أن يكون بالنظر إلى الحكم لا بالنظر إلى الدليل أن يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا إلى الحكم الذي هو حق عند الله فإن أراد بتضليل الصحابة المعنى الأول فلا نسلم لزومه لأن الصحابة إذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر إلى الدليل ثم إذا انعقد الإجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل أقوى وهو الإجماع لكن الإجماع لم يدل على أن الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر إلى الدليل وإن أراد المعنى الثاني فلا نسلم أن تضليل بعض الصحابة بالنظر إلى الحكم يتمتع بل تضليل كلهم بالنظر إلى الحكم متمتع فانه إذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك أن أحدهم مخطئ. نظر إلى الحكم لأن الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل أنهم إن أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة إلى الدليل فالتضليل

غير لازم لأن دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الإجماع وان أرادوا التفضيل بالنسبة إلى الواقع فلا نسلم امتناعه لأن المجتهد يخطئ. ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك أن أحدهما (٤٧) بالنسبة إلى الواقع وإلى علم الله تعالى مخطئ.

وضال (وأما الرابع ففي حكمه وهو أن يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والالم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة) أول الآيات ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك أن مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا أن الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك أن اتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم يكون عين ما أتى به النبي

واعترض عليه بأنه لا نسخ بعدا انقطاع الوحي وأجيب بجوابه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى أنه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى أئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى للتفريق على القول الآخر ورفع الخلاف وإن لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو أن يثبت الحكم) أي الحكم الشرعي إذ الحكم الديني لا يثبت يقينا لأن الإجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة التلقيح أنتم أعلم بأمر دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الديني تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعي المجمع عليه فإن كان إجماعا ظاهريا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وإنما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على إفادة الإجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال أنه تعالى أو عدا باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم إذ لا يخرج عنهما لأن ترك الإتيان غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والإجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالإضافة إلى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعاً ولو سلم فيكفي الإطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي انفق عليه الأمة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وإن كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول أي مخالفة حكمه إذ القياس أيضا مستند إلى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لزوم اتباع المباحات واستناد الحكم إلى الدليل الذي أسند المؤمنون لإجماعهم إليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وأن الاتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق إليه الدليل مثلاً إيمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه الصلاة والسلام لا يعدا باتباع الله ودون ذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام أو مناصرته والقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن بريق حين سرق درعا وارتدوا لحق بالمشركين أجيب بأن العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الأسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلل عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال أن التمسك بالظواهر وجوب العمل بها إنما ثبت بالإجماع ولولا ذلك لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه أن لا يمنع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا يخص به ما ثبت إتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتزويل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة إليه في الاستدلال إذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لأن عطف اتباع غير سبيل

عليه الصلاة والسلام لأنه إذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاماً لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعاً بما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الإتيان فان شرطه لكونه واجب الإتيان اتفاق الأمة حصل المطلوب وإن لم يشرط عدم الاتفاق إذا كان واجب الإتيان فمع تحقق الاتفاق أولى أن يكون واجب الإتيان فان قيل إن كان سبيل المؤمنين مركباً ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لأن جزء الشيء لا يصدق عليه أنه غيره كما لا يصدق عليه أنه عينه لأن من له عشرة دراهم فقط يصدق أن يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع أنه يملك أجزاء العشرة واعلم أن هذا الاستدلال على أن الإجماع حجة ليس بقوى لأنه يمكن أن يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع أنه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لأن مفهوم مشافة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله (٤٨) تعالی أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع أن طاعة الرسول عين إطاعة الله

تعالی فی الوجود الخارجی لقوله تعالی من بطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالی كنتم خير أمة ألیة والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لأنه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالی فاذا بعد الحق إلا الضلال ولا شك أن الأمة الضالين لا يكونون خير الأمم على أنه قد وصفهم بقوله تعالی تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الأمر بشيء يكون ذلك الشيء معروفاً وإذ انبأوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منسكراً فيكون إجماعهم حجة وقوله تعالی

المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامتثال أوامره لا يدخل في الوعيد وإن كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الحاجة إلى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غيره مع أنه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتسكين بهذه الآية على حجية الإجماع (قوله وقوله تعالی وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أثبت لمجموع الأمة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالی تنافي الكذب والميل إلى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة فتميز المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب أن يكون قول الأمة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقدير هذا الكلام أن الخالق تعالی وتقدس قد ركب في الإنسان ثلاث قوى إحداها مبدأ إدراك الحقائق والسوق إلى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشرب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الأمارة والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترف وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للأولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فمفاتيح الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك إنما هو من تفرعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرف إفراط وتفریط هما ذيلتان أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المبرع عنه بمعرفة النفس مالا وما عليها المشار إليه بقوله تعالی ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وإفراطها الجريرة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كخالفه الشرائع نعم ذب الله تعالی من علم لا ينفع وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة وأما الشجاعة فهي انقياد

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالی قال أوسطهم وكل الفضائل السبعية منحصرة في التوسط بين الإفراط والتفریط فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجريرة والغباوة فتوسطه أن تنتهي القوة العقلية إلى حد يمكن للعقل الوصول إليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب أن يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكير في التشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجلود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين الثهور والجنب وإنما يحمدها التوسط لأن النفس الحيوانية هي مركب للروح الإنسانية فلا بد من توسطها لتلاضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا أفسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيف عن سواء السبيل (وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمي على الضلالة وقوله عليه السلام مارأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسنا) هذه هي الأدلة المشهورة على أن الإجماع حجة فقوله تعالی ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

وأما غيره من الآيات فدلالته على أن اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من أخبار الأحاد فبلوغ مجموعها إلى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب أن تكون الدلائل الدالة على أنه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فإنا أذكر ما سنح لخاطري فأقول القضايا المتفق عليها نوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينياً يضاهى المتواترات والمجربات لأن الناس إذا اتفقوا على قضية فإن لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب بما يحمله العقل إذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وإن كانت ثابتة عندهم (٤٩) فحكم العقل بها إن لم يتوقف على السمع

فإن كان حكماً واجباً على تقدير تصور الطرفين في نفس الأمر بديهة أو كسباً فهو المطلوب وإن كان واجباً على اعتقادهم إلا أنه خطأ فوقع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الأزمنة المتطاولة يوجب أن لا اعتماد على العقل أصلاً وأيضاً الحكم الضروري ليس معناه إلا أنه ما يقع في العقول وإن لم يكن واجباً أصلاً بل وقع اتفاقاً والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك للزم القدح في المجربات وإن توقف على السمع فإن حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وإن لم يحكم فاتفق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فإن قلت لم لا يجوز أن واحداً من أهل الشوكة حكم به واتبعه

السببية للناطقية في الأمور ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلاً وصرها محموداً وإفراطها التهور أى الإقدام على ما لا ينبغي وتفریطها الجبن أى الخذر عما لا ينبغي الخذر عنه وأما العفة فهى انقياد البيهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعباد الهوى أياها واستخدام اللذات وإفراطها الخلاعة والفجور أى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفریطها الخمود أى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع بإشاره الاخلاقه فالأوساط فضائل والأطراف رذائل وإذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هى العدالة فهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها والحكمة فى النفس البيهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك إلى كمالها اللاتئنها ومقصدها المتوجهة اليه وفى السبعية كسر البيهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط فى أفعالها لئلا تستعبد الناطقة فى هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعاً وبيهيمية للأصليطه إفاًن نقاد السبع والبيهيمية للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود السكك بوصول الفارس إلى الصيد والسبع إلى الطعمة والبيهيمية إلى الملف وإهلاك السكك فقوله النفس الحيوانية أرادها ما هو أعم من البيهيمية والسبعية وأما السلام فى أن هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الإنسانية فوضعه علم آخر (قوله) وأما غيره من الآيات فدلالته على أن اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة) قطعية ليست بقوية أماقوله تعالى كنتم خير أمة الآية فلان الظاهر أن الخطاب للصحة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم إلا أذى وأن الضلال فى بعض الأحكام بناء على الخطأ فى الإجتهد بعد بذل الوسع لا يثنى فى كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممثلين للأوامر خير الأمم ولأن المعروف والمنكر ليسا على العموم إذ بزب منكر لم ينهوا عنه لعدم الإطلاع عليه ولأن المعروف والمنكر بحسب الرأى والإجتهد لا يلزم أن يكونا كذلك فى الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لادلالة له قطعاً على قطعية إجماع المجتهدين من عصره وأما قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً الآية فلان العدالة لا تنافى فى الإجتهد إذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة إلى سائر الأمم ولأنه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الأحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية إجماع المجتهدين فى عصر (قوله) وما ذكر من الأخبار) قد يستدل على حجية الإجماع بأن الأخبار فى عصمة الأمة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبراً واحداً قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فأجاب بأن بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى أن مثل هذا يراد على كل ما ادعى تواتر معناه (قوله) فإنا أذكر) قد ذكر المصنف رحمه الله بما سنح له قطعية الإجماع

(٧ - توضيح ٢)

متابعوه ثم بعد ذلك أتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعبادات قلت كلاماً فيما يعتقدونه الناس أنه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الأنبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدهه وأيضاً مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثانى ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصره على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا شك أن الأحكام التى تثبت بصريح الوحى بالنسبة إلى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحى الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملاً فلا بد من أن يكون للمجتهدين ولاية

استنباط أحكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكوا وتفوقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفقوا صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله (٥٠) تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات

وقوله تعالى وما تفرق الذين أو تروا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة وأيضاً قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقة فان اتفق الطوائف على حكم بوجده فيه وحي صريح وأمر أو أقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضاً قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فآولو الأمر إن كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وإن كانوا هم الحكم فإن لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والام يمكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم يدل على أنه لا يات في

سنة أو وجه حاصل الأول ان الله تعالى حكم بالكاله دين الاسلام فيجب أن لا يكون شيء من أحكامه مهملاً ولا شك أن كثيراً من الحوادث ما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجاً تحت الوحي بحيث لا يصل إليه كل أحد وحينئذ اما ان لا يمكن الأمة استنباطه وهو باطل إذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتمين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعاً وبقينا كل مجتهد وهو أيضاً باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين إلى يوم القيامة وهو أيضاً باطل لعدم الفائدة فتمين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الأعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتمين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفقوا بياناً للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام واقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضاً ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحداً وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضاً كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا دراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المنفقة عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر وظاهر أنها لا تنحصر في ذلك لأن ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الأول تطويلاً وتفصيلاً لا يدخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المنفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الأمر بمنزلة المتواترات والمجربات (قوله وأيضاً قوله تعالى فلو لا نفر) الآية لقائل أن يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفتهم وأيضاً وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذلك الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم على أنه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً) الآية لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال بالاجراء إلى الكفر بعد الهداية إلى الإيمان إذ كثير مما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضاً هذا لا ينفى وقوع الضلال والذهاب إلى غير الحق من النفس أو من الشيطان وإنما ينفى وقوع الاضلال من الله تعالى وأيضاً لو أجرى على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر (قوله وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها) الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى أفهامها وتعريف حالهما والتمكين من الايمان بهما ومعنى تزكيتها نماؤها بالعلم والعمل ومعنى تديسيتها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكاة فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والعجب من المصنف رحمه الله تعالى كيف رداستدلالات القوم بأنها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وأورد مما سنع له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع أنه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم إذ لا دلالة للمجموع

أيضاً قلوب قومهم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالاً لقوله تعالى فاذا بعد الحق إلا الضلال وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها فلهما فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها يدل على أن النفس المزكاة يلمها الله الخير لا الشر لا سيما عند الاجتماع والنفس

المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل * وأيضا العلماء إذا قالوا أن الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن الحكم لا يكون قطعيًا إلا وان يكون
الدليل الدال عليه قطعيًا فإخبارهم بالإجماع حجة قطعية أخبار بأن قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قطعية إذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم
إلا كأبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثرين وغاية الكثرة (٥١) بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب

وذلك الدليل لا يكون
قياسًا لأنه لا يفيد القطعية
عندهم ولا الإجماع
للدور بقى الدليل الذي هو
الوحي فصار كل واحد
قال أنه وصل إلى من
الكتاب أو السنة ما يدل
على أنه حجة قطعية وإذا قالوا
هذا القول كان الدليل على
أنه حجة وحيًا متواترًا على
أن الإجماع الذي ندعى
أنه حجة أخص الإجماعات
فان قوما قالوا إجماع أهل
المدينة حجة وقوما قالوا
إجماع العترة حجة ونحن
لأنك تنفي هذا ل تقول لا بد
من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة
وأهل المدينة فأدلتهم تدل
على مطلوبنا والأحاديث
كثيرة في هذا المطلوب
كقوله عليه السلام يدا الله
مع الجماعة وقوله عليه
السلام من خالف الجماعة
قدر شبر فقد مات ميتة
جاهلية وقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الأعظم
فالغرض من هذا أن الأدلة
الدالة على أنه حجة قد
وصات إلى العلماء بحيث
توجب العلم اليقيني ثم الإجماع
على مراتب إجماع الصحابة

أيضا قطعاً (قوله وأيضا العلماء) استدلال جيد إلا أن حاصله راجع إلى ما سبق من أن الأحاديث الدالة على
حجية الإجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال أن العلماء
لم يتفقوا على ذلك بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب لأن منهم من خالف وزعم أن الحجة إنما هو إجماع أهل
المدينة أو إجماع العترة أجاب بأن ما ندعى كونه حجة أخص الإجماعات لأنه إجماع جميع المجتهدين في عصر
فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف إجماع أهل المدينة أو العترة فإنه لا يستلزم إجماع الكل
وفيه نظر لأنه قد لا ير جدي في العصر يجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون
أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا لأن دليلهم هو اشتغال إجماع العترة على قول الإمام المعصوم بل الجواب
أن المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والإجماع كغير من أهل الهوى والبدع (قوله ثم الإجماع على
مراتب) فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور بضل جاحده والثالثة
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل) ذهب نثر الإسلام
رحمه الله تعالى إلى أنه يجوز نسخ الإجماع بالإجماع وإن كان قطعيًا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا
على خلافه جاز والخيار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى وهو أن
الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن لإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف
فيه يجوز تبديله كما إذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم
أو أجمع من بعدهم على خلافه فإنه يجوز لجواز أن تنتهي مدة الحكم الثابت بالإجماع فيوفى الله تعالى أهل
الإجماع للإجماع على خلافه وما يقال أن انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على
الوحي والإجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تحاشى عن إطلاق لفظ النسخ إلى لفظ التبديل
محافظة على ظاهر كلام القوم من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس ففي السند
والتاقل) جمعهما في بحث واحد لأنهما سبب فالأول سبب ثبوت الإجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على
أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمانة لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم في الدين بلا دليل
خطأ ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ وأيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالإجماع على أكل
طعام واحد وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيًا ثم
اختلفوا في السند فذهب الجمهور إلى أنه يجوز أن يكون قياسًا وأنه وقع كالإجماع على خلافه أي بكر قياسًا
على إمامته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر ديننا وذهب
الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر واحد فتفق
عليه كذا في عامة الكتب وقد رجع في الميزان وأصول شمس الأئمة أن المذكورين خالفوا في الظني قياسًا
كان أو خبرًا واحدًا ولم يجوزوا الإجماع إلا عن قطعي لأنه قطعي فلا يبتنى إلا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع
وجوابه أن كون الإجماع حجة ليس مبنياً على دليل أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة واستدامة
لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط كون السند قطعيًا لوقع الإجماع لغوا ضرورة ثبوت
الحكم قطعاً بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي أن لا يجوز الإجماع عن قطعي أصلاً لوقوعه لغوا قلنا المراد
أنه لو اشترط كون السند قطعيًا لكان الإجماع الذي هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكماً ولا يوجب

ثم إجماع من بعدهم في العلم بروفيه خلاف الصحابة ثم إجماعهم فيأروى فيه خلافهم فهذا إجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل
في عصر واحد وفي عصرين والإجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم إجماع مختلف فيه أيضاً، وأما الخامس ففي السند والتاقل يجوز أن
يكون سند الإجماع خبر الواحد أو القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الإجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل

الأصل إلى الفرع بعملة متحدة لا تدرج بمجرد اللغة (أى إنبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والمراد بالأصل المقيس عليه والفرع المقيس وقد قيل عليه أن التعدية توجب أن لا يبقى الحكم في الأصل وهذا باطل لأن التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرناو أيضا لا تشعر بعدم بقاءه في الأصل بل تشعر ببقائه في الأصل في وضعها اللغوى الأيرى أن تعدية الفعل هى أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الأصل بل يثبت في الفرع أيضا ولا حاجة إلى أن يقال تعدية الحكم المتحد لأن التعدية لا تتمكن إلا وأن يكون الحكم متحدا من حيث النوع وإنما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرج بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لانفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس (وبعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكما فالقياس تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت

أمر مقصودا فى شئ من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلى بخلاف ما إذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد إنبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة واعلم أنه لا معنى للزاع فى جواز كون السند قطعيا لأنه ان أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان أريد أنه لا يسمى إجماعا لأن الحد صادق عليه وان أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فى نزاع لأن إنبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الإجماع إنباتا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لو جوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعا وذلك فيما نقل على النبي عليه الصلاة والسلام وأما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع ولم يثبت صحة القياس فى إنبات أصول الشريعة هذا هو الأظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به فى حق العمل واستدل بأن نقل الظنى مع تحلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه الصلاة والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بأن خبر الواحد إنما يكون ظنيا بواسطة شبهة فى الناقل والا فهو فى الأصل قطعى كالإجماع بل أولى إذ شبهة لاحد فى أن الخبر المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام حجة قطعا (قوله الركن الرابع فى القياس) هو فى اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى بتضمين معنى الإبتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفى الشرع مساواة الفرع للأصل فى علة حكمه وذلك أنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود إنبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك اصلا لا احتياجا له وابتناءه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها فى الفرع إذ ثبوت عينها فيه محال لأن المعنى الشخصى لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب وقد وقع فى عبارة القوم أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعملة متحدة واعترض عليه بأنه منقوض بدلالة النص بأنه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الأوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الأصل لا انتقاله عنه ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الأصل بل مثله ضرورة تعدد الأوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الأصل بإنبات حكم مثل حكم الأصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة إلا أنه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيثير إليه (قوله والمراد بالأصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الأصل والفرع بل بياناً لما صدق عليه أى المراد بالأصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثلا إذ قسنا الذرة على البر فى حرمة البر فالأصل هو البر والفرع هو الذرة لا بتناهما عليه فى الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لأن الأصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الوجود والمعدوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشئىة (قوله بل تشعر ببقائه فى الأصل) فيه بحث لأن معنى التعدية فى اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ ومتباعدا عنه ولا يخفى أن التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة إلى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية بإنبات مثل الحكم على ما سبق ولا إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بأنه لا يمكن تعدية الحكم إلا إذا كان متحدا بالنوع وذلك لأنه مبنى على أن تكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل إذ لا يتصور التعدية فى الأحكام والانتقال على الأوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكر نفي الإسلام

به الشيء والحكم هو الأثر الثابت بالشيء والمراد أن الشيء الذي يتقوم به ويتحقق به القياس هو العلة أي العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس فالقياس هو تعيين أن العلة في الأصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع (٥٣) فإثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة

القياس والغرض منه وإنما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا أحسن من جعل القياس تعدية وإثباتا للحكم في الفرع لأن إثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وأن تكون خارجة عن المعلول وعلة لإثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع في العلة لتثبت المساواة بينهما في الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بأن الحكم هذا إلا أنه مثبت له ابتداء) أي القياس يفيد غلبة ظننا بأن حكم الله في صورة الفرع هذا إذا ذكرنا من إثبات الحكم فالمراد بهذا المعنى لأن القياس مثبت للحكم ابتداء لأن مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا أن لقياس مظهر للحكم لا مثبت (وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على أن لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الأحكام

رحمه الله تعالى أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في أن العلة ركن والتعدية حكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل أي تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن مراده أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان وثانيتها وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمررة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير إلى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة لأن نفس هذه الأمور الأربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فإن قيل قد ذكر في الإسلام رحمه الله تعالى أن من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثره أجيب بأن المراد أن يكون التعدية حكم القياس وأثره شرط أو أن التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية بإثبات الحكم في الفرع إذ يصبح أن يقال دلائل إثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو إثبات حرمة الربا فيه (قوله لأن مثبت الحكم هو الله تعالى) غير وافي بالمقصود لأنه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر اعلى ما ذهب إليه المحققون من أن مرجع الكل إلى الكلام النفسي والأوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الإجماع الوارد في الأصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل وهذا أوضح ثم الأظهر أن تفسر التعدية بالإبادة والإظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور ورحمه الله تعالى أن القياس أبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر في الأحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والأصول الدينية وإليه ذهب بعض الخوارج وبمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الأحكام الشرعية خاصة أما لامتناع عقلا وإليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سمعا وإليه ذهب داود والأصفهاني رحمه الله تعالى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الأخير ولم يتعرض الأولين لأننا قاطعون بأن الشارع لو قال إذا وجدت مساواة فرع لأصل في علة حكمه فإثبات فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لأن نفسه ولا غيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لثلاثه القانع عن الأحكام إذا النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن اجناس الأحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على أنه جائز ثم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني إلى أنه ليس بواقع والجمهور على أنه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصورة الكائنات على ماهي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لأن قوله تعالى ولا حجة في ظلمات الأرض

مستفادة من الكتاب والقياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا تطربوا ولا يبأس) لا في كتاب مبين (إن كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تسمك لهم حينئذ وإن كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء) وقوله عليه السلام ففاسوا ما لم يكن بما قد كان (فضلوا وأضلوا) لفظ الحديث هكذا لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم

أولاد السبا يفاقسو الخ (ولأن العمل بالأصل يمكن وقد دعينا إليه قال الله تعالى قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما) أي دعينا إلى العمل بالأصل وهو الإباحة والبراءة الأصلية وإنما دعينا إليه بقوله تعالى قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الإباحة الأصلية (ولأن الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجوز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف) الضمير يرجع إلى الإثبات أي اثبات الحكم المذكور (في حقه تعالى ولا نه طاعة الله تعالى) أي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولا مدخل للعقل في دركها) كالمقدرات مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها (بخلاف أمر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فإن العمل بالأصل لا يمكن هنا وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس أو العقل) فقوله بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر هو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فأجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أي يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية) اعلم أن النص التمسك به للفايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم في الأمر محمول على الحرب) أي ان تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى في الأحكام الشرعية نقول انه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا) الآية فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل (٥٤) ما هو رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه

من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي (فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة) لأن الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له (سئلنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة) أي ما ذكرنا انه يدل على القياس إشارة كان على تقدير ان

ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حيثئذ للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج إلى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وإن لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبينا ناسكنا السكلى شيء حكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا يتنافى كون القياس مظهرا على أنه لو صح تمسك لزوم أن لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الأناه لا يعلمه إلا النبي عليه الصلاة والسلام أو أهل الإجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله أولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية يعني أنهم اتخذوا الجوارى سريات فولد لهم أولاد غير نجباء (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) احتراز عن الإجماع إذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الأصل وإنما تمسكت الشبهة في طريق الانتقال إلينا وهذا يخالف حقوق العبادة فانما تثبت بما فيه شبهة كالأشهادات لعجزهم عن الإثبات بقطعي (قوله بخلاف أمر الحرب) حاصله اننا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه للعمل بالأصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل إذ لو أدرك به صار قطعيا (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار) فان الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه

بحكمه

المراد بالاعتبار رد الشيء إلى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس

بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب (وطريقها) أي طريق دلالة النص في هذه ان الصورة (في النص ذكره الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكشف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالعالم بالعلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذلك في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنابوا عن مثل هذا السبب لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لجوب الاتعاظ وانما تكون علة لجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئي صادقا فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره أي نظير القياس وانما أوردها

النظير هنا لأنه لما ذكر أن القياس في الأحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الأمور التي يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب أى يبعوا (٥٥) الحنطة ولما كان الأمر للإيجاب والبيع

مباح يصرف إلى قوله مثلا بمثل) أى يصرف الإيجاب إلى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فإنا من قبضه يصرف الإيجاب إلى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن (فتكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لأنه روى أيضا كيلا بكيل ثم قال عليه الصلاة والسلام والفضل ربا أى الفضل على القدر ربا نه فضل خال عن عوض حكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي إلى هذا الحكم القدر والجنس اذ هما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المسكيات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وأيضا حديث معاذ رضى الله عنه) عطف على قوله فاعتبروا وحديثه أن النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذ إلى اليمن قال له بم تقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال أفضى بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد برأى قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق

بحكمه ومنه سمي الأصل الذى يراد به النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعى ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة فإن قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الأمور العقلية كما يقال في إثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدودها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبار قس الذرة بالحنطة فننالو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن القصة المذكورة قبل الأمر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة لوجوب الاتعاظ هذه القصة السابقة غاية ما فى الباب أن يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه يجب أن يكون مما يعرفه لكل من يعرف اللغة وقد يقال أنه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتق فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الأقيسة وصيغة الأمر تحمل الوجوب وغيره والمره والتكرار والحطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمته فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه أن اعتبر وافى معنى افعال الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والامصاح التمسك بشيء من النصوص (قوله) ولما كان الأمر للإيجاب) الظاهر أن الأمر للراحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكونها لم يقبل بمفهوم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الأصل إذا الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف بمعنى أن يبيع الحنطة مباح إلا أن رعاية المائلة فيه واجبة كما أن أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الأمر للإيجاب أن المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه إذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المائلة ولا أخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده أن الأمر منصرف إلى رعاية الوصف وهو واجبة كان قيل إذا بعم الحنطة فراغ المائلة وإذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله) وأيضا حديث معاذ) فانه مشهور يثبت به الأصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالأستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الأصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة أصلية على تقدير تسليم احتياجها للاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما الآية فيبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الأحكام وهى التى تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبتت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة (قوله) وقدروينا) فى آخر باب السنة أحاديث تدل على أنه عليه السلام كان يقول في بعض الأحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار آحاد إلا أن جملة الأمر بلغت حد التواتر وهى انه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة بما يجعل وجه الاستدلال أنه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الأحكام بعلمها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت ذكر العلة فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الأحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معافاتها أو وقع في النفس وأدخل في القبول فلا يلزم أن يكون دليلا لصحة القياس (قوله) وعمل الصحابة) إشارة إلى دليل على حجية

رسول رسول بهما رضى به رسول (وقدرونا ما هو قياس عنه عليه الصلاة والسلام) فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أهلك دين الحديث وحديث قبلة الصائم (وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه) أى فى القياس (أشهر من أن يخفى) ثم شرع فى جواب الدلائل

المذكورة على نفي القياس فقال (ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لأن التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) **والكتاب القياس ثابت بالقياس ثابتا بمعنى** النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا تطرب ولا يابس الآية فكل شيء يكون في كتاب الله بمضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أى في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر المسكونة من بحار معناه وجاهلوا أن للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلقا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الأستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه الصلاة والسلام (٥٦) لقياس بنى إسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل

القياس بوجهين أحدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع على كونه حجة وإن لم نعلمه بالتعيين ونايهما أن عملهم بالقياس ومباحتهم فيه بر جميع البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا فاق وإجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراى عن عثمان وعلى وابن عمرو وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها بالخصوصياتها (قوله لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه) فيه نظر لانا نقتطع بكثير من الأحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع أنه لا دليل عليها إلا أن الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح إنكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة غير الإسلام رضى الله عنه في الشرط الأول أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمه من بين الناس بقبول شهادته ووحده يقال خص زيد بالذکر إذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشاف إياك نعبد معناه تختصك بالعبادة لان عبد غيرك وأما استعمال الباء في المقصور عليه فقيل كما في قولهم في ما زيد الا فاهم أنه لتخصيص زيد بالقيام لكنه بما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى أنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى عبارة غير الإسلام رضى الله عنه إلى قوله أن لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمه لقوله عليه الصلاة والسلام من شهدته خزيمه فحسبه وذلك أنه شهد النبي عليه الصلاة والسلام أنه أدى الأعرابى ثمن ناقته وأنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك لتخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار أنه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وأن لا يكون الخ) أى معدولا به لأنه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدول وهو الاصل فيكون متعديا (قوله فان ينافى ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الواقع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى في الاكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار

أى فى الاستصحاب (عمل بلا دليل) لأن وجود الشيء أى عدمه فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمرا به) أى بالعمل بالاصل (بل العمل بالنص أى بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق الحكم ما فى الأرض جميعا) فكل ما لم يوجد حرمة فيما أوحى إلى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق لكم الآية ونحن نقول أيضا بان لا يجوز لنا أن نحرم شيئا ما فى الأرض بطريق القياس فانه قياس فى مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجوز إثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه ولا يعمل به) أى بالقياس (فبلا يدرك بالعقل

وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها. (فصل فى شرطه) أى شرط القياس اعلم أن للقياس أربعة شرائط أولها خصوصية (أن لا يكون حكم الاصل) أى المقيس عليه (مخصوصا به) أى بالاصل بنص آخر (كشهادة) خزيمه (والأحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام كتحليل تسع زوجات وأن لا يكون) أى حكم الاصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثانى (وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سنته كالناسى فانه ينافى ركن الصوم) أى العدول عن القياس باحد الأمرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل أى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات أو يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس أى على طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كالناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق القطر من كل ما دخل فى الجوف وإذا كان مستثنى عن سنته فلا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا

(وكتقوم المنافع في الاجازة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أى التقوم (٥٧) (يعتمد الإحراز والإحراز يعتمد البقاء

ولا بقاء للأعراض) وإن منع استحالة بقاء الأعراض فقل هذه الأعراض أى المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فإذا كان تقوما مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الإجارة (وأن يكون المعدى الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه) نابتا بأحد الأصول الثلاثة (أى الكتاب والسنة والإجماع) (من غير تغيير إلى فرع) متعلق بالمعدى (هو نظيره) أى الفرع يكون نظير الأصل في الحكم (ولانص فيه) أى في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لامطلق النص (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفریع قوله حكما شرعيا وإنما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز أن في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لا يراعى المعنى التام للوضع لا لصحة الإطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى

خصوصية الأكل (قوله) وكتقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لأن القياس عدم تقوم المعدوم إذ القيمة تنبى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الإجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله تعالى أخبارا على أن تأجرني ثماني حجج وقوله عليه الصلاة والسلام اعطوا الأجير حقه قبل أن يحفر عرقه وجعله نحر الإسلام رضى الله عنه من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يعنى عن الأول لسكونه من أقسامه على ما ذكره الأمدى في الأحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو ما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزينة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة (قوله) وأن يكون المعدى فيه اشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل منسوخا لإلا تعدية لما ليس بثابت (قوله) بأحد الأصول الثلاثة (إشارة إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لأنه إن اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لا بتناؤه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا إذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعملة الكيل والجنس ثم أريد قياس شيء آخر على الذرة فإن وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وإن لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لا تنفاه علة الحكم (قوله) من غير تغيير) أى لا يغير في الفرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع (قوله) لإفراع) متعلق بمحذوف أى وأن يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى إلى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور أما لفظا فللفصل بالأجنبي وإمامه فأنه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل والاشتراط كون الأصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لأن معناه حينئذ أنه يشترط أن يكون الحكم المعدى إلى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة (قوله) فلا تثبت اللغة بالقياس) يعنى إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والإلحاق بالقياس الشرعى واجيب بأنه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعى هو الإجماع ولا إجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار على ما حقه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص وجوابه أنا لا نسلم أن رعاية المعنى سبب الإطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله تعالى من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على إزالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللانطق قياسا على الزانى فانما هو بقياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا يجب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول يجرى القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو أن اشتراط كون حكم الأصل شرعيا إما أن يكون في مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الأغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا تتوفر على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر وإما أن يكون في القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط للقياس الشرعى على معنى

(٨ - توضيح ٢) لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ (كالخمر وضع شراب مخصوص بمعنى وهو الخمر فلا يطلق على سائر الأشربة لأنه ان أطلق مجازا فلا نزاع فيه

لكن لا يحمل عليه مع إرادة الحقيقة وإن أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواط ولا يقال الذي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالمسلم) هذا تفریع (٥٨) قوله من غير تغيير (لأن الحكم في الأصل) وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذي

أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ لو كان حسيما أو لغويا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور إلا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خمرًا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال وفائدته تظهر فيما إذا قاس النبي بالنبي فإذا لم يكن المقتضى ثابتا في الأصل كان نقيضا أصليا والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطاريء وهو حكم شرعي ولا النفي الأصلي لثبوته بدون القياس وبالإجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الأصل وما ذلك إلا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أي لفظ الخمر على سائر الأشربة بجماز عند إرادة معناها الحقيقي في ذلك الإطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة ومجاز المهم إلا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي) يعني أن الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالتساوي بالسكيل فإن قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي بالسكيل قلنا بطلان الانتهاء بالسكيل إنما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع وإنما انتهت متناهية بالمساواة كيلا أعنى قبل القلي والطحن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه أن التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لأن عذره) أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لا مكان الاحتراز عن الخطأ بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فإنه سماوي محض جبل عليه الإنسان (قوله لأنه إن كان موافقا للنص فلا حاجة إليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصد الإلزام إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثرت في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس (قوله وإن كان قياسا مخالفا له يبطل) كقياس القتل العمدي على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في إيجاب الكفارة فإنه مخالف لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وإن لا يغير حكم النص) فالإطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الإباحة أو التملك فاشتراط التملك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقة الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المقهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى أو تحجير رقة ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا الحاجة إلى هذا القيد لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص على الحكم المعدي أو عدمه وهما النص دال على عدم الحكم المعدي في الفرع لأن الإطلاق يدل على اجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى اجزاء الرقة الكافرة وأنه لا يشترط التملك والإيمان وقد يقال يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لأنه محال على ذلك التقدير وعبر عن الإسلام رحمه الله تعالى عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الأصل على ما كان قبله ثم قال وإنما اشترط ذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل بهذه الأمثلة وغيرها قصد إلى أن فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون أنها أمثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بأن المغير في هذه الأمثلة إنما هو في حكم النص في الفرع لا في الأصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من أراد منكم أن يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل

حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بالطعم فإنه يوجب في العدييات حرمة مطلقة وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي) حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الأصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدييات لأن التساوي في الأصل إنما هو بالسكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الإفطار) هذا تفریع قوله إلى فرع هو نظيره (لأنه ليس نظيره لأن عذره دون عذر النسيان ولا يصح إن كان في الفرع نص) هذا بيان تفریع قوله ولا نص فيه (لأنه إن كان موافقا للنص فلا حاجة إليه وإن كان مخالفا له يبطل) والضائر في قوله إن كان وفي قوله فلا حاجة إليه وفي قوله يبطل ترجع إلى القياس (وإن لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التملك في إطعام الكفارة

قياسا على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى فكفارة إطعام عشرة

مساكين وكذا شرط الإيمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف إطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام إلى أجل معلوم وأيضا لم يعد) أي الشافعي رحمه الله تعالى (كما هو في الأصل) فهذا بيان أن في قياس يجوز السلم

الحال على المؤجل فسادين أحدهما أنه مغير للنص والثاني أن الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا (إذ في الأصل جعل الأجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا أسقط فان قيل أتم غير تم أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فإنه يعم القليل والكثير فخصتم القليل) من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي (بالتعليل بالقدر) أي قاتم ان علة الرباهي القدر والجنس والقدر أي السكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجزى فيه الرباهي بهذا التعليل مغير للنص (وكذا في دفع القيم في الزكاة) أي غير تم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خسر من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة (وفي صرفها إلى صنف واحد) أي غير تم النص الدال على صرفها إلى جميع الأصناف وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية (بالتعليل بالحاجة) أي قاتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل أكل لان الدرهم والدنانير خلقنا لتحصيل جميع الأشياء التي تمس بها الحاجة في دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير إلى ذلك الشيء بل يحتاج إلى غيره وقد قلتم عد الأصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف إلى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص (وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح) أي غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بأن المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بأي لفظ كان نحو الله أجل ونحوه (وفي إزالة الخبث بغير الماء) أي غير تم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة (٥٩) والسلام حثيه وأقرصيه ثم اغسله بالماء

(قنا المراد التسوية بالسكيل وهي لا تتصور الا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام التسوية المعبرة شرعا في المطعومات التسوية بالسكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان

معلوم وجوز الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما أن النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزامًا ولا عبرة بالقياس المذموم لحكم النص إلا أن مخالفة الماهوم سيأتي خبر الواحد غير قاطحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وثانيهما أن محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لسكونه غير موجود إلا أن الشرع رخص فيه بإقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الأجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها لحكم الأصل أعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الأجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لأنه ليس فيه جعل الأجل خلفا عن وجود وقد سبق أن من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كما أنه هو الأصل فباستتار حقيقة الأصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه مصير إلى الأصل دون الخلف وعدو لا عما هو خلاف مقتضى العقد أعني الأجل ورب بما يجب أن أقدمه على عقد السلم دليل على أن ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر إذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الأغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله) وإنما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم

لا يقتل بالسكين كالعقلاء والبرغوث لا يدخل تحت النهي (وانما كان تغييرا إذا كان الأصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم) أي إنما كان التعليل في دفع القيم تغيير للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محض لا حق للمعاد فيها وإنما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لأنه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم أوجب على الأغنياء ما لا يسمى ثم أمر بأداء تلك المواعيد وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كاستبدال كاستبدال بعد مواعيد مختلفة ثم يأمر ببعض وكلائه بأدائها من مال معين عنده يكون إذا بالاستبدال فكذلكها هنا ثبت هناك حكايا جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لأن تكون مصروفة إلى الفقير فالحكم الأول يثبت بدلالة النص وأما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف إلى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول نضر الإسلام رحمه الله فصار التغيير مجامع التعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع بالله بابتداء اليد ليصير مصروفا إلى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلا بالتهويم وعديتها إلى سائر الاموال معناه أن الصدقة تقع لله تعالى

دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعله دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرافها إلى الفقراء وذلك أن الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وإنما تصرف إليهم إيفاء لحقهم وإنجاز العدة أرزاقهم ولا يخفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وإنما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل واعلم أن ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لأن الإيتاء من جنس النصاب أسهل ويده إليه أوصل ولكونها معيار المقتدر الواجب إذ بها تعرف القيمة فإن قيل إذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة أوجب بأن التعليل إنما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلق حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لأن المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الأمم السالفة باعتبار كون الصدقة من الأوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالإحراق وأيضا محال التصرفات إنما تعرف شرعا كصلاحية الخل محل للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمناه بالحاجة أي بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لنعدى الحكم إلى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لأن الحاجة إلى القيمة أشد وهي للحاجة أدفع فصار الحاصل أنهما حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الأمر بإيفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمنتهى هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار وما جعلها حال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الأصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة نثر الإسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو سائر الأموال والعلة والتقويم أوردناها وشرحها تنبيها على أن العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وأن يعتبر ماله القيمة فتعمل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فإن قلت كأن النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز إيفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه صلاحية باطلة في الأمم السالفة بخلاف إيجاب الشاة بعينها فإن معناه الأمر بصرفها إلى الفقير وهذا تنصيص على صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الإشعار بان الاستبدال إنما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل أن الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى أو لا ومن صلوحها للصرف إلى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة ثبت الأول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير

بابتداء يد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف إلى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح أي صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير ليصير مصروفا إليه بدوام يده فقوله إلى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله إن الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروف إلى الفقير بيان أن الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير إذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من

مشكلات كتب أصحابنا في الأصول (وذكر الاصناف لعدم المصارف) فان قوله تعالى إنما الصدقات الآية ذكروا أن اللام للعاقبة لا للتملك وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتملك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر وإنما قلنا أن اللام ليست للتملك لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت أن حرف التعريف إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وأيضا في هذا الموضوع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرا فاعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا إذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه أن يردها يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإذا لم يمكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الأفراد فتكون اللام للعاقبة لا للتملك الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعدم المصارف (والتكبير لتعظيم الله تعالى (٦١) فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى

المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء رداً والعظمة لإزاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك أكبر لا يراد به قل الله أكبر لانه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فعناه وربك فعظم أي قل أو فعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على

المخلوقة منها الاشياء على الاطلاق ووسيلة إلى الأرزاق (قوله و ذكر الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة إلى صنف واحد قياسا على صرفها إلى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل إنما يلزم لو كان اللام للتملك وليس كذلك لما مر من أن الزكاة خاص حق الله تعالى ابتداء وإنما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التملك وإنما أحال ذلك على غيره لأن كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار إليه الا عند ظهور القران وقد أمكن على حمل اللام الاختصاص والدلالة على أن المصارف إنما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى أنه لا يجوز الصرف إلى غيرهم وأنهم هم الصالحون للصرف إليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وإنما يلزم التغيير لو كان اللام للتملك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها إلى البعض صرف ملك الشخص إلى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية إنما يكون عند تعذر الاستغراق فلما معنى لتعليل عدم امكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أو لا ويتعذر الاستغراق ثانيا في العبارة تسامح وأيضا المطلوب ههنا جواز الصرف إلى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التملك لجواز أن يلتزم الخصم ببطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكاة ملكا الاجناس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا (قوله على أنه ان أريد هذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم ببطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجود الصرف إلى جميع أفراد كل صنف بل إلى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلانا فلم عدل إلى توزيع الجمع على الجمع قلت لا نهر بما يدعى أن معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد إلى الأحاد فبطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني أن المقصود هو ازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصاد على قطع موضع النجاسة وأحرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيا ليعدي إلى كل ما منع يشاركه في ذلك وكونه مزيا يتضمن أمرين تطهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء وجد وازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل الخاصة في الماء اذ لو كان لازالت لوجب أن يشاركه جميع المائعات المزيلة في

انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيمة وإنما ذكره ههنا لان فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا وهو كونها في معنى المنصوص فلذلك جمعها في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم انه ان لورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه الصلاة والسلام حتى هو اقر صيه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لأن من التقي الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراضة طهارة استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يستطع بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وإنما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولا ولا يضر أن يلزمها أمر غير معقول

دفع الحرج وهو أن لا يتنجس كل ما يصل اليه لأن الماء مطهر طبعاً فيزول به كالأصناف غير الخليل مثل قالك يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان إزالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيسم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة (فصل) العلة قيل المعروف ويشكل بالعلامة (اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرفة أي ما يكون دالاً على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معرفة لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى (٦٢) قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لأن

رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول إذ العنصر طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً وقيل ولو سلم أنه معقول فالقضاء يوجد ما حالاً بياباً بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المانعات وفيه نظر أما أولاً فلا نه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الإزالة أو أماناً نياً فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة أن التطهير بالماء معقول وفي الهداية أن غير المعقول هو الاقتصار على الأعضاء الأربعة أما إنا ما زال الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر في الإسلام رحمه الله أن الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيروره مطهر إلى النية بخلاف التراب فإنه ملوث لأن الشرع جعله مطهر عند إرادة الصلاة فيفتقر إلى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وإزالته بالماء معقول إلا أنه يتضمن امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء بأول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولاً لأنه ملتزم للضرورة دفع الحرج (قوله) وهو أن لا يتنجس كل ما يصل اليه (لنفي الشمول لاشمول النفي) قوله ولان الماء مطهر طبعاً (تعليل لمعقولة إزالة الماء للخبث وذلك لفرط اطرافته وقوة إزالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعاً بخلاف سائر المانعات فانه مطهر باعتبار القلع والإزالة فيزول به الخبث لا بتناثه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوته ووزو الا (قوله) ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوده كالإذن للصلاة والاحصان للرجم بمعنى أن تعريف العلة بالمعرفة للحكم ليس بما منع لدخول العلاقة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة عملية الوصف متأخرة عن طلب عليه المتأخرة عن معرفت الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه أن المعرفة للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلاً ان فيثبت كان في الماهية ولو ازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بمرض (قوله) بل في الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما عظم أثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثراً لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه ما أشار إليه من أن معنى تأثير الخطاب القديم فيه أنه حكم بترتبته على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد أن يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بأفعال العباد (قوله) وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجوداً لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمدة والعدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة (قوله) كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العلة الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير أن يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلاً قلت معنى كلامه أن كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بأنه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد

الأحكام بالنسبة إلى المناقضة إلى العلة كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل وليست الأحكام مضافة إلى العلامات كالرجم إلى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر هو في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض أبطلوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معرفة لان الحكم القديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا أن قد ذكرنا أن الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان إيجاب الله القديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى أن الله تعالى رتب بالإيجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدور مثلاً فالمراد بكونه

مؤثراً أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة الحكم العقلية والشرعية فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما أن النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمدة بغير حق علة لوجوب القصاص أيضاً عقلاً وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتماق عقيب ماسة النار لأنها مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك بأنه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتماق عقيب ماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل

السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (لأن يقال بالنسبة اليان فان الأحكام تضاف إلى الأسباب في حقنا) فانما مبتلون بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت بأجله ففي ظاهر الشرع الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لآكرامك الآكرام باعث على المحبي، والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفس وقوله لا على سبيل الإيجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الأصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الإيجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدو وان لا يتصور اشتاله على الحكمة إلا بهذا المعنى (من جلب نفع) أى إلى العباد (أو دفع ضرر) أى عن العباد وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح للعباد عندنا مع ان الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما بعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا هتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون وقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا والله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم أنه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعلة وان كان أولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض (٦٣) راجعا إليه وهنا راجع إلى العبد وأجابوا عن ذلك

ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة إليه لا يكون غرضا داعيا له إلى الفعل لأنه حيثئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة إليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم أنه ان استويا بالنسبة إليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان

الحكم عقبيه بإيجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله إلا أن يقال بالنسبة اليان) يعني ان الموجب الأحكام هو الله تعالى إلا أن الإيجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل وجبات للأحكام في حق العمل ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد (قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لأن تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل إظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وإنكار اللازم إنكار للزوم لا تنفاه المزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً) قريب مما ذكره الإمام في المحصول أنه الوصف الذي يفضى إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وفسر النفع بالذلة أو ما يكون طريقاً إليها والضرر بالألم أو ما يكون طريقاً اليه وقد يفسر المناسب بالوصف اللائم لأفعال العقلاء في العادات الأولى قول من يجعل الأحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأتي ذلك وقال القاضي الامام أبو زيد المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول يعني إذا عرض على العقل ان هذا الحكم إنما شرع لأجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً إلى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك

الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الأولوية بالنسبة إلى العباد مرجحاً (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أى كونها بحيث تجلب النفع إلى العباد أو تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً وقد قال القاضي الامام أبو زيد الوصف المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا أن المناسب اما حقيقي واما افتناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالذكور وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها وادنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شريعة القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدو والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحرية الكافر والاسكار واما محتاج إليها كافي تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكف وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لأنه يمكن أن يفوت الكف. لا إلى بدل وأما أن لا تكون ضرورية ولا محتاجاً إليها بل للتخفيف كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الأدمى فلا يحسن تناولها والافتناعي ما يتوهم أنه مناسب ثم إذا توهم يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطان يبيعها فمن حيث أنها نجسة تناسب الادلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب لبطان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفتها وعدم انضباطها بل في المجلس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها) أى يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أى وجود الحكمة (عنده) أى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً وفي الاغلب (كالسفر مع المشقة) أى ليس المراد ان المشقة هي

الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر إنما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق إلا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبية الوجود في السفر (٦٤) فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلاً للحكمة

المصلحة أمر مقصود اعقلا ولا يخفى أن ما ذهب إليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والإسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير إذ ليس القتل مثلاً بما يجب نفعاً أو يدفع ضرراً ولا هو ملامح لأفعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكرنا أن المناسب إما حقيقي وإما افتراضي وأحاله على الغير لما أنه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الأحكام وهو أن المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وقته حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فإنه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير إليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن أن يفسر ما ذكره أبو زيد بهذا المعنى أي المناسب هو الذي إذا عرض على العقل أن يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وإنما عدل عنه الآمدي لأنه إنما يصلح للنظر لا للتأخر إذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة إلى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الأصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الأصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الأوصاف ونسب ذلك إلى الشافعي رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعمد دون التعليل والمختار أن الأصل في النصوص التعليل وأنه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على هذا النص الذي يراد استخراج علة معتل في الجملة لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام وفي المذهب الثالث لا حاجة إلى ذلك بل يكفي أن الأصل في النصوص التعليل وجه الأول أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلمته إذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار إليه إلا بدليل وأيضا التعليل بما بجميع الأوصاف وهو محال لأن المقصود هو التعدية ويتمتع بوجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التباين والجملة وأما البعض وهو أيضا باطل لأن كل وصف عينه المجتهد محتتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فإن قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا إما أن يراد كل وصف على الإطلاق فيستلزم تعدية الحكم إلى جميع المحال إذ ما من شيتين إلا وبينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلة وإضافة الحكم فيفضي إلى التناقض أي التعدية وعدمها لأن بعض الأوصاف متعدية وبعضها قاصر على ما سيحكيه فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني أن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل ولا يمكن بالكل ولا ببعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع كخالفه نص أو إجماع أو معارضة أو صاف ووجه الثالث أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لما مر ولا بكل واحد لأن منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الأصل ومنها ما هو متعدد يوجب التعدية إلى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على إجماعهم على أن

التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنا بحاث الأول الأصل في النصوص عدم التعليل) عند البعض إلا بدليل كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه الصلاة والسلام دل على أن هذا النص معتل وأن عدم نجاستها معتل بالطواف (لأن النص موجب بصيغته لا بالعلة ولأن التعليل بكل الأوصاف محال وبالبعض محتتمل وعند البعض هي معاملة بكل وصف إلا لما منع لأن كل وصف صالح لهذا) أي للتعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله أن النص موجب للحكم بصيغته إلا بالعلة أي نعم أن النص موجب للحكم بمعنى أنه مظهر للحكم بصيغته لأن نه داع بل الداعي إلى الحكم هو العلة (والتعليل لإثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله أن النص موجب بصيغته أي نعم أن النص موجب للحكم بصيغته في الأصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة

ونحن إنما نعلل لإثبات الحكم في الفرع لافي الأصل (وعند الشافعي رحمه الله تعالى معاملة

لكن لا بد من دليل يميز لأن بعض الأوصاف متعدد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى (من الدليل على أن النص معتل في الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعاملة

نظيره في حديث الربان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعمين وذلك من باب الربا أيضا لأنه لما شرط تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين (فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالء بالكالء (٦٥) شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد البعض محتمل فلا بد له من يميز واحتياج التعمين والتعيين إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الأول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الأول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لانسلم التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية أنه لا يوجب التعدية ولا يدل إلا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما دعيتم من أن نص الربا في التقدين معلل عند الشافعية رحمه الله تعالى بالثنية مع تعدى وجوب التعمين إلى المطعوم (قوله نظيره) أى نظير الأصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيدان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعمين لأن اليد آلة التعمين كالإشارة والإحضار وذلك من باب الربا أيضا ويوجب التعمين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المائة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين بشرط في باب الصرف تعيين البدين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المائة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعمين متعديا عن بيع التقدين إلى غيره حتى وجب التعمين في بيع الخنطة بالشهير حيث لم يحز بيع خنطة بعينها بشهير لا يعينه مع الحلول وذكر الأوصاف وحتى شرط الشافعية رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعمين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعمين إلى غير التقدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعمين إذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المائة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدى إلى سائر الموزونات لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المائة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسبته وهو مبنى تعدية وجوب التعمين لأن فيه شبهة الفضل باعتبار منية القدر على النسبته وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسبته دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبته مستند إلى الإجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الربا في النسبته وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسبته شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو اجماعا وقد يكون تعليل آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو اجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يؤهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الإشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه أنا نشترط في العلة التأثير أى اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلة المجلس علة للنوع وربما يقال أن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور (قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود الأشكال ولأن اثبات التعليل في ربا النسبته كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة إلى باقي المقدمات ولأن وجوب التعمين والمائة في الأشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بأنه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لما تفتت في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) إشارة إلى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا

الفضل) فإن للتقدمية على النسبته (وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الخنطة بعينها بشهير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعية رحمه الله تعالى التقابض في بيع الطعام بالطعام فإذا وجدناه معللا في ربا النسبته نعلمه في ربا الفضل أيضا لأنه أثبت منه) لأن الربا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قفيز من الخنطة بقفيزين منها أما الربا في النسبته وهو بيع الخنطة بعينها بشهير بغير عينه نسبته فشبها الفضل قائمه لاحقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم أن اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لأن التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن أن يجاب عن هذا بانالما شرطنا في العلة التأثير وهو أن يثبت بالنص أو الإجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس

هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلا وان

(٩ - توضيح ٢)

يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لأنه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت أن هذا النص من النصوص المعللة (الثاني يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثنية للزكاة في المضروب عندنا) فإن الذهب والفضة خلقا ثمنا

وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلا (حتى تجب الزكاة في الحلي وللرباعنده وعارضنا كالسكبل للربا) فان السكبل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قديبا عان وزنا (وجليا وخفيا على ما يأتي واسما) أي اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة أنه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) (٦٦) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكا كقوله عليه الصلاة

والسلام أرايت لو كان على أيبك دين) قاس النبي عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الأب على اجزاء قضاء دين العباد عن الأب والعلة كونهما ديننا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الزمة (وكقولنا في المدبر أنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأم الولد) فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وإنما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله إن مت في هذا المرض فانت حر (ومركبا كالسكبل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي. مسألة. ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا) وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متمدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا

منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه بوجوب انتفاء الحكم والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للانصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة اننا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من الأجزاء لم تكن صفة له وإن قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه وأما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الأجزاء وأما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ إن لم يكن له جهة واحدة فظاهر وإن كانت ينقل الكلام إليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة واحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم إذ ليس أحدهما أولى بالعلة والجواب أن تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلة من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الحلي والخفي إلى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لأن يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) إشارة إلى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص إذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لأنه لا معنى للعلة إلا ما ثبت به الشيء ولا شيء هنا يثبت به أسوى الحكم ولذا يمدى إلى الفرع بأن يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التمدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فالجواب أن الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقولا للمعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فيعد التعليل لو اضيف إلى العلة لزم بطلان النص فالثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعثة للشارع على شرع الحكم وإنما جازت التعدية إلى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف إلى النص في نفسه وإلى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وإنما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التمايل بالعلة القاصرة أي وإنما جاز التعليل بغير المنصوصة لأن الشارع لما أمر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك إذنا لبيان لمية الأحكام لأجل القياس فيبقى بيان اللية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله إذا لفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الحكم لقائل أن يقول إن أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة إليه فلا نسلم انحصارها في إثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الادعاء وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وإن أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم أن التعليل لا يكون إلا لاجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا

كانت العلة مستنبطة أما إذا كانت منصوصة فيجوز عليها انفاقا (لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء يلزم كان معقول المعنى أولا (وإنما يجوز التعليل الاعتبار اذ ليس للمبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا) أي في الاعتبار (وفائدته أن يصير الحكم أقرب إلى القبول ليس بشيء. اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بأن الوصف حاصل في الغير) أى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بأن هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم أن كثير من العلماء قد تخيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهمها منهم أن الحق أن يتفكروا أو لافي استنباط العلة أن العلة في الأصل ما هي فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعدية من الأصل أى حاصلة في غير صورة الأصل يتهدى الحكم وإلا فلا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع فيقتصر الحكم أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلامعنى له فأقول هذه المسئلة مبينة على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصر على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً لأن نوع العلة أو جنسها لمالم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الإخالة كفاياً يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصله الخلاف أنه إذا كان الوصف (٦٧) مقتصر على مورد النص أو الإجماع يمتنع

الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفتان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهدان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فإنه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لاغلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدى المؤثر

يلزم العبث وقد يقال أن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علماً أو عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لأنه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه أن التعليل بالقاصرة ليس من الأدلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الإذعان وشدة الاطمئنان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم أنه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بما رة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذها بالى أنه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى وأما عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لا امتناع الدور واللازم منتهى للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بأنه دور معية لا دور تقدم إذ العلة لا تكون إلا متعدية لان كونها متعدية يثبت أو لا ثم تكون علة (قوله هذه المسئلة مبينة على اشتراط التأثير) فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى بوجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو إجماع (قوله ويكون مانعاً من علية وصف آخر) قيل علية لا تزاحم في العمل فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة (قوله وإن أراد اعتاقه) يعنى ان أراد أنه يصير ملكاً ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعنى

كما أن توهم أن الخصوصية الأصل تأثير في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا هنا إلا إذا كان الوصف القاصر يثبت عليه بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها حينئذ يثبت عليه ويكون مانعاً من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثنية للزكاة في المضروب لتعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعدد إلى الحلى فان قيل تعديته إلى الحلى لا تدل كونه وصفاً مؤثراً وقد جعلتم هذه المسئلة مبينة على التأثير قلنا معنى قولنا أن الثنية علة للزكاة في المضروب هو أن كون الذهب والفضة خلقاً ثمينين دليل على أنهما غير مصرفين إلى الحاجة الأصلية بل هما من أموال التجارة خلقه فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعاً فمضى كون الثنية علة للزكاة أن الثنية من جزئيات كون المال نامياً فتكون علة مؤثرة باعتبار أن الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثنية (مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع أو في الأصل كقوله في الأخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق إذا ملكه كابن العم فإنه ان أراد عتقه إذا ملكه لا يفيد) لأن هذا الوصف غير موجود في ابن العم (وان أراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الأخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلانكاح كالأخ قال زينب التي تزوجها طالق لأننا نمنع وجود التعلق في الأصل

أثبت الحكم في الأصل بالإجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب (أي مكاتب قتل وله مال بني ببديل الكتابة وله وارث غير سيده) فنقول العلة في الأصل جهالة المستحق لا كونه عبداً ، مسألة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما إذا أدى بعض البديل فنقول أداء بعض البديل عوض مانع ، الثالث تعرف العلة بأمور أولها النص اما صريحاً كقوله تعالى كيلاً يكون دولة) يقال صار النبي دولة بينهم يتداولونه بأن يكون مرة لهذا ومرة لذلك (وقوله تعالى للذئب الشمس وقوله تعالى فيمارحمة من الله وغيرهما من ألفاظ التعليل أو إيماء بأن يترتب الحكم على الوصف بالفاء في أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليبياً والحق أن هذا صريح) لأن الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام (٦٨) فمعناه لأنه يحشر (وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ما عز فرجم أو يترتب

الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جواباً نحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال أعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق أن هذا صريح) اذ كلمة ان إذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الأولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لأماراة بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لأن والحذف غير الإيماء (ونحو أ رأيت لو كان على أبيك دين الحديث أو يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم) فإنه فرق في هذا الحكم

الأخ بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعله اختلف في علميتها مع الإجماع على ثبوت الحكم في الأصل كالاختلاف في أن علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأن مستحق استيفاء القصاص هو السيد أو غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل بني ببديل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البديل عوض) والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق إذا أداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعله مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا إشكال (قوله الثالث) لا شك أن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في إثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والإجماع والمناسبة ثم النص إما صريح وهو ما دل بوضعه أو بالإيماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل العلة كذا أو لأجل كذا أو كى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا وإن كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع أما في الوصف مثل زملوهم بكموهم وذما تم فاتهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما وأما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباء مقدم في التعقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لأن الفاء التقييد ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجدوزنى ما عز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور وأما الإيماء فهو أن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدر في الجواب كانه قال واقعت فكفرو هذا يفيد أن الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة

ليكون

بين الفارس والراجل (بحسب وصف الفروسية

وضدها) فقوله مع ذكرهما اما أن يرجع الضمير إلى الحكيم باعتبار أنه ذكر الفرق بين الشيتين في الحكم ففهم الحكيم فيرجع الضمير إليهما أو يرجع الضمير إلى الشيتين (أو ذكر أحدهما) أي أحد الحكيم أو أحد الشيتين (نحو القاتل لا يرث) فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقه الارث يشعر بأن علة المنع القتل (أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا أن يعفون) قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض (أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلاً بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم) فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع

غير مسلبة نحو واقعت امرأتى لأنه وإن نسب الحكم إلى الواقعة لكن يمكن أن تكون العلة شيئاً يشمل عليه الواقعة كتهك حرمة الصوم مثلاً (لكن بعد تلك العلة لا يمكن بها القياس أصلاً نحو السارق والسارقة لأن السرقة إن كانت علة فكلاً وجدت يثبت الحكم القطعي فصلاً قياساً وكذا في زنى ما عز ونحوه فاستخرجه وأيضاً النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتى ونحوها لأعلى كونها مناطاً فإنه يمكن أن يكون هناك حرمة الصوم وأيضاً الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيتها الإجماع كجامعهم على أن الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملازمة وهي أن تكون على وفق العلة الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمناً لمصلحة فان هذا مرسل

ليكون صريحا بل مقدره فيكون إيماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقال العبد ظلمت الشمس فيقول السيد استقنى ماء وكحديث الختمية فأنها سألت النبي ﷺ عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين آدمي فثبه على كونه علة للنفع والالزام العبث والإيماء له أيضاً مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بأن مثل قوله عليه الصلاة والسلام فإنه يحشر ملياً من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى دون الإيماء على ما وقع في المحصول وأما كلمة أن بدون الفاء مثل إنهما من الطوافين فالمدكور في أكثر الكتب أنها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر أنها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني عنها ما جعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظر إلى أنها لم توضع للتعليل وإنما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية لإيماء لا صريح وبالجملة كلبة إن مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الإيماء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار أن الوفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تعليقه أن من احتمال كونها على حذف اللام بعيداً لأنه إنما يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لأنه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الإيماء لا يدعون أنه يدل على العلية قطعاً حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئاً آخر قادحاً في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس بخلاف اتفاقاً في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحاً أو إيماءً مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس والسارق فاقطعوا أيديهما والقائل لا يرث ولل فارس سهمان فقصدوم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوه الحيوانية فإنه نفع بحسب الشرع وإن كان ضرراً بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها وللمصنف رحمه الله تعالى في تحقيق هذا المقام تعليقاً ورد فيه غاية ما أدى إليه نظره فنحن نورد ونزيد عليه نبذاً من كلام القوم يطلعك على اختلاف كآمتهم في هذا المقام عسى أن تفوز في اثنته بالمرام فالمدكور في كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه ان جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالمثل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالإجتنب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعد الملازمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثراً عندنا ومخيلاً عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملازمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن يصبح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائياً عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى أباه الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهذا معنى قولهم الملازمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فأنهم كانوا يعملون بالأوصاف الملازمة للأحكام لا النائية عنها فظهر من هذا أن معنى الملازمة هو المناسبة وإنما تقابل الطرد أعني

لا يقبل اتفاقاً) وكلمة هذا إشارة إلى كونه متضمناً لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك

يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

(والملائم كالصفر فانه علة لثبوت الولاية (٧٠) عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة

سؤر الحرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في أحد الصورتين العجز وفي الأخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في إحدى الصورتين الولاية وفي الأخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال قليل النيذ يحرم كقليل الخرو العلة أن قليله يدعو إلى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر إقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه في الخلوة مع الجماع فان فيه إقامة الداعي مقام المدعو إليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون (وإذا وجدت الملايمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب إذا كانت مؤثرة فالملايمة كاهلية الشهادة

وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في أصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدين وأن من المناسب ملائما وغير ملائم فخطأ المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب إلى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك بما سبق ذكره والملايمة شرط زائد على ذلك فلا بد أن يفسر بما يغيرها ويكون أخص منها وقد فسرهما القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كصحة حفظ النفس مثلا فالمراد أنه يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لأن المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لأنه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهذا متصاعدا إلى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب إلى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير أنسب وإلى اعتبار الشرع أقرب قال الآدمي في الأحكام أن لسكل من الوصف والحكم أجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة وبعده الجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الأحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم الأكثر ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا تكون علة منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائما أثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الأقسام الثلاثة ملائما وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارح أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم ويضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم العاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو العن أو الجنس في الجنس فيم لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الاتهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الإشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله تعالى (قوله والملائم كالصفر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في

وجنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصفر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني أن القائمين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعني ابطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى وعن المعارضة أعني إيراد وصف يوجب خلاف ما أو جبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى أنه متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الأصل بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسله والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو الخيل ومعناه تعيين الملة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر شرعا أو لا أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع وهو المؤثر أو لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم واعتبار جنسه في جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى ما علم الغاؤه وإلى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فإن كان غريبا أو علم الغاؤه فردودا تفاقوا وإن كان ملائما فقد صرح إمام الحرمين والإمام الغزالي رحمهما الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لاحاجة وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه نظائرا وإلقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لأن المصلحة جزئية فالملائم معين الصغر المعتبر في جنس الولاية إجماعا وكنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكنس الجنابة العمدة العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفاعل في حكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصود وهو الارتحك بدم ارته فهذا الوجه مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهي عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع وما علم الغاؤه كمتعين إيجاب الصوم في الكفارة على من يسمل عليه الاعتاق كالملك فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطالانه كمتعين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى الخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح

والثأير كالعادلة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصل) وهي أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه مخيلا) أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسله) أي الأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسله (وتقبل عند الغزالي رحمه الله تعالى) أي المصالح المرسله فاعلم أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الأبعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في إنبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو أن الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد (إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار بأسارى المسلمين) فإنه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم إذ لم يعهد في الشرع إباحة قتل المسلم بغير حق

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم أنه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعم أنالو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلهم ولورمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لأن صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين (٧٢) داعية إلى جواز الرمي إلى الترس وتكون قطعية لأن حصول المصلحة وهي

صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين يرمى الترس تكون قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فإن السفر مظنة المشقة وتكون كلية لأن استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تفرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقضية ما لم نعلم تسلطهم أن تركناهم يرمى الترس وبالكلية ما إذا لم تكن المصلحة كلية كما إذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فإن طرحنا البعض في البحر نجح الباقيون لا يجوز طرحهم لأن المصلحة غير كلية لأنه على تقدير ترك الطرح لانهلك الإجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والتأثير عندنا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه) والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار

الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضد بأصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدي اليها رأى مجتهد وأن لم يشهد له أصل معين كافي مسألة الترس فإنا نعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كتمه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غير يبطل به أصل معين ونحن إنما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حلقنا لم قطعاً أن الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وإن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وإن سميناه مصلحة مرسله لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والإجماع ولأن كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتقارير الامارات سميناه مصلحة مرسله لا قياساً إذ القياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب إلى مؤثر وملائم وغيره أن المعنى المناسب أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعاً ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضاً في محل الاجتهاد (قوله) لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات) وأورد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو أن هذا اعتبار للجنس الأبعد وهو غير كاف في الملازمة فالأولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله) والتأثير عندنا) إنما قال عندنا لأنه عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى أخص من ذلك وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى المؤثر مقبول بانفاق القايسين وقصر أوزيد البدوسي القياس عليه لكنه ورد للتأثير أمثلة عرف بها أنه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضاً مؤثراً فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الأول أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال أنه في معنى الأصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر والقياس إذ لا فرق إلا بتعدد المحل الثاني أن يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث أن يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصناه اسم المؤثر ربما يظهر تأثير عينه الرابع أن يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموماً وخصوصاً فمن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والأعلى مقدم على الأسفل والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليشتميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لثلاثيهم أن المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة به أفوهم أن للخصوصية مدخل في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى من البيانية أي النوع الذي هو

الوصف

النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت الحديث) هذا

نظير اعتبار الجنس في النوع (فإن للجنس وهو عدم دخول شيء اعتباراً في عدم فساد الصوم وقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فإن لجنس الضرورة اعتباراً في جنس التخفيف

الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة إلى الوصف الخصوص والحكم المطلوب احتراماً عن الأنواع العالمية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كافي حالة إضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلاً عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه ووصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع وآخرو جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الأوصاف والأحكام والافتحقيق الأنواع والأجناس باقسامها بما يعسر في الماهيات الحقيقية فخلا عن الاعتباريات فالحاصل أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت بقص أو اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية أو عليه جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن من لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي بتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النية وأما أمثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من أن السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من أن المراد هنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت أنه ليس بلامم فضلاً عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الأربعة) لاختفاء في أن أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لأن المعتبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لأن التركيب إما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فاربعة لأنه انما يصير ثلاثياً بنقصان واحد من الرباعي وذلك الواحد إما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما الثنائي فسته لأن كل واحد من الأقسام الأربعة للأفراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية ويصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع أو ما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع أو ما أن يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس أو مع اعتبار النوع في النوع أو مع اعتبار الجنس في الجنس فلا يتصور الأفراد الا في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصداً لا ضمناً حتى أن الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصوداً على حدة فالمركب من الأربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعم من أن يكون أخروباً كالحرمة أو دينوباً كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثراً في وجوب الزاجر وأما المركب من الثلاثة فالمركب بما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي بحسب المحل محتاج اليه شرعاً مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج في النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتييمموا لآحاد العناصر

وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرجه (كالصغر مثلاً فان لنوعه اعتباراً في جنس الولاية وجنسه اعتباراً في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلاً وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسماً واحد منها مركب من الأربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع (٧٤) ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركبا (قد سمي البعض

أول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الأصل وهي أعم من أولى الاربعة مطلقا) أى شهادة الأصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لأنه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لا يلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم (و بينها وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) أى قد يوجد شهادة الأصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الأصل وقد يوجدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعديلا لقياسا وعند البعض هو قياس أيضا وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا)

مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أى في التيمم من حيث أنه تيمم والمركب ماسوى اعتبار الجنس في النوع كافي التيمم إذالم يجد إلا ماء يحتاج إلى شربه فان العجز الحكيم بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج إليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أى في عدم استعماله دفعا للهلكا لكن الجنس غير مؤثر في النوع لأن العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم والمركب ماسوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة أيضا لحرمة القربان ووجوب الاعتزال والمركب ماسوى اعتبار الجنس في الجنس يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من أن يكون في الصلاة أو خارجها ووجوب الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كافي طهارة سؤر الحرمة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام أهما من الطوائف ووجوبه هو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما بار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافتار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافتار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من حيث أنه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث أنه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث أنه صغرا لا يوجد هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في النوع كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة إلى بهاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كافي اليدوى آلة التطهير مؤثر في وجوب اذاتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في النوع كافي عدم الصوم على الصبي والجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج إلى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعنى ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خير باننا ما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع أنه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه من كونه القياس إذ لا فرق إلا بتعدد المحل فالركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية رحمه الله تعالى ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقليات مؤثر في روية البر ولم يؤثر جنس الطعم في روية سائر المظومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أى الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقرونا بشهادة الأصل أو لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الأصل ان يكون للحكم المعلق أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد أنه لا يخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الأصل فصار

الحاصل

اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الامع شهادة الأصل لما قلنا أنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة إذا وجد مع شهادة الأصل يكون قياسا اتفاقا

والحاصل أن كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الأصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الأصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتمليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لأن الحكم المعلل مقيس والأصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه إذا كان مع شهادة الأصل وأما إذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالإتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلّة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله تعالى أن التعليل بالعلّة المتعدية يكون قياسا وبالعلّة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى الأصح عندي أنه قياس على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو وضوحه وبالإيقاع الاستغناء عنه فيذ كر فعل هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الأصل لكنه قديذ كرو قد لا يذ كرو حينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله) وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير) يعني أن شهادة الأصل قد توجد بدون كل من الأنواع الأربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أي لا يجب قبوله لأن شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد أنه لا يقبل مالم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو أحد الأنواع الأربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الأنواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر أن اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الأربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود إذا لم يكن ملائما خلافا لصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى في أثناء كلامه إلى اثبات شهادة الأصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الأولين يعني اعتبار النوع أو الجنس في النوع لسكونها أعم منهما مطلقا وبدون الأخيرين يعني اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لسكونها أعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لا تحصره في الأنواع الأربعة وما يتركب منها وفيه نظر لأن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الأولين باعتبار أن يوجد في الأخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله) وإنما اعتبرنا التأثير) في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما أن القياس أمر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما أن الأقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة المؤثرة وأجيب عن الأول أن يكون القياس أمرا شرعيا لا يقتضي إلا أن يكون له أصل في الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فمنزوع ولم لا يسكني الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر يا ضاوعن الثاني بأنه لا يدل إلا على أن الأقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى أن في كثير من الأقيسة المنقولة قد اعتبرت الأجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو إجماع بل بوجوده وأخره والظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فعنه أن يكون الوصف مناسباً ملائماً لاضافة الحكم إليه سواء كان مؤثراً بالمعنى الذي ذكره

وإنما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الأصل قد توجد بدون الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون أخيري الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا أي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لانعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أو لا (وإنما اعتبرنا التأثير لأنه) أي القياس (أمر شرعي فيعتبر فيه) أي في القياس (اعتبار الشارع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه (ولأن العلة المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام أنها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله في المستحاضة أنه دم عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حياضاً وفي كونه مرضاً لازماً فيكون له

تأثير في التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام رأيت لوتة مضت بماء الحديث

المصنف رحمه الله تعالى أولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الأمثلة المذكورة في قوله عليه الصلاة والسلام إنهما من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر في الشرع في التخفيف وإثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة في الخمصة فإنه لا يجب عليه غسل اليد والغيم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها إلا بخرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للخرج كما في حل الميتة في قوله عليه الصلاة والسلام أنها دم عرق انفجر لا انفجار الدم ووصوله إلى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب طهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف أما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الاطاهر اوما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء وأما في كونه مرضا فلا لأنه ليس في وسعها مسا كورده فيمكن له تأثير في التخفيف بأن يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة إذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعا وفي قوله عليه الصلاة والسلام رأيت لو تميمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين أثر في عدم انتقاض الصوم فكما أن المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الأكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الأمثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وكغير المذكورات من أقيسة النبي عليه السلام وأقيسة الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم رأيت لو تميمضت بماء ثم بجمته أكنت شاربه كذا أورده غير الإسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره أن هذا لتليل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة الاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكأن الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالى الأمور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وإكرام واختصاص بمعالى الأمور وكما اختلفت الصحابة رضي الله تعالى عنهم في الجدمع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتعل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه انما مثل الجدمع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصناتها تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لأن الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجدمع الا أن بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسها فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجدمع الاخوين كمثل نهر ينشعب من وادئهم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المشعبين من الوادئ أكثر من القرب بين الوادئ والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أب اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب (قوله وعلى هذا) الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في أقيستنا في المسائل المختلف فيها فقلنا بالاعل الماثرة فان للبسح أثرا في التخفيف فإنه أيسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فإنه لا أثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا أن يقال أن الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فينباسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الاعلى وجه النظر للولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في

وغيرها من أقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله وأما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغرة للولاية بخلاف البكارة وأيضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعمين وقد ظهر تأثيره (أى تأثير المتعين في عدم التعمين) في الودائع والمغصوب) فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بأن يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا يصرف إلى الواجب عليه وهو رد الوديعة (وفي النقل) فإنه إذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف إلى النقل لتعيينه في رمضان ينصرف إلى صوم رمضان لتعيينه (فان فرض رمضان فيه كالنقل في غيره

وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه) أى على العلية فى القياس (وهو أن يقول العلة إما هذا أو هذا والآخر إن باطلان فتعين الأول فإن لم يكن حاصراً لا يقبل وإن كان حاصراً بان يثبت عدم علية الغير) أى غير هذه الأشياء التى ردد فيها (بالإجماع مثلاً) إنما قال مثلاً لأنه يمكن أن يثبت عدم علية الغير بالنص (بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كإجماعهم (٧٧) على أن علة الولاية إما الصغر أو البكارة فهذا

الصغردون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض فى رمضان موثرفى إسقاط وجوب التعيين لأن أصل النية فى العبادات إنما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتراحمة فحيث لا تراحم لإحاجة إلى التعيين بخلاف الفرضية لأنه لا يعقل تأخيرها فى إيجاب التعيين (قوله وبعض العلماء) قد اشتهر فيما بين الأصوليين أن من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد ثم إبطال علية بعضها لتثبيت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك أن يقول بحيث فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق لأن عدالته وتدينه بما يغلب ظن عدم غيره إذ لو وجد ما خفى عليه أو لأن الأصل عدم الغير وحينئذ للمعتز أن يبين وصفاً آخر وعلى المستدل أن يبطل علية وإلا لما ثبت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وانهاهما إبطال علية بعض الأوصاف ويكفى فى ذلك أيضاً الظن وذلك بوجوه الأول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانقضاءه الثانى كون الوصف ماعلم الغاؤه فى الشرع أما مطلقاً كاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة إلى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل أن يقول بحيث فلم أجده مناسبة ولا يحتاج إلى إثبات ظهور عدم المناسبة لأن التقدير أنه عدل أخبر عما لا طريق إلى معرفته الا خبره وحينئذ للمعتز أن يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل أنه علة ويحتاج إلى الترجيح والمتسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم أن الأصل فى النصوص التعليل وأن الأحكام مبنية على الحكم والمصالح إما وجودها كما هو مذهب المعتزلة وإما تفضلاً كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكمية فالتعليل هو الغالب فى الأحكام والحق الفرد بالأعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون فى بيان الحصر إثبات عدم الغير بنص أو إجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه وأما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والإجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام فى تنقيح المناط قال ابن الحاجب إن الإخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط أى تنقيح ماعلى الشارع الحكم به وما له إلى التقسيم بأنه لا بد للحكم من علة وهى إما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فمتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علة و ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أن النظر والاجتهاد فى مناط الحكم أى علة ما أن يكون فى تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه أما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعدم معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع وأما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الأوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما بين فى قصة الاعرابى أنه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب إلى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم فى نهار رمضان عامداً وهذا النوع وإن أقر به أكثر متكرى القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط فهو النظر فى إثبات علة الحكم الذى دل النص أو الإجماع عليه دون علة كالنظر فى إثبات كون السكر علة لحمرة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الأولين ولهذا أنكروه كثير من الناس (قوله بالدوران) احتج بعض الأصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أى ترتبه عليه وجوداً ويسمى الطرد وبعضهم وجوداً وعدمياً ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فإن الخمر يحرم إذا

إجماع على نفي ما عداها وتنقيح المناط وهو أن يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك (الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الأصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذى يوجد فى كليهما) وعلمنا أن رحمهم الله لم يتعرضوا لهذه فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النص أو الإجماع أو المناسبة والدوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بأنه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قياس النص فى الحالى (أى فى حال وجود الوصف وعدمه (ولاحكم له نظيره ان المرء إذا قام إلى الصلاة وهو متوضى لا يجب عليه الوضوء وإذا قعد وهو محدث يجب فعمل أن الوجوب دائر مع الحدث) فانا قد وجدنا وجوب الوضوء إذا راعى الحدث وجوداً وعدمياً والنص موجود فى الحالى أى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لأن النص يوجب أنه كلما وجد القيام

إلى الصلاة وجب الوضوء وكما لم يوجد لم يجب أما عند القائلين بالمفهوم فظاهر النص يوجب أنه إذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحدث فلا نه ينبغى أنه إذا لم يقم إلى الصلاة ومع وجود الحدث لا يجب الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم

فلأن هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلأن عدم وجوب الوضوء وإن كان بناء على العدم الأصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً فلم يهدأ عليه الحدث إذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلاً (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القاب (٧٨) ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معنى

يعقل قلنا نعم في حقه تعالى أما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلة كنسبة الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلة والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لأنه قد يقع اتفاقاً وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضاً) أي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية (لأن التخلف لما منع لا يقدر فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم أن تخلف الحكم عن العلة لما منع لا يقدر في العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة فلأن الشيء يمكن أن يكون علة والحكم تخلف عنه لما منع وهذا التخلف لا يقدر في العلية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة فإن العلة بمجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءاً للعلة فعنى قولنا أن التخلف لما منع لا يقدر فيها أن التخلف

كان مسكراً وتزول حرمة إذا زال إسكاره بصيروره وخلاو شرط البعض وجود النص في حاله وجود الوصف وعدمه والحال أنه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للأصير إذا اشتد ويسمى خمراً وتزول عند زوال الشدة والاسم فإذا كان الاسم قائماً في الحالتين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة العلية الاسم وتعين عليه الوصف إلا ما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً) جواب عما يقال أن هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة إذ لا يكون النص قائماً عند الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حيث لا يجب لا نفي ولا اثبات ولا يتناول أصلاً مثلاً إذ لم يقم إلى الصلاة بل قد علم يقنأ وله النص إلا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنياً على عدم دليل الوجود فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان) يعنى أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضاً النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو إباحة القضاء عند عدم الغضب أما بطريق مفهوم المخالفة أو الإباحة الأصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً (قوله والوجود عند الوجود) كأن الأحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تماكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يقيدظن العلية لأنها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال إذا وجد الدوران مع غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين أو تأخر كافي المعلول والعلة أو غيرهما كافي شرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما إذا دعى إنسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويحجب عنه بأن النزاع إنما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثل ممنوع إذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك أما بأنه بحث عنه فلم يوجد وأما لأن الأصل عدمه لما حصل الظن غاية أنه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال إن هذا إنكار للضرورة وقدر في جميع التجريبات فإن الأطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمتجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويحجب بأن الأحكام العقلية لا تختلف باختلاف الأحوال بخلاف الأحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع إذ في القول بالطرده فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضاً) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلته أخرى كالحديث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما أن العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساده اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله وقيام النص) إشارة إلى

لما منع لا يقدر في كون الوصف جزءاً للعلة (ولا يشترط العدم عند العدم لأنه قد يوجد بعلته أخرى وقيام النص في الحالتين ولا حكمه بطلان أمر لا يوجد إلا نادراً فكيف يجعل أصلاً في باب القياس وأيضاً هو غير مسلم في آية الوضوء لأنه ثبت الحدث بالنص لأن ذكره في الخلف ذكر في الأصل ولأن المعنى إذا قمتم من مضامعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهراً دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه) أي في الماء يعنى

قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط إلى قوله فتيموا (وأيضا فيه إيماء) أي في النص إشارة (إلى أن الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه آثارا للظاهر الأمر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فإنه ليس بسنة لكل صلاة) وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم (والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه) هذا منقح لقوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا ذكر أن النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع أما حال وجود الوضوء فإنه لا يحل القضاء إلا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن وأما حال عدم الوضوء وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوضوء وكذا عند من يقول بالمفهوم لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد بشرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون

بطلان كلام الفريق الثالث وذلك أن ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم أمر لا يوجد إلا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بأن يثبت عليه ثبوت العملي على أن وجوده بطريق الندرة أيضا في محل النزاع فإنا لا نسلم في المثاليين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه ما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وإنما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين أحدهما اشتراط الحدث في وجوب البطل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الأصل وهو الوضوء إذ البطل لا يفارق الأصل بسببه وإنما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الأصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم أن وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما أن العمل بظاهر النص متمذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أي إذا قتم من مضاجعكم أو إذا أردتم القيام إلى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر أنه من قبيل المضمرو لإطلاق دلالة النص عليه أما لغوي بمعنى أنه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار أن القيام من المضجع إنما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فان قيل للبطل حكم الأصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلما عكست أوجب بوجهين الأول أن الماء مطهر بنفسه فإيجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفترقة إلى إزالتها بخلاف إيجاب استعمال التراب فإنه ملوث لا يقتضى سابق حدث فصريح معه بالحدث الثاني أن في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء إشارة إلى أن الوضوء سنة عند كل صلاة وإن لم يكن محدثا نظر إلى ظاهر إطلاق الأمر وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والإجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث فيحتمل على الإيجاب عند الحدث عملا بتحقيق الأمر وعلى النذب عند عدم الحدث عملا بظاهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل لأنه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصريح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء في تركيبيهم من الرموز لا على أن يتناول الأمر للحدث إيجابا وإغياره ندبالا لأنه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فإن قلت مبنى هذه المباحث على أن سبب الوضوء هو الحدث وقد تقررت في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أي لو سلم أن العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوضوء وهو الغضب وإنما يصرح بذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضب صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لأن الكل يدعي بانتفاء البعض إلا أنه تعرض في الشرح لحال العدم أيضا زيارة لتحقيق المقصود يعني أن لا نسلم أن من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وإنما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن التعدية حكم لازم للتعليل عند ناجز عند الشافعي رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل إلا التعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز زيادة القبول وسرعة الوصول والإطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة الأول إثبات السبب أو وصفه الثاني إثبات الشرط أو وصفه الثالث إثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر مماثلة في التعليل فالعقل مختص بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو صفته لأنه إثبات

النص حينئذ الأعلى عدم الحكم عند عدم الوضوء فبطل قوله أن النص قائم في الحالين ولا حكم له (فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة

كأحداث تصرف موجب للملك) أى لا يجوز بالقياس أحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربا والريبة) جوراب إشكال وهو انكم أنتمم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أى بدون السكيل والوزن فاجاب بأن هذا النص وهو قول الراوى نهى النبي ﷺ عن الربا والريبة والشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابته فيما إذا كان الجنس بانفراده (٨٠) موجود أو قد باع نسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة (وكون الأكل

والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثل عندهما) أى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حيفته إشكال (وصفتها) بالجر أى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم فى الأنعام ولا ثبات الشرط أو وصفته كالشهود فى النكاح) هذا نظير اثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطة) نظير اثبات صفة الشرط (ولا ثبات الحكم أو وصفته كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لأن فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام) أى عند الشافعى رحمه الله (فان له) أى لا اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازها بدونه أصلا) أى لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع سائر

الشرع بالرأى ولا لإثبات شرط الحكم شرعى أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لأن هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخه بالرأى ولا لإثبات حكم أو صفته ابتداء لأنه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شىء من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه إلى محل آخر سواء كان الحكم لإثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فنصار الحاصل أن التعليل لاثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالانفاق ولا ثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالانفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو اجماع كون الشىء سببا أو شرطا للحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شىء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشىء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سببا للوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار غير الإسلام رحمه الله واتباعه فلقد احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى أنها تجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل فى الشرع وتمتنع إن لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لأن المعرفة لا تختلف وإن أراد أن يجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فسلم والجميع سواء فى أنه لا يثبت فيه شىء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم (قوله وقولنا الجنس قد توهم) ورود الاشكال بأنكم أنتمم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الأكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله فاجاب بأن ما لم تثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الأول ودلالة فى الأخير بن على ما سبق فى بحث دلالة النص ولم يورد غير الإسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام مسألة وجوب الكفارة بالأكل والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالمثل لأن جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على أن القياس لا يجزى فى الحدود والكفارات لاعلى أنه لا يجزى فى الأسباب والشروط لأن مذهب غير الإسلام رحمه الله أنه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس إذا وجد له أصل فى الشرع وههنا الوقاع أصل للأكل والشرب والقتل بالسيوف أصل للقتل بالمثل فكيف يتوهم أن يورد هذا إشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وإنما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الحاجب وذلك أنه اختار أنه لا يصح اثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمثل إشكالا فاجاب بأننا نبين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيوف بل نبين أن السبب هو القتل العمد العدو ان سواء كان بالسيوف أو بغيره فالسبب واحد

لا

السلع) فالحاصل أن اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله وإن كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو

بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح إلا للتعدية هذا ما قالوا) إنما قلت هذا الفصل عن أصول الامام غير الإسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فان أراد أن القياس لا يجزى فى هذه الأشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وإنما نكرنا هذه الجملة إذ لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله وأما إذا وجد له فلا بأس به وإن أراد أن لا يصح التعليل فى هذه الأمور إلا إذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس إلا إذا كان له أصل

وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع (٨١) بعلة متحدة (والحق إثبات العلة انه ان

ثابت أن عليتها المعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بمليةه لكن لا يكون هذا إثبات العلة بالقياس لأن العلة في الحقيقة ذلك المعنى وإن لم يثبت ذلك فلا لأنه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه (فصل القياس جلي وحقني فالخفي يسمى بالاستحسان ولكنه أعم من القياس الخفي) فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لأن الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي أيضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب أصحابنا أنه إذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي (وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو أنه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق إليه الأفهام تفسير للقياس الجلي (وهو حجة عندنا لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع إلى الاستحسان وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان

لاغير وأما مسألة حرمة الربا بالجنس فأوردناها في الإسلام رحمه الله مثلا لا إشكالا فقال أما تفسير القسم الأول أي بيان إثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده أنه يجرم النسبته وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح إثباته ولا نفيه بالرأي إذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا أن العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الربا والريبة والإجماع على حرمة البيع بمجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسبته شبهة الفضل وهي الحلول إذ التقدخير من النسبته وهذا وإن كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كافي ببيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفو التعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث أنه شطر العلة فابتدأنا به شبهة الربا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسبته بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق) في مسألة إثبات العلة أنه إن ثبت عليه شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملامئا فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلة بالقياس لأن العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئيين وقد ثبت عليه بما هو من مسا لك العلة فتكون العلة واحدة تعدد باعتبار المحل مثلا إذ ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وإن لم يثبت ان عليه ذلك الشيء للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بملية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا يلائمته وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملائمة (قوله فصل) في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد أكثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائمين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء للكانب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائر ما إلى خلافه بوجه أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى منه وهو في حكم الطاريء.

(١١ - توضيح ٢) جهلانهم فان أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وإن أنكروه من حيث المعنى فباطل أيضا لانا نغني به دليلا من الأدلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به إذا كان أقوى من القياس

الجلي فلا معنى لانكاره (لانه اما بالامر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالإجماع كالاتصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا له) أي للقياس الخفي (قسمين الأول ما قوى أثره) أي تأثيره (والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده) أي إذا نظرنا إليه بادية النظر ترى صحته ثم إذا تأملنا حتى التأمل علمنا أنه فاسد (وللقياس) أي للقياس الجلي (قسمان ما ضعف أثره وما ظهر فساده وخفي صحته فأول ذلك راجع على أول هذا) أي القسم الأول من الاستحسان وهو ما قوى أثره راجع على القسم الأول من القياس الجلي وهو ما ضعف أثره واعلم أنا إذا ذكرنا (٨٢) القياس نريد به القياس الجلي وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا

تفسر هذا الاصطلاح (لان) المتبر هو الأثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجع على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده (فالاول) وهو أن يقع القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من القياس (كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تنجس بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياما لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخررا كما استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة

على الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما إذا قالوا التوركتنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه بعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الألفاظ حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع (قوله وذكروا له) قسمين الصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابلها من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الخفي خفاؤها بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة وزججا ناعلي وجه الاستحسان ثم الصحيح أن معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نثر الاسلام رحمه الله تعالى أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالأول) يعني أن سور سباع الطير من البازي والصقرو ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالقهد والذئب لمخالطته بالاماب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين أن لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالذكاة لأن الحرمة فيما يصلح للغذاء إذ لم تكن للضرورة أو الاستنجات أو الاحترام آية النجاسة إلا أنه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبههنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بأن حرم أكله وتنجس لعابه لكن جزييه والاتضاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لأن الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها إلى القياس وهذا قياس ضئيف الأثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعنى المخالطة وقد قابلته استحسان قوى الأثر يقتضى طهارة سورها لأنها تنجس بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاه فيكون سور طهرا كسور الأدمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه إلا أنه يكره لما أن سباع الطيور لا يجترز عن الميتة النجاسة كالدجاجة الخجلة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدي

تفسر هذا الاصطلاح (لان) المتبر هو الأثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجع على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده (فالاول) وهو أن يقع القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من القياس (كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تنجس بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياما لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخررا كما استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة

في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للتكبرين) واعلم أنهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدري خصوصية الأول بالقياس والثاني بالاستحسان فلنذا أوردت مثالا آخر وهو قوله (و كما إذا اختلفا في ذراع المسلم فيه في القياس يتخالفان لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لأنهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وذلك لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) اعلم أنه إذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه في القياس يتخالفان وفي

الاستحسان لا وذلك لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق إليه الافهام ثم إذا نظرنا علمنا أنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لأنهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لأن زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وإذا كان الذراع وصفاً والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الأول فيكون هذا استحساناً الأول قياساً هذا ما ذكره واعلم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلماذا أوردت الأقسام الممكنة عقلاً وقلت (وبالترسيم العقلي ينقسم كل إلى ضعيف الأثر وقويه وعند التعارض لا يرجع الاستحسان إلا في صورة واحدة) وهي أن يكون القياس ضعيف الأثر والاستحسان قوي الأثر أما في الصور الثلاث الأخرى فالقياس راجح على الاستحسان أما إذا كان القياس قوي الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فواضح وأما إذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما إذا كانا ضعيفين فاما أن يسقط أو يعمل بالقياس لظهوره فلماذا أوردت (٨٣) الحكم المتيقن وهو أن الاستحسان لا يرجح

على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجع في صورة واحدة (وإلى صحيح الظاهر والباطن وفاسد الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخير ان فالاول من الاستحسان أى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخير ان أى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالثالث بينهما وبين أحيرى القياس ان وقع مع خلاف

المأمور به بالانتيان بغير المأمور به أمر اجلياً وعكسه أمر اخفياً اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل تأدى السجدة بالركوع قياساً وعدم تأديها به استحساناً ونقل عنه في توجيه ذلك أنه إذا جاز إقامة الركوع مقام السجدة ذكر لما بينهما من المناسبة أعنى اشتغالها على التعظيم والانحناء لجواز إقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا أمر جلي تسبق إليه الافهام فيكون قياساً إلا أن الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلاة لا تتأدى بالركوع لأن الأمر بالشيء يقتضى حسنة لذاته فيكون مطلوباً بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة إلى الاول فيكون استحساناً وفيه نظر إذ لا يخفى أن عدم تأدى المأمور به بغيره قياساً على أركان الصلاة أظهر وأجلي من تأديها به قياساً على جواز إقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صرح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر را كما أى سقط ساجداً فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي أن سجدة التلاوة لم تجب قرباً مقصودة ولهذا لا تلزم بالندى كالطهارة وإنما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة إلا أن المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي أن لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاة مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريم وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع أنه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحساناً وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفاسد خفي هو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كالتسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لأنه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاة فإنها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا (قوله بالتقسيم العقلي ينقسم) القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار

النوع فظاهر فساد بادية النظر لكن إذا توصل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم أن التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين إحداهما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك أن ما ظهر فساد بادية النظر لكن إذا توصل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياساً أو استحساناً (ومع اتحادهما إن أمكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو أن يعارض استحساناً صحيح الظاهر فاسد الباطن قياساً كذلك أو يعارض استحساناً فاسد الظاهر صحيح الباطن قياساً كذلك يكون القياس راجحاً في صورتين وإنما قلنا ان أمكن لاننا نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحاً في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفان الاوصاف علة للحكم بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع وجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا أو خفيا لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفا آخر علة لتفويض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع (٨٤) تعالى وتقدس فعلم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وإنما يقع

التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك (وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل أيضا) لأنه لا يتخلو أما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يتخلو من أنه إذا توهم حق التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعا (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى للمستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لأنه المنكر وعليهما قياسا خفيا لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أي إنما يخلف البائع لأنه ينكر وجوب

الأول فاما أن يكون ناقوا في الأثر أو ضعيفي الأثر أو القياس قويا أو الاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففي الأول والثالث متيقن لافي الثاني فإنه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الأقسام تكون باعتبار خفائه إلا أنه يشك بما ذكره نثر الإسلام رحمه الله تعالى من أن سميما ما ضعف أثره قياسا وما قوى أثره استحسانا وأما بالاعتبار الثاني فاما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسد الظاهر أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام إليه والاستحسان خفيا بالإضافة إليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة إلى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالأول من الاستحسان يرجح عليها لصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد إقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة إذ لا امتناع في أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لأن داخل الأقسام ضروري فيما إذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبار اختلافه يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني إلى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لمكان أحد القسمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق أن الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أن الأول تعدى إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لأنه معدول به عن سنن القياس مثلا إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشتري فقط لأنه المنكر وحده لأنه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع أيضا منكر فهذا قياس جلي على سائر التصرفات إلا أنه ثبت بالاستحسان التحالف أي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة

التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك (وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل أيضا) لأنه لا يتخلو أما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يتخلو من أنه إذا توهم حق التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعا (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى للمستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لأنه المنكر وعليهما قياسا خفيا لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أي إنما يخلف البائع لأنه ينكر وجوب

تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وإنما يخلف المشتري لأنه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهر الم بذكره في المتن (فيعدى إلى الوارثين) أي إذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان (وإلى الإجارة) أي إذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفوا (وأما بعد القبض فثبت بقبوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف

المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادفا ليعدى إلى الوارث وإلى حال هلاك السلعة والاستحسان إيس من باب تخصيص العلة على ما يأتي
 بعض الناس زعموا أن الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة إن ترك القياس بدليل أقوى لا يكون
 تخصيصا (فصل في دفع العلل المؤثرة) أي الاعتراضات الواردة على العلل (٨٥) المؤثرة (منه النقض وهو وجود العلة في

صورة مع تخلف الحكم
 ودفعه بأربع طرق) أي
 الجواب عنه يكون بأربع
 طرق (الأول منع وجود العلة
 في صورة النقض نحو خروج
 النجاسة علة الانتقاض
 فنقض بالقليل فيمنع
 الخروج فيه وكذا وجود
 ملك بدل المغصوب يوجب
 ملكه) أو ملك المغصوب
 لثلاثيجمع البدل والمبدل
 منه في ملك شخص واحد
 (فنقض بالمدير) أي إذا
 كان ملك بدل المغصوب
 علة لملك المغصوب في غضب
 المدير يكون كذلك لكن
 الحكم متخلف لأن المدير
 غير قابل للانتقال من
 ملك إلى ملك عندكم (فيمنع
 ملك بدله) أي ملك بدل
 المغصوب بان يمنع في المدير
 كون بدله بدل المغصوب
 فانه ليس بدل العين بل
 بدل اليد الفاتية (فان ضمان
 المدير ليس بدلا عن العين
 بل بدل عن اليد الفاتية
 والثاني منع معنى العلة في
 صورة النقض) أي
 المعنى الذي صارت العلة
 علة لأجله وهو بالنسبة إلى
 العلة كالثابت بدلالة
 النص بالنسبة إلى المنصوص

الثن فيتوجه العين على كل منهما كافي سائر التصرفات فان العين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع
 فبالأثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف
 قبل القبض يتعدى إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لأن الوارث يقوم
 مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى إلى الإجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب
 الثوب في مقدار الإجارة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لأن كلا منهما يصلح مدعيًا ومنكرًا أو الإجارة تحتل
 الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى
 إلى الوارث ولا إلى حال هلاك السلعة لأنه غير معقول المعنى إذ البائع لا ينكر شيئًا فيقتصر على مورد النص
 وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتعاقدان تحالفا
 وترادفوا أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة لأنه إن ارى يرد المأخوذ فظاهر وإن ارى يرد العقد فكذلك
 إذ الفسخ لا يرد إلا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق أن من شرط التعدي أن لا يكون الحكم ثابتا
 بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدي المستحسن بالقياس الخفي قلت المعنى بالحقيقة
 هو حكم أصل الاستحسان كوجوب العين على المنكر في سائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان
 العين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيفت التعدي إليه إذ لا يوجد
 في الأصل الذي هو سائر التصرفات عين المنكر بهذه الكيفية وهو أن يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة
 (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) هو ما توهمه البعض من أن القياس ثابت في صورة الاستحسان
 وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا
 لما سياتي من إبطال تخصيص العلة وإنما قلنا أنه ليس من تخصيص العلة لأن انعدام الحكم في صورة
 الاستحسان إنما هو لانعدام العلة مثلا وهو نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة
 الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الأثر
 بدليل قوئى هو قياس خفي قوى الأثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء (قوله فصل في دفع العلل المؤثرة)
 أي الاعتراضات التي توردها عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي
 النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على أن المناقضة اعتراض
 صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة
 في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله والثالث
 الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو أن يقول
 المعرض التسوية بين الأصل والفرع فكأن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور
 الحكم قديتأخر في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فنقض بالقليل) يعني
 لو كان النجس الخارج من بدن الإنسان حدثا لكان القليل الذي لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس
 كذلك فيجاء باننا لنسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد
 ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلد الساترة لها بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور
 القليل إلا بالخروج (قوله هو) أي المعنى الذي صارت العلة علة لأجله بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة

نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كسح الخف فنقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو أنه تطهير
 حكيم غير معقول ولا جله) أي لا جله أنه تطهير حكيم غير معقول (لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعهود فلا يفيد) أي
 التثليث (في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو أن يمنع تلف الحكم عن العلة في صور النقض

(وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المصوب علة لملك المصوب وحل الاتلاف لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في الخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجابوا في الأولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بأننا نسلم حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل إنما انتفت بالبغي) أورد الإمام نحر الإسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة أحدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة أن خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها أن ملك بدل المصوب علة لملك المصوب فنوقض بالمدبر فاجاب نحر الإسلام رحمه الله تعالى في الصورتين بأنه إنما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فأقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها أن حل الاتلاف لإحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فإنه أن كل مال الغير في الخمصة لإحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي أن العادل إذا أتلف مال الباغي حال القتال لإحياء المهجة لا يجب الضمان فلم أن حل الاتلاف لإحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بأننا لا نسلم أن حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فإن عصمة مال الباغي لم تنتف بجمل الاتلاف بل بالبغي فأقول الظاهر أن الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فينتد لا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال أن المعلن ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فإن الأصل في أموال المسلمين (٨٦) العصمة وهي لا ترتفع إلا بعارض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الأعارض

واحد هو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة أن حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي أن حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فأجاب بأن رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرفع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان أن علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى

النص بالنسبة إلى المنصوص) بمعنى أن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فإن كون المسح تطهيرا حكيما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لعله لأنه الإصالة وهي تنفي عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لأنه إنما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد الاستنجاء لأن التطهير فيه معقول إذ هو إزالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل (قوله فأجاب في الأولين بالمانع) وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للملوكية بقي أن خروج دم الاستحاضة حدث إلا أنه تأخر حركته إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت بأنه بذلك الحدث إذا خرج الوقت ليس يحدث اجماعا وكذا ملك بدل المصوب بسبب ملك المصوب أعنى المدبر كافي البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر إلا أنه لم يثبت في المدبر للمانع وأورد نحر الإسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقيويم وقال في شرحه أن هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير أن الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والأصل صورة الخمصة والقرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر أنه لوجه لمنع انتفاء الحكم فيه إذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف

قوله (والضابط المتنازع من هذه الصورة أن المعلن إذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع إلا بعارض كالعصمة هنا وليس في

المتنازع فيه إلا عارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس أن هذا العارض لا يرفع كافي الخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فأجاب بأن الرفع شيء آخر فهذا بيان أن علة الحكم في صورة النقض شيء آخر) ويمكن أن يتكلف في أن تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجه أن يراد بالحكم عند منفاة حل الاتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على الخمصة فنوقض بمال الباغي أن حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منفاة العصمة غير ثابت لأن الثابت فيه منفاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بأن منفاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لأن العصمة لم تنتف في مال الباغي بجمل الاتلاف بل إنما انتفت للبغي هذا غاية التكاف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لأن النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لإحياء المهجة ليس علة لعدم منفاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنفاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه السادات في الأمثلة الثلاثة أورد مثلا آخر في المتن فقال (وأنأورد للدفع بالحكم مثلا وهو القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلين فنوقض بالتيمم) أي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه أننا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صور عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية بين السيلين وغيرهما

فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذلك هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع) أي دفع النقص (بهذه الطرق فيها والافان لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطلت العلة وإن وجد المانع فللكن بعض أصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لما منع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول إنما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجمل (٨٧) عدم المانع جزأ للعلة أو شرطا

لها لم في جواز تخصيص القياس على الأدلة اللفظية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس (على الأدلة اللفظية) فانه مخصوص عن القياس ولأن التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كافي العلل العقلية وذكر وأن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة) المسطور في كتبنا أنه ذكر القائلون بتخصيص العلة أن الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي (مانع من انعقاد العلة كإقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما إذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما إذا أصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمدواة وكخيار الرقية أو من لزومه كما إذا خرج وامتد حتى صار طبعه وأمن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الأولين بل في الثلاث (الأخر) لأن التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بمد

لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو أن يجعل نظير الدفع الحكم أن الحكم هو عدم منافاة حل الإلتاف لبقاء العصمة بمعنى أنه لا تسقط عصمة الجمل الصائل بأباحة قتله لإبقاء روح الموصول عليه كافي الخمصة والعلة حل الإلتاف فتوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الإلتاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة إذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على الملتف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافاة حل الإلتاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق إلا أن العصمة تنفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيثيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الأسباب واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأن حل الإلتاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون متحققا في مال الباغي مع المنافاة نقض ذلك لأنه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب أن التمثيل إنما هو على تقدير أن يحمل حل الإلتاف علة مؤثرة ويكنى في التمثيل الفرض والتقدير (قوله فانه) أي الخارج النجس حدث في السيلين لكن إذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بأداء الصلاة فكذا هبتا أي في غير السيلين يكون حدفا ويصير عند الاستمرار عفوا كافي الرعاف الدائم وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم وذلك لأن الناقض يدعى أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه إلا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع فلا تصور المناقضة فيه وجوابه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ إن اندفع بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل وإلا فاما أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أو لا فإن لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب إليه الآكثرون وذلك بأن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الآخر واما قولا بأن عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها وإلى هذا ذهب نثر الإسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى تحاشيا عن القول بتخصيص العلة لعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الآكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا إلى عدم العلة وعند الآكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوده الأول القياس على أن الأدلة اللفظية فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره أن نسبة العام إلى أفرادها كنسبة العلة إلى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني أن العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نفى بتخصيص العلة إلا هذا الثالث إن تخلف الحكم عن العلة محتمل أن يكون لفساد في العلة ومحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين أنه مانع فيجب قبوله لأنه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فإن الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المطبخ بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا

وجود العلة في الأولين من الصور الخمس ليس كذلك لأن العلة لم توجد فيهم وفي الثلاث الأخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الأخر فهنا لم يقل في المن أن الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة أن الخيار يثبت بالضرورة

المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكن نامن قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً أو تماماً والعمدة في أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التوقييم أربعة لأنه إن كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد وإلا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسماً خامساً نظر إلى أن للحكم ابتداءً وتاماً ودواماً ولا عبرة بالدوام في العلة بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد أضافوا إليهما الحسينين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصورته بمنزلة الطبع مانعاً من لزوم الحكم نظراً لأنه إن أريد بالحكم القتل وهو غير ثابت وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بأن الحكم هو الجرح على وجه يفرض إلى القتل لعدم مقاومة المرمى فالإندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وأما بقاؤه الجرح وكون المجرح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة إلا أنه مادام حياً يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالإندمال ويحتمل أن يصير لازماً بإفضائه إلى القتل فاذا صار طبعاً فقد منع ذلك إفضاءه إلى القتل وكان مانعاً للزوم الحكم ثم لا يخفى أنه تمثيل مبني على التسامح والإفرايم علة للضئ والمضئ للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لذهوق الروح (قوله ولنا أن التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الأول بأن التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الأدلة اللفظية إلى الفرع أعني العلة لأن التخصيص ملزوم للجواز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بأننا لنسلم أن التخصيص مطلقاً ملزوم للجواز بل التخصيص في الألفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بأن إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم المانع من تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لأعلى تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما أن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو المانع يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحاً لأن يحمل دليلاً مستقلاً على بطلان تخصيص العلة أشار إليه بقوله مع أن هذا التقييد واجب إلى آخره وتقريره أنهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع أنه معلوم قطعاً أن لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد أن المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على أنه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لا نعدم ركنها أو شرطها وهما هنا نظر وهو أن غلبة الظن تكفي في العلية سواء امتزمت الحكم أم لا ولا نسلم الإجماع على وجوب التعدية مطلقاً بل بشرائط وقود كثيرة ومنها عدم المانع وأيضاً كثيراً ما يقع الإطلاق اعتماداً على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بأن تكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيد بشرط علة لذلك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقاً فممكن علة والمراد

كان داخلاً على الحكم لم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فإن البيع صدر مطلقاً من غير شرط فوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم بتامه لتام الرضا بالحكم لأنه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب فلا خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لأنه تفريق الصفة وهو بعد التام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لأنه تفريق قبل التام وذالاً يجوز ولنا أن التخصيص في الألفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصاً لأنه ليس بعلة - يثبت ولأن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لإجماع العلماء على وجوب التعدية إذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع أن هذا التقييد واجب فعلم أن عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو أمار كنها أو شرطها أي عدم المانع أمار كنها أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كأن البيع المطلق علة للبلك فاذا زيد الخيار فقد عدت أو لنقصانه كالتخرج النجس بالمطلق

مع عدم المخرج علة للانتفاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك أن ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه على عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلّة أخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لأنه غصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلي ولأنه إذا ثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن إذا أثبت في الفرع ما نأ يضره وكل كلام صحيح في الأصل (٨٩) إذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل

فإن يفتى أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الرهن تصرف يبطل حق المرتهن) هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو أن كل كلام يكون في نفسه صحيحا أي يكون في الحقيقة منعا للعلّة المؤثرة فإنه إذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب أن يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الرهن تصرف يبطل حق المرتهن (فيرد كالبيع فإن قلنا بينهما فرق فإن البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي أن نورده على هذا الوجه وهو أن حكم الأصل إن كان هو البطلان فلا نسلم) الأصل هنا بيع الرهن فإن أراد أن الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لأن الحكم عندنا في بيع الرهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان

بالمطلق ههنا ما يماثل المدة بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فإنه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات فإنه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكلي بانتهاء جزئه أو شرطه كالحارج النجس فإنه مع عدم المخرج علة لا تنقاض الوضوء فعند وجود المخرج لا يكون علة كافية المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيس فيه التثليث كإلا استنجاؤه فيعترض بأنه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخلف وهذا إنما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة ولا يفهم من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو أن يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز أن يثبت الحكم بعلة شتى كالمالك بالبيع والهبة والارث كما في العلة العقلية فإن نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع تواردها للعلة المستقلة على معلول واحد بالشخص لأنه يقتضى أن يكون كل منها محتاجا إليه من حيث أنه علة ومستغنى عنه من حيث أن الآخر علة مستقلة على أنه غير لازم في العلة الشرعية إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد وقد صرحوا بأن المتوضىء إذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدته بكل واحد من هذه الأسباب (قوله ومنه الفرق) وهو أن يتبين في الأصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء أن العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاعتقاد على أنه يقبل لوجهين أحدهما أنه غصب منصب المعلل إذ السائل جاهل مسترشد في موقف الإنكار فإذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضه فإنها إن ماتكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبيح سائل بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى أنه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخطب في البحث والافقو غير نافع في اظهار الصواب وثانيهما أن المدلل بعدما أثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لأن غاية الأمر أن المعارض يثبت في الأصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا إلا أنه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على أن العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من أن قصور الجنائية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فإيجاب المال في العمد بأن يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مما ناله لأنه بطريق المزاحمة دون الخلفية إذ الخلف لا يزاحم الأصل بل لا يثبت إلا عند تعذره فالخالف أن قضية القياس اثبات مثل حكم الأصل في الفرع وهو مفقود ههنا لأن الحكم في الأصل وهو الخطأ إيجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد إيجاب مزاحمته (قوله ومنه الممانعة) وهي منع مقدمة الدليل أمام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بأن لا يغير حكم النص

(١٢ - توضيح ٢)

حکم الأصل التوقف (في الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متائلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كخطأ فنقول ليس كخطأ إذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الخطأ على المثل لأن المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجنائية وهو الخطأ فإن أورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (أن حكم الأصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته إياه) يعني ان المال شرع خلفا عن القود لأن حكم الأصل

وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا (٩٠) فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى مزاحة

ولا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض أن يمنع كلام ذلك بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا مانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقييل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلانكاف اثبات ما لم يدعه واجيب لانه لا بد في الجامع من ظن العلية والآدى إلى التمسك بكل طرف فيؤدي إلى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عيبا مثل أن يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الحجة إلى بيان بقوله لا احتمال ان يكون متمسكا بما يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولا احتمال أن لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وإن كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره كما قتل عبدا فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقييل لانسلم أن العلة في الأصل أعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق أنه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة واعلم أن الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلنا تكون العلة قطعية وعند إيرادها يرجع المعلق في التفصي عنها إلى مسائل العلة وهي كثيرة وعلى كل منها اجحاث فيطول القليل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى وإقامة الحجة ولا يخفى أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جلسه في نوع الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصر على الأصل بخلاف فساد الوضع فإنه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل في الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك (قوله واعلم أن المعارض) تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة لأن غرض المستدل الالتزام باثبات مدعاه بدليل المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارض بما يقابلها وبتحقيق ثبوت حكمها فالأليكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارض وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المحرر عنهما وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الأصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها إلى الممانعة لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي أن لا تكون المعارض من أقسام الاعتراض لأن مدلول الخصم قد ثبت بتام دليله قلنا هي في المعنى نفى تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر الم يكن غصبا لأن السائل قد قام عن موقف الانكار إلى موقف الاستدلال فالحاصل أن قدح المعارض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والأول إما أن يكون به منع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقد بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور وإما أن يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلق دليلا على اثباتها وهو المعارض في المقدمة فيدخل في أقسام المعارض واما

المال القود فلا يكون الحكمان متباينين (ومنه الممانعة فهي إما في نفس الحجة لاحتمال أن يكون متمسكا بما يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال أن لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد وأما في وجودها في الأصل أو في الفرع كما مروا في شروط التعليل وأوصاف العلة ككونها مؤثرة، ومنه المعارضة واعلم أن المعارض اما أن يبطل دليل المعلق ويسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علة الأولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم أن المعارض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضه فاذا علل المعلق فللمعارض أن يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد بمجرد من غير تأثير إلى آخر ما عرفت في الممانعة وله أن يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن

عندى ما ينفي ذلك المدلول ويقم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات أن دليله الأول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى مناقضة كما إذا قام المعلق دليلا على أن العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعارض

ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة (٩١) ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم

فقال (اما الاولى فاما بدليل
المعلل وان كان بزيادة
شيء عليه وهي معارضة
فيها مناقضة فان دل على
نقيض الحكم بعينه فقلب
كقوله صوم رمضان صوم
فرض فلا يتأدى الابطعنين
النية كالقضاء فنقول صوم
فرض فيستغنى عن التعمين
بعد تعينه كالقضاء لكن
هنا التعمين قبل الشروع
وفي القضاء بالشروع) أي
تعيين الصوم في رمضان
تعيين قبل الشروع بتعيين
الله في القضاء إنما يتعين
بالشروع بتعيين العبد
(وكقوله مسح الرأس
ركن فيسن تثلثه كغسل
الوجه فنقول ركن فلا يسن
تثلثه بعد إكمله بزيادة
على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل على حكم آخر يلزم
منه ذلك النقيض يسمى
عكسا كقوله في صلاة
النفل عبادة لا تمضي في
فاسدها فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان
كذلك وجب أن يستوى
فيه النذر والشروع
كالوضوء) اعلم أن كل
عبادة تجب بالشروع لا بد
أن يجب المضى فيها إذا
فسدت كما في الحج فيلزم
ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضى فيها لا تجب

أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما
كانا فيه وضلاهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة
والثاني وهو القدر في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه
واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي
عقله بأن يقيم دليلا على نقيض شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في
المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة
شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث
ابطال دليل المعلل إذا الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة
انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للانكار قصد افان
قلت فقي كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا
اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما أن
يكون بدليل آخر وهي المناقضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما
صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة معارضة فيها معنى
المناقضة والافعارة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علية علة
أخرى اما قاصرة واما متعديفة إلى مجمع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الأقسام مردود وأمثلةها مذكورة في
الكتاب فان قلت بعدما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها
علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو
قلب وليس كذلك فالمنافاة إنما هي بين تأثير في نفس الأمر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا
حكم فساد الوضع فتحصيله بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير بما لا وجه له (قوله وإن كان بزيادة شيء عليه) يعني
زيادة تعيد تقرير أو تفسير التبدل ولا تغييرا ليكون قلبا وهو ما أخذ من قلب الشيء مظهر البطن كقلب
الجراب يسمى بذلك لأن المعارض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه أو عكسا وهو ما أخذ من
عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقة الاول وقيل رد أول الشيء إلى آخره وأوله نظير العكس
ما إذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها إذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء
وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود الاول باطل لأنها تجب بالندرجا فتعين الثاني وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعارض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه
وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبتته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة)
يعني ادعى المعلل أن كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض أن كل
عبادة لا يجب المضى في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بأن عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بأنه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالنذر كما في الوضوء لما ذكره في الاسلام رحمه الله تعالى من أن الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة توأمين
لا ينفصل أحدهما عن الآخر لأن الناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أو فوا بالعقود وكذا
الشارع عزم على الإيقاع فلزمه الإتمام صيانته لما أدى إلى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم
وإذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل

بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء

فانه لا يعضى في فاسده فلا يجب بالشروع والندر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم (والاول أقوى من هذا) أى القلب أقوى من العكس (لأنه جاء بحكم آخر وبحكم (٩٢) بجمل وهو الاستواء) أى المعارض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بتقيض

لوجودها بالنذر اجماعا ولا يخفى أن هذا التقرير غير وافر بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس إلا أن فيه تقريرا إلى أن هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علمية الوصف لسكن لادليل على أن عدم وجوب المضى في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لسكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعنى أن القلب أقوى من العكس بوجوده الاول أن المعارض بالعكس جاء بحكم آخر غير تقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فإنه لم يجزى إلا بتقيض حكم المعلل الثاني أن العاكس جاء بحكم بجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود والعدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث أن من شرط القياس اثبات مثل حكم الأصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس إلا من جهة الصورة واللفظ لأن الاستواء في الأصل أعنى الوضوء إنما هو بطريق شمول العدم أعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعنى صلاة النفل إنما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلانما نة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام نجر الإسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك أنه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خاصة أما الأولى فالقلب ويقا به العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما أن تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن وأما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشيء على سننه الأول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالته على أن الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتق بالتقائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى أن ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يعضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لأنه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتا فدعا له والدعا له ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولأن الاستواء حكم بجمل ولأنه حكم مختلف في المعنى بالنسبة إلى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخاصة الخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الأصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول وتقريره كما يقال المسح ركن فيسن تليسه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تليسه بعدا كاله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فأورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا إلى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على تقيض مدعا فيلزم إبطاله وتارة في المعارضة الخاصة نظرا إلى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضاً جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات تقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا في صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخاصة التي تثبت تقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لأب لها ولا جد لغيرهما من الأولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتى لها أب بعلة الصغرى فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والالم يكن معارضة خاصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الأخ فوقع في تقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة

حكم بدعيه المعلل فالقلب أقوى لأنه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم بجمل وهو الاستواء إذ الاستواء يكون بطريقتين والمعارض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذى في الفرع غير الاستواء الذى هو في الاصل وهذا هو قوله (ولانه مختلف في صورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خاصة وهو اما أن يثبت تقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو حكما يلزم منه ذلك التقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تليسه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تليسه كسح الخف وهذا) أى الوجه الأول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا في الصغيرة التي

لأب لها صغيرة فتسح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية فنفي بولاية بعينها لسكن اذا انتفت هي ينتق سائرهما بالإجماع أى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (وكالتى) نظير الوجه الثالث (نعى اليها زوجها فكحت وولدت ثم جاء الاول فهو

أحق بالولد عندنا لأنه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت للمعارض وان
أثبت حكما آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه من الأول فإذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان
الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا أو أما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو أن تجعل العلة معلولا والمعلول
علة وهي قلب أيضا وإنما يرد هذا إذا كانت العلة حكما لا وصفاً لأنه إذا كان وصفاً لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين) لأن جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فإذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية
أيضا فإن النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها تكون أخش فجزاؤها يكون أغلظ فإذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك
وليس هذا إلا الرجيم فإن الشرع ما أوجب فوق جلد المائة إلا الرجيم (والقراءة تكررت فرضا في الأولين فكانت فرضا في الآخرين
كالركوع والسجود فنقول المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم نبيهم) يعني لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا
بل رجم الثيب علة لجلد البكر (وإنما تكررت الركوع والسجود فرضا في الأولين لأنه يتكرر فرضا في الآخرين والمخلص عن هذا)
أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان لا يذكر (٩٣) على سبيل التعليل بل يستدل

بوجود أحدهما على وجود
الآخر إذا ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع إذا صح كاللحج)
فتجب الصلاة والصوم
بالشروع تطوعا وفيه خلاف
الشافعي رحمه الله تعالى
(فقالوا الحج إنما يلزم بالنذر
لأنه يلزم بالشروع فنقول
الفرض الاستدلال من
لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل الشروع أولى
لأنه لما وجب رعاية ما هو
سبب القربة) وهو النذر
(فلأن يجب رعاية ما هو
القربة أولى ونحو الثيب
الصغيرة يولى عليها في

ففي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو)
أي كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لأن صحة الفراش
توجب حقيقة النسب والفاقد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته ويرى بما يقال بل في الحضور
حقيقة النسب لأن الولد من مائه (قوله وهو قلب أيضا) من إذا قبلت الاناء وجعلت أعلاه أسفله لأن العلة
أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبدليهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا إنما يكون
معارضة إذا قام المعارض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة والافقوما نعمة مع السند على ما صرح به عبارة
المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليه لأن معلول الشيء لا يكون له علة وما يقال
من أنه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فزم
بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعله أخرى
(قوله والمخلص) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بأن
لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر
إذا لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قدمتها النار
لأنها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لأنه محموم وهذا المخلص إنما يكون عند تساوي الحكمين
بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية
في النفس والمال بخلاف الجلد والرجيم وبخلاف القراءة في الأولين والآخرين فان قيل ان أريد
بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان أريد المساواة من وجه فالفرق
لا يضر أوجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية

مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا إنما يولى
على البكر في مالها لأنه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول ان الولاية في
المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاها شرعتا للحاجة فتكونان متساويين فاذا ثبتت احدهما ثبتت الاخرى لأن حكم المتساويين
واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في المستثنين الأولين على ما ذكرنا) وهما مستثنان رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فأراد أن يبين
أنه يمكن لنا في مسألة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجيم والقراءة أما في
مسألة الرجيم فلان رجم الجلد ليسا بسواء في أنفسهما لأن أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط الآخر
فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسألة القراءة فلأن الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة لأن
قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا والاشارة إلى هذا (ومنها خالصة فان أقام الدليل على نفي
عليه ما أثبتته المعلل فقبولة وان أقام على عليه شيء آخر

الطعم والإدخار وهو
 متعد إلى الأرز وغيره فلا
 فائده له إلا نفي الحكم في
 الجص لعدم العلة وهي
 لا تنفيذ ذلك لأن الحكم
 قد ثبت بعلة شتى
 وإن تعدى إلى مختلف فيه
 يقبل عند أهل النظر
 للاجماع على أن العلة
 أحدهما فقط فإذا ثبت
 أحدهما اتقى الآخر لا عند
 الفقهاء لأنه ليس لصحة
 أحدهما تأثير في فساد
 الآخر (فصل في دفع العلة
 الطردية) لما عرف أن
 العلة نوعان إما علة مؤثرة
 وهي المعتبرة عندها وأما
 علة تثبت عليها بالدوران
 دون التأثير وهي المعتبرة
 عند البعض وليست
 بمعتبرة عندها وتسمى علة
 طردية ففي هذا الفصل
 تذكر الاعتراضات الواردة
 على القياس بالعلة الطردية
 (وهو أربعة الأول القول
 بموجب العلة وهو التزام
 ما يلزمه الممثل مع بقاء
 الخلاف وهو يلجئ الممثل
 إلى العلة المؤثرة) أي يجعل
 الممثل مضطرا إلى القول
 بمعنى مؤثر يرفع الخلاف
 ولا يتمكن الخصم من
 تسليمه مع بقاء الخلاف
 (كقوله المسح ركن في
 الوضوء فيسن تثليثه
 كغسل الوجه فتقول
 يسئ عندها أيضا لكن

فان قيل قد تحقق الحاجة إلى التصرف في المال كيلانا كلة الصدقة بخلاف النفس فانها تآحر إلى ما بعد
 البلوغ أجيب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكف. بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة
 قساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للتعدي وذلك كما إذا قلنا الحديد
 بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة في الأصل هي الثنية
 دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن مقصود المعارض ابطال علية وصف الممثل فاذا بين علية
 وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل ون يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم
 بالاستقلال حتى قالوا إن الوصف الذي ادعى المعارض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في
 محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية إلى مجمع عليه من أنه يجوز أن يثبت
 الحكم بعلة شتى وذلك لأن وصف الممثل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعارض
 أعني القدر في علية وصف الممثل لا يقال الكلام فيما إذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لأننا نقول نعم ولكن
 لا قطعاً بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزال الظن بعلية وصف الممثل استقلا
 (قوله وإن تعدى) أي الشيء الآخر الذي ادعى المعارض عليه إلى فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكمل
 قوبل بنفسه فيحرم متفاضلا كالخنطة فيعارض بأن العلة هي الطعم فيتعدى إلى الفواكه وما دون الكيل
 كبيع الحفنة بالحفتين وجرمان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لأن الممثل والمعارض قد
 اتفقا على أن العلة إنما هي أحد الوصفين فقط إذ لو استقل كل بالعلة لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه
 فاثبات علية أحدهما توجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما إذا تعدى إلى فرع مجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم
 الممثل علية وصف المعارض أيضا قولا بتعدد العلة كما إذا ادعى أن علة الربا هي الكيل والوزن ثم التزم أن
 الاقتيات والإدخار أيضا علة لتعدى إلى الأرز لكن لا يمكنه أن يلتزم أن الطعم أيضا علة لأنه ينكر جريان
 الربا في التفاح مثلاً فان قلت الكلام فيما إذا ثبت علية وصف الممثل وتأثيره فاتفاه بثبوت علية وصف
 المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد أن ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على أن العلة
 واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما يرجح وليس المراد أنه يبطل علية وصف الممثل ويثبت صحة
 علية وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لأنه ليس لصحة علية
 أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا إلى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وإنما وقع الاتفاق على فساد
 أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجهه وفيه نظر لأن عدم
 تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد
 إذ الكلام فيما يثبت عليه ظنا لا قطعاً لأننا نقول لا ننعى بفساد العلية إلى هذا هو أنه لم يبق الظن بالعلية ما لم
 يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الجميع (قوله فصل) في اعتراضات التي تورد على
 القياسات التي لا يظن تأثير عليها بل يكفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة ما وجودا فقط وما وجودا
 وعدمها وينبغي أن يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة لعدم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة
 والطردية وليس المقصود من إيراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلة فان الكلام صريح في
 اشتراكهما في الممانعة والمناقضة فساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل
 نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ
 الممثل إلى العلة المؤثرة وأنت خبير بأن حاصل القول بالموجب دعوى المعارض أن الممثل نصب الدليل في غير
 محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه الممثل

فلاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره بمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة لكن
الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع) أي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكبال بدون
التكرار (على أن التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض (٩٥) على التقدير الأول قول بموجب العلة وعلى

تقدير التغيير مانعة)
فالحاصل أن نقول ان
أردتم بالتثليث جعله ثلاثة
أمثال الفرض فنحن قائلون
به لأن الاستيعاب تثليث
وزيادة وإن أردتم بالتثليث
التكرار ثلاث مرات تمنع
هذا في الأصل أي لا نسلم
أن الركنية توجب هذا
بل الركنية توجب الاكبال
كما في أركان الصلاة
فلا اعتراض على تقدير
أن يراد بالتثليث جعله
ثلاثة أمثال الفرض يكون
قولا بموجب العلة وعلى
تقدير التغيير وهو أن يراد
بالتثليث التكرار
فلا اعتراض بمانعة (وكتقوله
صوم رمضان صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية
فنسلم موجه لكن الإطلاق
تعيين وكتقوله المرفق لا يدخل
في الغسل لأن الغاية لا تدخل
تحت المعيا قلنا نعم لكن الغاية
للاسقاط فلا تدخل تحته
الثاني المانعة وهي امانى
الوصف) أي تمنع وجود
الوصف الذي يدعى المعلل
عليته في الفرع (كقوله في
مسئلة الأكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا

بتعليه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكا لدايله على وجه
لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الأول أن يلزم المعلل بتعليه ما يتوهم أنه محل النزاع أو
ملازمه مع أنه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما إذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجانب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما
بجعل المعارض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث
أصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات و بالتعيين تعييننا قصدنا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على
جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من أن يكون بقصد الصائم أو معينا بتعيين الشارع حتى لو صرح
المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعين المانعة والثاني أن يلزم المعلل بتعليه ابطال ما يتوهم أنه مأخذ
الخصم كما إذا قال في السرعة أخذ مال الغير بلا اعتقاد ابا حة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم إلا
أن استيفاء الهد بمنزلة الإبراء في اسقاط الضمان والثالث أن يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته
فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة
المطوية على إيمانها مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل
يريدان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المعيا فلا تدخل المرفق في الغسل والسائل
يريدانها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها
تم لا يخفى أن هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن أن تكون العلة طردية وفيه تنبيه على أن الاعتراضات
لا تخص القياس بل تعم الأدلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل إنما يلزم عدم
دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعنى في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل
بتعليه من حيث أنه معلل وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل
فظهر بما ذكرنا أن المصنف رحمه الله تعالى لو أورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرعة وأنحوها
ليكون تنبيها على الأقسام الثلاثة لكان أنسب (قوله فلاستيعاب تثليث وزيادة) لأن التثليث
ضم المثليين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال إن قدر محل الفرض بالربع أو أكثر ان قدر بأقل من
الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن إنما يدل على
سنية الاكبال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان
تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فحله الرأس من غير تعيين موضع
دون وضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكيله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله
على أن التكرار بما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة ودون
التكرار وليس باعراض آخر على هذا القياس لأنه لا يناسب المقام (قوله الثاني المانعة) وهي منع ثبوت
الوصف في الأصل أو الفرع أو منع الحكم في الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة
الحكم إلى الوصف فان قيل التعليل إنما هو لإنبات الحكم في الفرع ففتح الحكم في الفرع يكون منعاً للدول من
غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقيق شرائط

تجب بالأكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكتقوله في بيع التفاحه بالتفاحين أنه يبيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فيحرم كاصبر بالصبر فنقول إن أراد المجازفة بالوصف أو بالذات بحسب الأجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردى. هذا دليل على جواز
المجازفة بالوصف (وللجواز عند تفاوت الإجراء) هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الأجزاء (وإن أرادها) أي المجازفة بحسب
المعيار فتختص بما يدخل فيه) أي في المعيار (وأما في الحكم) عطف على قوله وهي امانى الوصف (كأن في هذه المسئلة ان ادعت حرمة نتهى

بالمساواة لا نسلم إمكانها في الفرع وإن ادعيتا غير متناهية لا نسلم في الصبرة) فقولهما في هذه المسئلة إشارة إلى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحتين
 فالمنفعة في الحكم أن يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع قوله لا نسلم إمكانها في الفرع إشارة إلى هذا أو تمنع ثبوت الحكم الذي
 يدعيه الملعل بالوصف المذكور في الأصل وقوله لا نسلم في الصبرة إشارة إلى هذا وكقولهم صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين نية كاقضاء فتقول
 أبعدا لتعين فلا نسلم في الأصل أو قبله فلا نسلم في الفرع) أي إن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلا بتعيين النية بعد صيرورة متعينا فلا نسلم هذا في
 القضاء وإن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيرورة متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لأن تعيين النية قبل صيرورة متعينا
 ممتنع في المتنازع فيه لأن الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورة متعينا
 لأنه حينئذ تكون صحة صوم رمضان متمتعة وهذا باطل (وأما في صلاح الوصف للحكم فإن الطرد باطل عندنا كما مروا في نسبة الحكم إلى
 الوصف كقوله في الأخ لا يعق على (٩٦) أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم أن العلة في الأصل هذا) أي لا نسلم أن علة عدم

عق ابن العم هي عدم
 البعضية فإن عدم البعضية
 لا يوجب عدم العتق لجواز
 أن توجد علة أخرى للعتق
 بل إن ما لم يعق ابن العم لعدم
 القرابة المحرمية (وكقوله
 لا يثبت النكاح بشهادة
 النساء مع الرجال لأنه
 ليس بمال كالحد فلا نسلم أن
 العلة في الحد عدم المالية
 وكذا في كل موضع يستدل
 بالعدم على العدم) فإنه يمكن
 أن يقول عدم تلك العلة لا
 يوجب عدم الحكم فإن
 الحكم يمكن أن يثبت بعلة
 أخرى (الثالث فساد الوضع
 وقد مر تفسيره وهو فوق
 المناقضة إذ يمكن الاحتراز
 عنها بتغيير الكلام أما هو
 فيبطل العلة أصلا) فإن

القياس إذ شرط القياس إمكان ثبوت الحكم في الفرع أما منع ثبوت الوصف في الأصل فكما يقال مسح
 الرأس طهارة مسح فيسن تثلثه كالأستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن
 النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد
 الزنا فيقال لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه يكون جنائيا متكاملة فالأصل حد
 الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالأكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع
 السائل صدقة على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال إن هذا منع لنسبة الحكم إلى الوصف بمعنى أن وجوب
 الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالإفطار وكما يقال بيع التفاحه بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازة فيحرم
 كبيع الصبرة بالصبر مجازة فيقال إن أردتم المجازة مطلقا أو في الصفة أو في الذات بحسب الأجزاء فلا نسلم
 تعلق الحرمة بها فإن بيع الجيد بالردى مجازة وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما أكثر
 وإن أردتم المجازة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع أعني بيع التفاحه بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت
 السكيل والمعيار فنع الوصف في الفرع في المثال الأول متعين وفي الثاني مبنى على أحد التقادير (قوله وإن
 ادعيتها) أي وإن ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازة
 فانها إذا كيلوا لم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد إلى الجواز فإن قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار
 التناهي وعدمه أوجب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الأصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة
 أعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو أن يترتب على العلة
 نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة إذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا
 يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فإنه يمكن أن يحتز عن ورودها بان يفسر الكلام
 نوع تفسير وبغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيتم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان
 المراد أنهما تطهيران حكيمان فلا يرد النقص بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة أن يساق
 الكلام بحيث لا يصح أن يورد عليه المناقضة ولا يدفع المناقضة بعد إيرادها يمكن بوجوه أخرى سوى تغيير
 الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرقه وعدل عن الباء إلى لفظ

الملعل إذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فيما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة حينئذ تندفع المناقضة كإسباني في مع
 المناقضة في قوله الوضوء واليتم طهارتان أما فساد الوضع فإنه يبطل العلة بكليتها إذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتمليله لا يجاب الفرقه بإسلام
 أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين إذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله تعالى بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة أقراء
 فقد جعل الإسلام علة لا يجاب الفرقه وعندنا يمرض الإسلام على الآخرفان أسلم قهبا له وإن أبي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول
 أو قبله (ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) أي إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة أقراء
 عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده
 ثم في المتن يقيم الدليل على أن تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فإن الإسلام لا يصلح قاطما للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله إذا حج
 باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فإن بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

المعلوم شيء ذو خطر فيشترط لتلك شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فانه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة إليه أكثر جملة الله أوسع الرابح المناقضة وهي تلجىء أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكيم كالتييمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (بمعنى النجاسة حكيمية أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجمعها كالحقيقية فيزيل الماء كما يزيل الحقيقية فهي (٩٧) غير معقولة) الضمير يرجع إلى النجاسة

وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قرينة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قرينة (والصلاة تستغنى عنها) أي عن صيرورة الوضوء قرينة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فله حق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو أنكم قلتم أن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتييمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل (فان قيل غسل الأعضاء الأربعة غير

مع حيث لم يقل بار تداد أحدهما الظهور أن الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بأن علة بقاء النكاح هي الار تداد بل يقول أن الار تداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بأن الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسرهم بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح وأنت خبير بأنه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الار تداد لكنه لا يتعلق بمقصود المتام إذ ليس ههنا بيان أن الخصم قدر تب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذلك مسألة الحج بنية النفل فان الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كما إذا حج بنية مطلقة لأن مطلق النية العبادة التي تندرج إلى الفرض والنفل تنصرف إلى النفل كما في الصلاة ووضوء غير رمضان فإذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه تب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا علم بقل به أحد ولا تواقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه بكما ذكر وصف مشعرا بالتعليق في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله) المطعوم شيء ذو خطر) إذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك أن خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالإطلاق والتوسعة أنسب منه بالتخفيف والتضييق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء أيسر لسكون الحاجة إليهما أكثر في ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فسادا الوضع لأنه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله) الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء والتيمم طهارتا صلاة فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا أن مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في النفسى عن المناقضة بأن يقال المراد بهما تطهير حكيم أي تعبدى غير معقول المعنى لأن معنى التطهير إزالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضىء نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وإنما عليه أمر مقدر اعتبره الشارع ما نعالصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بأن الوضوء يرفعه فنشترط النية تحقيقا للمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من إزالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض ان أردتم ان نفس التطهير أى رفع الحدث وإزالته بالماء حكيم غير معقول فمنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرود قد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به إزالة النجاسة حقيقية كانت أو حكيمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالقصد والنية وان أردتم ان الوضوء تطهير حكيم بمعنى انه إزالة النجاسة حكيمية حكمهم الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها ما نعاله كالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي

(مقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما انصف (١٣ - توضيح ٢) البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وافر على الأصل في غير المعتاد كالمنى والحيض) أى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير

أَنَّ الْوَضُوءَ قَرَبَةٌ إِلَى عِبَادَةِ مَا فِيهِ مِنْ تَعْظِيمِ الرَّبِّ بِامْتِثَالِ الْأَمْرِ وَمِنْ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْوَضُوءُ عَلَى الْوَضُوءِ نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ وَكُلُّ قَرَبَةٍ فَهِيَ مَقْتَرَةٌ إِلَى النِّيَّةِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْإِخْلَاصِ
 وَقَدِّمِ التَّقَرُّبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَمْيِيزَ الْعِبَادَةِ عَلَى الْعَادَةِ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ كَلِّ وَضُوءٍ قَرَبَةٌ فَهِيَ
 مَمْنُوعَةٌ فَإِنَّ مِنَ الْوَضُوءِ مَا هُوَ مِفْتَاحٌ لِلصَّلَاةِ فَتَقَطُّ بِمَنْزِلَةِ غَسْلِ الْبَدَنِ عَنِ الْحَبْثِ وَإِنْ أُرِيدَ الْبَعْضُ فَلَا زَوَاجِعَ فِي
 أَنَّهُ مَحْتَاجٌ إِلَى النِّيَّةِ فَإِنَّ الْوَضُوءَ لَا يَصِيرُ قَرَبَةً بِدُونِ النِّيَّةِ لَكِنْ صِحَّةُ الصَّلَاةِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى وَضُوءٍ هُوَ قَرَبَةٌ
 بَلْ عَلَى تَطْهِيرِ الْأَعْضَاءِ الْمَخْصُوصَةِ عَنِ الْحَدَثِ لِيَصِيرَ الْعَبْدُ بِهَذَا لِقِيَامِ بَيْنِ يَدَيْ الرَّبِّ فَإِنَّ قَلْتُ هُوَ مَا مَوْرُ
 بِالْغَسْلِ وَهُوَ فِعْلٌ اخْتِيَارِيٌّ مُسَبِّقٌ بِالْقَصْدِ فَلَا يَحْتَمِلُ الْإِمْتِثَالَ بِالْإِنْفِصَالِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ مِنْهُ وَأَيْضًا قَوْلُنَا إِذَا
 أُرِدَتْ الدُّخُولُ عَلَى الْأَمِيرِ فَتَأْتِي بِمَعْنَاهُ تَأْتِي بِهِ لِيَكُونَ مَعْنَى الْآيَةِ إِذَا أُرِدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَتُوضِئُوا لِذَلِكَ
 قَلْتُ لَا كَلَامَ فِي أَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْوَضُوءِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُونِ النِّيَّةِ لَكِنْ صِحَّةُ الصَّلَاةِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ لِأَنَّ
 الْوَضُوءَ غَيْرَ مَقْصُودٍ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ حَصُولُ الطَّهَارَةِ وَهِيَ تَحْتَمِلُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَغَيْرِهِ لِأَنَّ الْمَاءَ مَطْهَرٌ بِالنَّطْبِ
 بِخِلَافِ التُّرَابِ فَلَا يَصِيرُ مَطْهَرًا إِلَّا بِالشَّرْطِ الَّذِي وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ وَهُوَ كَوْنُهُ لِلصَّلَاةِ كَذَا فِي مَبْسُوطِ شَيْخِ
 الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَ فِي الْأَسْرَارِ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ مَشَائِخِنَا يَظُنُّونَ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِنَ الْوَضُوءِ يَتَأَدَّى
 بِغَيْرِ نِيَّةٍ وَذَلِكَ غَلَطٌ فَإِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ عِبَادَةٌ وَالْوَضُوءَ بِغَيْرِ النِّيَّةِ لَيْسَ بِعِبَادَةٍ لَكِنْ الْعِبَادَةُ مَتَى لَمْ تَكُنْ مَقْصُودَةً
 سَقَطَتْ لِحْصُولِ الْمَقْصُودِ بِدُونِ الْعِبَادَةِ كَالسَّمِيِّ إِلَى الْجَمْعَةِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ التَّكُنُّ مِنَ الْجَمْعَةِ بِالْحَصُولِ فِي
 الْمَسْجِدِ فَإِنْ قِيلَ فَيَنْبَغِي أَنْ تَشْتَرِطَ النِّيَّةُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ لِأَنَّ التَّطْهِيرَ بِمَجْرَدِ الْإِصَابَةِ غَيْرَ مَعْقُولٍ أَجِيبُ
 وَجُوهَ الْأَوَّلِ أَنَّ الطَّهَارَةَ طَهَارَةٌ غَسْلٌ فَالْحَقُّ الْجُزْءُ بِالْكُلِّ وَالْقَلِيلُ بِالسَّكْثِ وَخَصَّ الرَّأْسَ بِذَلِكَ لِأَنَّ فِي
 غَسْلِهِ مِنَ الْحَرَجِ الثَّانِي أَنَّ الْمَسْحَ خَلْفَ عَنِ الْغَسْلِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ فَيَعْتَبَرُ فِيهِ حَكْمُ الْأَصْلِ وَهُوَ اسْتِغْنَاءُ
 عَنِ النِّيَّةِ الثَّلَاثُ أَنَّ الْإِصَابَةَ جَعَلَتْ بِمَنْزِلَةِ الْإِسَالَةِ فِي إِزَالَةِ الْحَدَثِ وَأَفَادَةَ التَّطْهِيرِ لِمَا فِي الْمَزِيلِ مِنَ الْقُوَّةِ
 لِكُونِهِ مَطْهَرًا طَبْعًا وَفِي النِّجَاسَةِ مِنَ الضَّعْفِ لِكُونِهَا حَكْمِيَّةً بِخِلَافِ الْحَبْثِ فَانْجَاسَةٌ حَقِيقِيَّةٌ عَيْنِيَّةٌ
 وَخَصَّ الرَّأْسَ بِذَلِكَ تَسْيِيرًا وَدَفْعًا لِلْحَرَجِ فَإِنَّ قِيلَ هَبْ أَنْ تَطْهِيرَ النِّجَاسَةَ الْحَكْمِيَّةَ بِالْمَاءِ مَعْقُولٌ
 لَكِنَّهُ لَا يَفِيدُ اسْتِغْنَاءَ الْوَضُوءِ عَنِ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْوَضُوءَ عِبَادَةٌ عَنِ غَسْلِ الْأَعْضَاءِ الثَّلَاثَةَ مَعَ مَسْحِ الرَّأْسِ
 وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِغَسْلِ الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةَ عَلَى طَرِيقَةِ التَّغْلِيْبِ وَهَذَا غَيْرَ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمُتَصَفِّ بِالنِّجَاسَةِ
 الْحَكْمِيَّةِ أَعْنَى بِالْحَدَثِ جَمِيعَ الْبَدَنِ بِحَكْمِ الشَّرْعِ فَازَالَتُهَا وَالتَّطْهِيرُ مِنْهَا بِغَسْلِ الْأَعْضَاءِ الَّذِي هُوَ أَقْلُ
 الْبَدَنِ خُصُوصًا الَّذِي هُوَ غَيْرُ مَا تَخْرُجُ عَنْهُ النِّجَاسَةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمَأْثُورَةُ فِي ثُبُوتِ النِّجَاسَةِ الْحَكْمِيَّةِ لَيْسَتْ
 بِمَعْقُولَةٍ فَيَجِبُ أَنْ لَا تَحْتَمِلُ بِدُونِ النِّيَّةِ كَالتَّمِيمِ أَجِيبُ بِأَنَّ النَّاسِلَ أَنَّ الْإِقْتِصَارَ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ غَيْرِ
 مَعْقُولٍ فَإِنَّ دَفْعَ الْحَرَجِ اسْقَاطُ بَاقِي الْأَعْضَاءِ فِي الْحَدَثِ الَّذِي يَعْتَادُ تَكَرُّرَهُ وَيَكْثُرُ وَقَوْعُهُ وَالْإِكْتِفَاءُ
 بِالْأَعْضَاءِ الَّتِي هِيَ بِمَنْزِلَةِ حُدُودِ الْأَعْضَاءِ وَنَهَايَتِهَا طَوْلًا وَعَرْضًا وَبِمَنْزِلَةِ أَصُولِهَا وَأَمْهَاتِهَا لِكُونِهَا جَمْعُ الْحَوَاسِ
 وَمُظْهِرُ الْأَفْعَالِ مَعَ أَنَّهَا مِثْلَةٌ لِإِصَابَةِ النَّجَسِ وَمِثْلَةٌ لِسَهُولَةِ الْغَسْلِ أَمْرٌ مَعْقُولٌ الشَّانُ مَقْبُولُ الْأَذْهَانَ
 فَيَسْتَفْتَى عَنِ النِّيَّةِ وَاحْتِرَازَ بِالْمَعْتَادِ عَمَّا يَوْجِبُ الْغَسْلَ كَالْمَتْنِ وَالْحَيْضُ فَإِنَّهُ قَلِيلٌ وَقَوْعُهُ فَلَا حَرَجَ فِي غَسْلِ
 جَمِيعِ الْبَدَنِ عَلَى مَا هُوَ الْأَصْلُ فَلَا يَكْتَفِي بِالْبَعْضِ (قَوْلُهُ وَعِلْمٌ) حَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ بَيَانُ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ كَلَامِي
 نَحْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَصَاحِبِ الْهُدَايَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَإِرَادَةُ الْإِشْكَالِ عَلَى كُلِّ مِنَ الْكَلَامَيْنِ ثُمَّ دَفْعُ
 الْمُنَافَاةِ وَحَلُّ الْإِشْكَالِ أَمَا الْمُنَافَاةُ فَلَانِ ذَكَرَ نَحْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ تَغْيِيرَ وَصْفِ مَحَلِّ الْغَسْلِ
 وَاتِّقَالَهُ مِنَ الطَّهَارَةِ إِلَى الْحَبْثِ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَذَكَرَ صَاحِبُ الْهُدَايَةِ أَنَّ تَأْيِيرَ خُرُوجِ النِّجَاسَةِ فِي زَوَالِ الطَّهَارَةِ
 مَعْقُولٌ وَأَمَّا وَرُودُ الْإِشْكَالِ عَلَى كَلَامِ نَحْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَلَانِ يَوْجِبُ أَنْ لَا يَصِحَّ قِيَاسُ غَيْرِ
 السَّبِيلَيْنِ عَلَى السَّبِيلَيْنِ فِي الْحَكْمِ بِكَوْنِ الْخَارِجِ النَّجَسِ مِنْهُ سَبَبًا لِلْحَدَثِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِ الْقِيَاسِ أَنْ يَكُونَ

الْحَبْثُ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَقَوْلُهُ فِي
 التَّبْيِيحِ فَهِيَ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ
 إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا وَيُرَدُّ عَلَيْهِ
 أَنَّهُ لَمَّا كَانَ غَيْرَ مَعْقُولٍ
 لَا يَصِحُّ قِيَاسُ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ
 عَلَى السَّبِيلَيْنِ فِي هَذَا
 الْحَكْمِ وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْهُدَايَةِ
 أَنَّ مَوْثُورِيَّةَ خُرُوجِ النِّجَاسَةِ
 فِي زَوَالِ الطَّهَارَةِ أَمْرٌ
 مَعْقُولٌ فَعَلَى تَقْدِيرِ الْهُدَايَةِ
 لَا يَرُدُّ هَذَا الْإِشْكَالَ لَكِنْ
 يَرُدُّ عَلَيْهِ أَشْكَالٌ آخَرَةٌ وَهِيَ
 أَنَّهُ لَمَّا كَانَ هَذَا الْحَكْمُ
 مَعْقُولًا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ سَائِرُ
 الْمَآئِمَاتِ عَلَى الْمَاءِ فِي تَطْهِيرِ
 الْحَدَثِ كَمَا قَدْ قِيسَ فِي تَطْهِيرِ
 الْحَبْثِ وَجَوَابُهُ أَنَّهُ إِذَا
 قِيسَ فِي الْحَبْثِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا
 قَاعَةٌ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا مَطْهَرَةٌ
 فَلَا يُقَاسُ فِي الْحَدَثِ وَعِلْمُ
 أَنَّهُ يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَ
 قَوْلِ نَحْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ
 تَعَالَى وَصَاحِبِ الْهُدَايَةِ أَنَّ
 مَرَادَ نَحْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ
 تَعَالَى بِكَوْنِهِ غَيْرَ مَعْقُولٍ
 أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَسْتَقِلُّ بِدَرْكِهِ
 وَمَرَادُ صَاحِبِ الْهُدَايَةِ
 بِكَوْنِهِ مَعْقُولًا أَنَّهُ إِذَا عُلِمَ
 أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ قَدْ وَجَدَ
 وَأَنَّ الشَّرْعَ قَدْ حَكَّمَ بِهَذَا
 الْحَكْمِ يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِأَنَّ هَذَا
 الْحَكْمَ إِذَا هُوَ لِأَجْلِ هَذَا
 الْوَصْفِ وَشَرْطِ صِحَّةِ الْقِيَاسِ
 كَوْنُ الْحَكْمِ مَعْقُولًا بِهَذَا
 الْمَعْنَى وَهُوَ أَعْمُ مِنَ الْأَوَّلِ
 فَانْدَفَعَ عَنِ قَوْلِ نَحْرِ الْإِسْلَامِ
 رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ الْإِشْكَالِ وَهُوَ أَنَّهُ يَلْزِمُ أَنْ لَا يَصِحَّ قِيَاسُ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ عَلَى السَّبِيلَيْنِ

حكم الأصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلأنه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المناقاة فهو أن مراد نفي الإسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بأدراك ذلك من غير ورود الشرع إذ لا يعقل أن تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية أن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين أدرك العقل أن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف وأنه ليس بتعبد محض لا يقف العقل عن سببه ولا مناقاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين إدراكه إياه بمعونة الشرع وبعده ووروده وأما حل الاشكالين فالوجه الأول أن المعترف في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف أعم من أن يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني أن قياس المائعات على الماء في رفع الخبث إنما يصح باعتبار أنها قاعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لأنه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار أنها مطهرة للحل أي مغيرة له من النجاسة إلى الطهارة حتى يصح قياس الماء نعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكيمة وتحقيق ذلك أن النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول إذ ليس في أعضاء الموضوع عين النجاسة لتزال وإذ لا إزالة حقيقة وعقلا فلان تعدية إلى سائر المائعات بخلاف الخبث فإن إزالته بالماء أمر معقول فيتعدي إلى سائر المائعات بجامع القلع والإزالة الحسية ولا يخفى أن هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكيمة وإزالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتاج إلى التنية لا يقال تطهير النجاسة الحكيمة معقول في الخبث والحدث إلا أن العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير وهو الحكم لا العلة فتطهير الحدث إن كان معقول المعنى فإن كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلًا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما في الخبث وإن كان وصفًا غيره يجب أن يبين حتى ينظر أنه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على أنه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم همنا نظر أما أولًا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدًا لأن نفي الإسلام رحمه الله تعالى إنما أورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال أن الموضوع تطهير حكيم لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه التنية كالتيميم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لأنه مطهر بطبعه وإنما نفي بالنص الذي لا يعقل وصف عمل الغسل من الطهارة إلى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الموضوع هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وإنما يغير بالنص أي أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في أن المعترف في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وأنه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم وأما ثانياً فلان عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والانتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الأول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء الموضوع بالنجاسة غير معقول على ما ذكره نفي الإسلام رحمه الله تعالى بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر إشارة إلى أن المعقول هنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التناهي لا سريانية النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كافي السميع والبصير وإنما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان إلى جميع البدن مبنى على الحكم

الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وأما الثاقلان فهنا حكيم أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يحز إلحاق سائر المانعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وإنما كان يرد عليه الإشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جاز كاستواء الجيد مع الردي. في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وابطاحتها عند التساوي وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقاً للمماثلة ويرد كلا الإشكاليين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وإن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لأننا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لأن المعبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعدياً أو معقولاً بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أى علته أو يدركه لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم أن يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بإدراكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أى في فصل دفع العلال الطردية فروع آخر مذكورة في أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى مخافة التطويل أى الزيادة على المقصود لانه فائدة فان مقصود الأصول ليس معرفة فروع الأحكام ويكتفى في توضيح المطلوب إيراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أى في انتقال القياس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وإلا فاما أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لإنبات علة القياس أو لإنبات حكمه إذ لو كان لإنبات حكم آخر لسكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال في الحكم فقط إن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس فلا بد من أن يكون إنباته بعلة القياس وإلا لسكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة والحكم جميعاً يجب أن يكون في حكم يحتاج إليه حكم القياس وإلا لسكان حشو في القياس فصارت أقسام الانتقال المعبرة في المناظرة أربعة الأول الانتقال إلى علة أخرى لإنبات علة القياس الثاني الانتقال إلى علة لإنبات حكم القياس الثالث الانتقال إلى علة أخرى لإنبات حكم آخر يحتاج إليه حكم القياس الرابع الانتقال إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس بأن يثبت بعلة القياس (قوله بعداً نقطاعاً في عرف النظائر) إشارة إلى أن ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل إلى دليل وإلا فالانتقال من علة إلى علة لإنبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة إلى بينة أخرى لإنبات حقوق الناس وهو مقبول بالإجماع صيانة للحقوق وقد يقال أن الغرض من المناظرة إظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطالت المناظرة بانتقال المعلل من دليل إلى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل أن يقول لما كان الغرض إظهار الصواب لزم جواز الانتقال لأن المقصود إظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من

يكون قبل أن يتم إنبات الحكم الأول فلا يتخلو إمام أن ينتقل إلى علة أخرى لإنبات علة أو لإنبات الحكم الأول أو لإنبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأول أو ينتقل إلى حكم كذلك) أى حكم يحتاج إليه الحكم الأول والانتقال منحصر في هذه الأربعة لأنه إما في العلة فقط وهو على قسمين لإنبات علة وهو الأول أو لإنبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاماً حشواً وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد أن يكون حكماً يحتاج إليه الحكم الأول وإلا لكان كلاماً حشواً وأما فيهما وهو الثالث (فيثبت الحكم بالعلة الأولى فالأول صحيح) كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلك التوديمة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتج إلى اثباته فهذا لا يسمى انتقالاً حقيقة لأن الانتقال أن يترك الكلام الأول بالكليّة ويستغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وإنما أطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وإن كان هو دليل على الكلام

الأول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت دليلها من المغرب ولأن الغرض إثبات الحكم فلا يبالى بأي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت الحكم بالعلة الأولى بعداً نقطاعاً في عرف النظائر

وأما قصة الخليل فان الحجة الأولى) وهو قوله تعالى ربى الذى يحى ويميت (كانت ملزومة واللعين عارضه بأمر باطل) وهو قوله تعالى انا حى
وأبيت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبس على القوم انتقل إلى العلة التى لا يكون فيها اشتباه أصلا والثالث كقولنا الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالإقالة فلا تمنع الصرف إلى الكفارة) أى إن اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والإجارة)
أى باع عبدا بشرط الخيار يجوز إعتاقه بنية الكفارة وكذا إذا (١٠١) أجز عبدا ثم أعتقه بنية الكفارة) فان

قيل عندى لا يمنع هذا
العقد بل نقصان الرق أى
نقصان الرق يمنع الصرف
إلى الكفارة عندى (فنقول
الرق لم ينقص وثبت هذا)
أى عدم نقصان الرق (بعله
أخرى) وهى قوله الكتابة
عقد يحتمل الفسخ فيجوز
صرفه إلى الكفارة كما
نقول الكتابة عقد معاوضة
فلا توجب نقصانا فى الرق
(وإن أنبتناه بالعلة الأولى
فهو نظير الرابع كما نقول
احتماله الفسخ دليل على
أن الرق لم ينقص وكلاهما
صحيحان والرابع أحق)
(لأن العلة التى أوردتها
تكون تامة فى قطع الشبهات
بلا احتياج إلى شىء آخر
وان انتقل إلى حكم لا حاجة
إليه أو إلى علة لإثبات حكم
كذلك فهو باطل
(فصل فى الحجج الفاسدة)
الاستصحاب حجة عند
الشافعى رحمه الله تعالى فى
كل شىء ثبت وجوده بدليل
ثم وقع الشك فى بقاءه
وعندنا حجة للدفع لا
للإثبات له ان بقاء الشرائع
بالاستصحاب ولأنه إذا

دليل إلى آخر لا إلى نهاية نعم لو انتقل فى معرض الاستدلال إلى ما لا يناسب المطلوب دفعا لظهور الغامه
فهو يكون انقطاعا (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الأول ونقر بره ان كلامنا إنما هو
فما إذا بان بطلان دليل الممثل وانتقل إلى دليل آخر أما إذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا إلا انه اشتمل
على تلبس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال كفى قصة الخليل صلوات الله عليه
وسلامه فان معارضة اللعين كانت باطلة لأن اطلاق المسجون وترك إزائه حيا ته ايس باحياه لأن معناه اعطاء
الحياة وجعل الجماد حيا إلا أن الخليل عليه السلام انتقل إلى دليل أوضح وحجة أهدى ليكون نورا على
نور وضاءة غيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضييح
كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح إلى البدن فالشمس بمنزلة قروح العالم لاضاءتها بها واطلامه بغروبها
فان كنت تغدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بأن تأتى الشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب
مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الأحكام ليعتق فسادها ليعتبر انحصار
الأدلة الصحيحة فى الأربعه وهذا غير التمسكات الفاسدة لأنها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة
غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان فى الزمان الأول ولم يظن
عدمه وهو حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى كل شىء أى كل أمر نفيا كان أو اثباتا ثبت وجوده أى تحققه
بدليل شرعى ثم وقع الشك فى بقاءه أى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الإثبات فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة لزم شمول الوجود أعنى كونه حجة للإثبات والدفع والا لزم شمول العدم أوجب بأن معنى
الدفع أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالأصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود
وذكر بعض الشافعية رحمه الله تعالى ان ما يحقق وجوده أو عدمه فى زمان ولم يظن معارض بزياله فان لزوم
ظن بقاءه أمر ضرورى ولهذا يرسل العقلاء أهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا
ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعادوا دعوى الضرورة فى
محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما أن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع
لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا ^{صلوات الله}
وبقاء شرعه أبدا وثانيهما الإجماع على اعتبار الاستصحاب فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد وأوجب عن الأول باننا لا نسلم
أنه لو لا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها
بدليل آخر وهو فى شريعة عيسى عليه السلام توأتر نقلها وتواطق جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه
الصلاة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشرعته فان قيل هذا
إنما يصبح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم اتساعه فى حال حيا نه فهو
الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق فى بحث النسخ أن النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول
النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ دليل على عدم نزوله إذ لو نزل لينسخ قطعاً لوجب

تيقن بالوضوء ثم شك فى الحديث يحكم بالوضوء وفى العكس بالحدث إذ اشهدوا أنه كان ملكا للدعى فانه حجة عنده ولنا أن الدليل الموجب
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر بقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشرعيته وفى حيا نه فقد مر
جوابه فى النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما تمتد إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فى الدليل على
البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لأن الارث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به

والصلح على الانكار لا يصح عنده لجعل براءة الذمة وهي الأصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا أن الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات (١٠٢) فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح) و (تجب البيعة على الشفيح

عندنا على ملك المشفوع به إذا أنكره المشتري) لأن ملك الشفيح الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فتجب البيعة على الشفيح على ملك المشفوع بها لا عنده (وإذا قال لعبدان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري أنه دخل أم لا) فالقول قول المولى عندنا) فان العبد تمسك بالأصل وهو أن الأصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى (ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعليل بالنق كما ذكرنا في شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العطل الطردية (والاخر فانه يمكن الوجود بعله أخرى إلا أن يثبت بالاجماع أن له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب) أنه غير مضمون لأنه لم يغصب الولد (ومنها الاحتجاج بتعارض الاشياء كقول زفران غسل المرافق ليس بفرض لأن من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لأنه لم يعلم أن هذه من أي القسمين (باب) المعارضة والترجيح إذ ورد دليلان يقتضي أحدهما

التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يجب أحكاما ممتدة إلى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الاتماع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع بقاء هذه الأحكام مستندة إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للزام على الغير واستدل على أن الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة أن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث الشيء دون استمراره واعتراض بأنه إن أريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وإن أريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وأيضا لا ندعى أن موجب الحكم يدل على البقاء بل إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى أنه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر أن قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لأن كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وإنما الكلام في أن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله) والصلح على الانكار) أي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن كون الأصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغي أن يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل للزام المدعى واثبات براءة الذمة المدعى عليه (قوله) ومنها التعليل بالنق) كما يقال لا يثبت التكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بهما كالحديث كما يقال الأخ لا يعق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتحقق كل منهما بعله أخرى اللهم إلا إذا ثبت بالاجماع أن العلة واحدة فقط حينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لأنه ليس بمغصوب إلا يصح أن يثبت الضمان بعله أخرى بالاجماع على أن العلة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم أنه لا فائيل بان التعليل بالنق إحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الأقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما إذا ثبت بنص أو اجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الاجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حاجة برأسها (قوله) باب المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الأحكام بها إلا بالترجيح ذلك بهمزة جها نه عقب مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تسميا للقصد وتعارض الدليلين كونها بحيث يقتضي أحدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحه وحرمة امها وبتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحه قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقييد الاخير عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان أريدا اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النقي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحه وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده الإفلا بد من اشتراط أمور أخرى مثل اتحاد المكان

عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساوى قوة أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فيبينهما والشرط لمعارضة والقوة المذكورة جحان وإن كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحا نافيلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام

والشرط ونحو ذلك بما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ماهو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لانه فرغ التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساوى اقاوة وإشارة إلى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ماهو الصحيح إذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فضلا زائدا أو يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضته واشترط أن يكون تابعاً حقاً لوقوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحاناً فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه الغوى وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفاً لأصل من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموازن حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أو لا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المائة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصد في العادة قال الإمام الرضا رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحاناً لأن المائة تقوم به أصلاً وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحاناً لأن المائة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانما عاشر الأنبياء هكذا زن فعن ارجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعاً له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر أن جملة بمنزلة الجودة أولى من جملة في حكم العدم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه أوفى بتحقيق معنى التسمية (قوله والعمل بالأقوى) يعني إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفاءه فاما أن يتساوى في القوة أو لا وعلى الثاني أما أن تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا يتناهى على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى وأما الصورة الأولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى في العدد كالتعارض بين آية وآية أو لا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضاً من قبيل المتساويين إذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين حكماً أنه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بأيهما شاء وان كان بين آيتين أو قرأتين أو سنتين قوليين أو فعليين مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان عم المتأخر منهما فناسخ إذ لو لم يصلح المتأخر ناسخاً كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساري بل المتقدم راجح والافان أمكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك ولا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان أمكن المصير من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وقول الصحابي يصار إليه والاعتقاد بالحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الأصول وفي الكلام إشارة إلى أن النسخ لا يجري بين القياسين إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وأنه لا يقع التعارض بين الإجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو إجماع إذ لا ينعقد إجماع مخالف لقطعي وأنه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بأيهما شاء بشرط التحري كافي القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير إليه أو لا ثم إلى القياس على ما ذكره غير الامتلاء رحمه الله تعالى في شرح التوقيم من أنه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل إلى أقوال الصحابة

القليل لثلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفواً لأنه لفته في حكم العدم بالنسبة إلى المقابل (والعمل بالأقوى وترك الآخر واجب في الصورتين) أي فيما إذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما إذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع (وإذا تساوى اقاوة) واعلم ان الاقسام ثلاثة الأول أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني أن يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث أن يكونا متساويين قوة في القسمين الأولين العمل بالأقوى وترك الآخر واجب وأما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله في المتن وإذا تساوى اقاوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث أما الأول فبمعزل عنها وان كان العمل بالأقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحاً فالترجيح إنما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (ففي الكتاب والسنة) أي في معارضة الكتاب والسنة (يحمل ذلك على

متحققة لأنه انما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الإشارة ترجع إلى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان علم التاريخ) جواب بشرط محذوف أى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم (والا يطلب الخاص) أى يدفع المعارضة (ويجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك ويصار من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وأقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان أمكن ذلك والا يجب تقرير الأصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار) روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه طاهر وأيضا قد تعارضت الأدلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الأدلة يبقى الحكم

وان وقع بينهما فالليل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير إلى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة ومثال المصير إلى القياس عند تعارض السنين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام صلاه ركعتين بأربع ركعات وأربع سجعات تعارضا فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات وهن باجتهاد وهو أنهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة ومن السنة إلى القياس إذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما إذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لأنه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقوية بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للاقوى في وجهه بخلاف المائل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر وإلى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى (قوله لأنه انما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعدئذ أنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للتقدم ولا شك ان الدليلين المتناقضين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كافي سور الحمار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر بن عباس رضى الله تعالى عنهما وتعارض الأخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل أتوضأ بماء أفضلت الحمر قال نعم وبماء أفضلت السباع قال لا وروى أنس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاعلى فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان أوثرت الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أو ثرت النجاسة قياسا على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الأخبار في حرمة لحم الحمار وإباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لأن أدلة الإباحة لا تساوى أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة ما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبيج حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال أنه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية إنما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع إلى الأصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لأنه كان طاهرا بيقين والمتوضى أحدث فلا تزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضى وإنما لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه لا يلزم منه الحكم بزوال الحديث بالشك إذ لا معنى للطهورية الا هذافيكون اهدارا لأحد الدليلين بالكلية لا تقرير الأصول وإذا لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضى أخذ بالأقل والتزم الحكم بسلب الطهورية إذ ليس فيه اهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما إذا حكم ببقاء الطهورية

(وهو) أى التعارض فى الكتاب والسنّة (أما بين آيتين أو قراءتين أو سنتين أو آية أو سنة مشهورة والمخلص أما من قبل الحكم والمحل أو الزمان أما الأول فإما أن يوزع الحكم كقسمه المدعى بين المدعىين أو بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارة الآية اللغو فى الأولى ضد كسب القلب) أى السهو (بدليل اقترانه به) أى بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله (١٠٥) باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفى الثانية ضد العقد) أى فى الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان باللغو ضد العقد

بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فالغو فى هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فالغو يكون شاملا للغوس فى هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخذه فى الغموس والآية الأولى تقتضى المؤاخذه فى الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذه ثابتة فى كسب القلب فوق التعارض فى الغموس وهذا ما قاله فى المتن (فالغو فى الآية الثانية يشمل الغموس إذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى وإذا سمعوا اللغو فاولجوا فى الأرض أو

وإلى ما ذكرنا من تقارب الشك فى الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة وأشار ثانيا إلى ان الشك فى الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لو وقع الشك فى زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة وجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم إليه وهذا حكم معلول وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الإسلام فى المبسوط ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان خبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحاً للجانب الحرمة إلا أنه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى إذا الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الآوانى إلا ان الحرمة تدخل المضائق فتكون الضرورة فيها أشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الحرمة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو اما بين آيتين أو قراءتين) يعنى فى آية واحدة كقراءة الجرو والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فان الأولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفنا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم حجر ضب خرب وماء شرب بارد وقول زهير

لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوا فى المور والقطر

فان القطر معطوف على سوا فى الجز بالجوار وقول الفرزدق

فهل أنت ان ماتت اتانك راكب إلى آل بسطام بن قيس غاطب

ينخفض غاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله يذهب فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه أنه فى القراءتين معطوف على رؤسكم إلا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقريته قوله إلى النكبين إذ المسح يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله قلت اطبخوا لى جبة وقيصا. وفائدة التحذير عن الاسراف المنهى عنه إذا لارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لانتسح لكن لينبه على وجوب الاتصاف به قبل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وإنما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم فى الوضوء مع أن فى الغسل مسحا وزيادة إذا لاسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا فى ايثار الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجاعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والمخلص) يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن

(١٤ - توضيح ٢)

فوق التعارض لجمعنا بينهما بأن المراد من المؤاخذه فى الأولى فى

الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا أى بالكفارة فقال فكفارة والشا فى رحمه الله تعالى يحمل المؤاخذه فى الآية الأولى على المؤاخذه فى الثانية أى فى الدنيا) أى يحمل المؤاخذه فى الآية الثانية وهى المؤاخذه فى الدنيا حتى أوجب الكفارة فى الغموس (والمعنى فى الثانية على كسب القلب الذى ذكر فى الأولى) أى يحمل الشا فى رحمه الله تعالى المعنى فى الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الآية الأولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لئلا يكون ما قلنا أولى من هذا لان

على مذهبه يلزم أن لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وأيضاً الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى هي المؤاخذة الأخرى بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فإن اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو اليق به وتحمل
المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به (١٠٦) من الدنيوية أو الأخرى (وأقول لا تعارض هنا واللغو في صورتين

واحد وهو ضد الكسب
لأنه لا يليق من الشارع أن
يقول لا يؤخذكم الله
تعالى بالغموس والمؤاخذة في
الصورتين في الآخرة لكن
في الثانية سكت عن
الغموس وذكر المنعقدة
واللغو وقال الإثم الذي في
المنعقدة يستر بالكفارة
لأن المراد المؤاخذة في
الدنيا وهي الكفارة (هذا
وجه وقوع في خاطري لدفع
التعارض واللغو في الآيتين
واحد وهو السهو أما في
الآية الأولى فبدليل اقترانها
بكسب القلب وأما في الآية
الثانية فلأنه لا يليق من
الشارع أن يقول لا يؤخذكم
الله بالقول الخالي عن
الفائدة الذي يدع الديار
بلاقع أعنى اليمين الفاجرة
بل اللائق أن يقول لا
يؤخذكم الله بالسهو كما قال
الله تعالى ربنا لا تؤخذنا إن
نسينا أو أخطأنا والمراد
بالمؤاخذة المؤاخذة الأخرى
لأن الآخرة هي دار الجزاء
والمؤاخذة وقوله فكفارته
لا يدل على أن المراد
المؤاخذة الدنيوية لأن
معنى الكفارة الستارة أي
الإثم الحاصل بالمنعقدة يستر

تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحادهما أما الأول أي المخلص من قبل
الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتاً بأحد الدليلين وبعضها منفيماً بالآخر
كقسمة المدعى بين المدعين بمحبتهمما وثانيهما التغير بان يبين مغايرة ما ثبت بأحد الدليلين لما انتهى
بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر
ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أي
القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين
المشروعة بتحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية
الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لا يؤخذكم الله
بالكفارة في اللغو ويؤخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل المقعد على كسب القلب من
عقدت على كذا عزم عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحداً وهو نفي الكفارة عن اللغو
وإثباتها على المعقود والغموس وذلك لأن كسب القلب مفسر والمقعد يحمل فيحمل على المفسر ويندفع
التعارض ورد ذلك بوجوه الأول ان فيه عدولاً عن الحقيقة من غير ضرورة لأن المقعد بط الشيء بالشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما هي من ربطاً أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فإنه
سبب للعقد فسمى به مجازاً وفيه نظر لأن المقعد بمعنى الربطة إنما يكون حقيقة في الأعيان دون المعاني فهو في الآية
مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتاً عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح
في الفقه فإنه من محترقات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الأخرى إذ
لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق في الدائرة بين
العبادة والعقوبة الثالث أن الآية على هذا التقرير تكرر الآية السابقة ولا شك أن الإفادة خير من الإعادة
ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر (قوله) وأقول لا تعارض هنا) وذكر المصنف رحمه الله تعالى في
دفع التعارض أن المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد والمؤاخذة في الآخرة والغموس
داخل في المكسوبة لافي المعقودة ولا في اللغو فالآية الأولى أوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض
لها لا نفيها ولا إثباتاً فلا تعارض لها أصلاً وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة
عن اللغو في الآية الأولى وإثباتها في الغموس والمراد منها الإثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وإثباتها في
المعقودة وفسر المؤاخذة هنا بالكفارة فدل على أن المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالإثم وفي
اللغو لا مؤاخذة أصلاً إلا أن المصنف رحمه الله تعالى حمل المؤاخذة الثانية أيضاً على الإثم بناء على أن دار
المؤاخذة إنما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة إنما هي في
الدنيا والمختص بالآخرة إنما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الإثم أجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق
دفع المؤاخذة في الآخرة أي إذا حصل الإثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين إلى آخره
واعلم أن اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا أن يكون الثاني مقابلاً للاول من
غير واسطة بينهما فلماذا ذهب الجمهور إلى ادراك الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجمل الكلام في الآية

الثانية

بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي

ساكتة عن الغموس فإن دفع التعارض ونبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل

المحل (فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يظفرن بالتشديد والتخفيف

فبالتحفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال غمنا المنخف على العشرة والمشد على الأقل) وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة اعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتأكيد الطهارة (وأما الثالث) أي الخاص من قبل الزمان فإنه إذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخاً للأول فكذا إن كان دلالة كتنصين أحدهما محرماً والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخاً لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة والمبيح ورد لبقائه ثم المحرم نسخته ولو جعلنا على العكس يتكرر (١٠٧) النسخ أي لو قلنا أن المحرم كان متقدماً على

المبيح فالمحرم كان ناسخاً للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخاً للمحرم فتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر (لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً فلا تكون الحرمة بعده نسخاً) وبيانه أنا لا نسلم أن المحرم لو كان متقدماً لكان ناسخاً للإباحة فإنه إنما كان ناسخاً لها إن قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لكن ورد الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتعام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أنه إذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فإنه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى

الثانية خلوا عن التعرض للغموس فإن قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق أن اطلاق المؤاخذه على الديوية والأخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي إذ لا اختلاف في المفهوم بل في الأفراد باعتبار التعلق فمعد القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئاً من المؤاخذه عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم بهما أو بأحدهما في المكسوبة والمعمودة عند الحنك (قوله فبالتحفيف) أي قراءة يطهرون بتخفيف التاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرون قولاً بمفهوم الغاية فإنه متفق عليه ويحتمل أن يريد أن الحل كان ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت اعدم تناول النهي إياه فعبّر عن عدم رفع الآية الحل بما يجابها إياه تجوزاً فإن قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهروا فأتوهن فاتفق القراء على تطهروا أي اغتسلن يدل على أن المراد بقوله حتى يطهرون يغتسلن أما على قراءة التشديد حقيقة وأما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا الفساق في المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقر بهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بأن تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراء التخفيف إذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج إلى الاغتسال وقيل معناه توضأ أي صرن أهلاً للصلاة وفي شرح التاويلات أن الآية محمولة على مادون العشرة صرفاً للخطاب إلى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة في مادون العشرة إنما يكون الاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرون بالتخفيف أيضاً معناه يغتسلن مجازاً ولا يخفى أن في الكل عدولاً عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً) فإن قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً قلنا إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعني المحرم والمبيح وإلى هذا أشار بقوله فإنه أي المحرم إنما يكون ناسخاً للإباحة الأصلية إن قد ورد أي إن كان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء لكن ورود هذا الدليل متقدماً على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الإطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين أن تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتمام لأن عدم العقاب على الانتفاء إنما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النصوص الدالة على إباحة جميع الأشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح إلا إذا تأخر المحرم عن دليل إباحة الأشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعترف في النسخ كون الحكم شرعياً عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك إلا إذا تقدم دليل إباحة الأشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله عني بتكرار النسخ هذا المعنى) أي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي

خلق لكم ما في الأرض جميعاً فإن هذا الإخبار يدل على أن الإنسان ان انتفع بما في الأرض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لا شك أنه إذا ورد المحرم فقد غير الأمر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم إذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييراً وإم على العكس فلا يلزم الاتغير واحداً فانتفع الأيراد المذكور بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عني بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالفسير الذي ذكرتم وقد قال غير الإسلام رحمه الله تعالى هذا أي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الإباحة أصلاً ولنا نقول بهذا في الأصل لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا أي كون الإباحة أصلاً بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فإن الإباحة كانت ظاهرة في الأشياء كلها

بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت إلى أن يوجد المحرم وإنما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الإتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فإن كان الانتفاع به ضروريا كالنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وإن لم يكن ضروريا كما كل الفواكه فممنوع بعض الفقهاء على الإباحة فإن (١٠٨) أرادوا بالإباحة أن الله تعالى حكم بإباحته في الأزل فهذا غير معلوم وإن أرادوا

عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فإن أرادوا أن الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وإن أرادوا العقاب على الانتفاع به فيأطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا وعند الأشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لأنه إما ممنوع من الله عن الانتفاع به أو ليس بممنوع والأول حظر والثاني إباحة ولا خروج عن التقيضين وإجاب الإمام في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي أعلم الشارع فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لأن الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدم الخرج لم يعلم الشارع بعدم الخرج فيه وهذا كلام حشو ولا خلاف

أو لافان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (قوله واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) إشارة إلى مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع فإن قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فإن الإباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسئلة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثة فإن كان اضطراريا كالنفس ونحوه فهو ليس بممنوع إلا عند من جوز تكليف المحال وإن كان اختياريا كما كل الفواكه فخكمه الإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية ورحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصيرفي ومحل الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا بقبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عند من تنقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فإفعله حرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فإفعله مندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح وهذه المسئلة توردي أصول الشافعية والأشاعرة على التزام إلى مذهب المعتزلة في أن للعقل حكما بالحسن والقبح وإلا فإفعله قبل البعثة لا يوصف بعدم شيء من الأحكام إذا تقرر هذا فيقال على المبيح إن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لأن الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا بقبح في حكم الشارع فإن استدل بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع بالحكمة تقتضى إباحته له تحصيل المقصود خلفهما والالكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض لجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بأنه ربما خلفهما ليشتبهه فتصير عبثا فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الإباحة عبث ويقال على المحرم إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل فغير معلوم إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع فيأطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطان الثاني دون الأول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم أن عدم الحرمة معلوم قطعا فإن من ملك بحرا لا يترقب وهو في غاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فإن استدل بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فتحرم أجنبي بأن حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه عقلا ممنوعة فأنها تفتى على السمع ولو سلم ذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فإن قيل إذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة أو إباحته قلت المراد بالإباحة جواز الانتفاع خاليا عن إماراة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم إدراك العقل فيه بخصوصه

في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما أم لا وإن كان حكما فلا نعلم أنه حظر أو إباحة صفة أما عدم العلم بان هناك حكما أم لا فيأطل لأننا نعلم أن عند الله تعالى حكما لازما أما بالمنع أو بعدمه وأما أنه لا نعلم أن الحكم حظر أو إباحة فالحق عندنا أنا لا نعلم أن الحكم عند الله تعالى الحظر أو الإباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعمل أنه لا خلاف بين من يقول إنا لا نعلم أن الحكم عند الله الحظر أو الإباحة وبين من يقول بالإباحة إذ لا معنى للإباحة إلا أنه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم أن الحكم أيهما

ولقوله عليه الصلاة والسلام
 ما اجتمع الحلال والحرام
 الحديث الا وقد غلب الحرام
 الحلال (وأما اذا كان
 أحدهما مثبتا والآخر نافيا
 فان كان النفي يعرف بالدليل
 كان مثل الاثبات وإن
 كان لا يعرف به بل بناء على
 العدم الاصلى فالمثبت أولى
 لما قلنا في المحرم والمبيح
 وان احتمل الوجهين
 ينظر فيه) أى ان احتمل
 النفي أن يعرف بدليل وان
 يعرف بغير دليل بناء على
 العدم الاصلى ينظر في ذلك
 النفي فان تبين أنه يعرف
 بالدليل يكون كالاثبات
 وان تبين أنه بناء على العدم
 الاصلى فالاثبات أولى (فا
 روى أنه عليه الصلاة
 والسلام تزوج ميمونة وهو
 حلال مثبت وماروى أنه
 محرم ناف فانها اتفق على
 أنه لم يكن في الحل الاصلى
 والإحرام حالة مخصوصة
 تدرك عيانا فكلاهما
 سواء فرجع بالراوى
 وروى أنه محرم عبد الله بن
 عباس ولا يعده يزيد بن
 الاصم ونحوه) هذا نظير
 النفي الذى يعرف بالدليل
 اعلم أن نكاح المحرم
 جائز عندنا تمسكا بما روى
 أنه عليه الصلاة والسلام
 تزوج ميمونة وهو محرم
 وتمسك الخصم بما روى
 أنه عليه الصلاة والسلام

صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم أما بمعنى نفي التصديق
 بثبوت الحكم أى لا يدرك أن هناك حكما لا وأما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت
 حكم في الجملة أى لا يدرك أن الحكم حظرا وابطاحه وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو
 التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها أنه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه يسمى توقفا
 باعتبار العمل بمعنى أنه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلفا وثانيها ان الحكم قديم عند الأشعري فلا يتصور
 عدمه والتكليف بالحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة إذ لا موجب للتوقف سوى
 التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجوز تكليف المحال يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت
 تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز أن يمنع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للأشعري
 بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه واثالثها أن الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم
 أو غير ممنوع فيباح وأجاب الإمام بأننا لا نسلم أن عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الإباحة فان المباح ما أذن
 الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا ودلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل
 والترك وعدم المنع أعم من ذلك كإفعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه
 أن هذا الاختلاف انما هو على تقدير النزول إلى أن للعقل حكما في الأفعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز أن يراد
 بالإباحة إذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الاتضاع خاليا عن امارة المفسدة وأما عدم الحكم
 الشرعى قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع أنه كلام على السند عدم تحرير
 محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو أن الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة
 ولم يدرك فيه العقل جملة حسن ولا قبح ككل الفواكه مثلا فله للعقل أنه يحكم حكما عاما بأنه في حكم الشارع
 ما ذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام أن ما لم يمنع عنه أى ما لم يدرك العقل أنه ممنوع عنه في حكم الشارع
 لا يلزم أن يكون مباحا أى ما ذون نافية من الشارع اعلاما بأن يرد دليل منه على أنه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة
 بأن يرشد الشارع العبد بعقله إلى أن يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه أن الشيء الذى لم يعلم الشارع بالحرج
 في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى
 بل يكون معناه أن ذلك الفعل لا يلزم أن يدل الشارع فاعله على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك بأن يدرك
 ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن ذلك الفعل حكما لله تعالى
 أم لا فباطل لاننا نعلم قطعا أن الله تعالى في كل فعل حكما إما بالمتنع عنه أو بعدم المنع وللخصم أن يمنع ذلك
 ولا تناقض بين الحكم بالمتنع والحكم بعدم المنع حتى يمنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم
 وهو لا يوجب الإباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن حكمه بالإباحة أو الحظر فحق اذا التقدير
 أنه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالإباحة من جهة اتفاهما على أنه لا عقاب على
 الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لأن مذهب المتوقف هو أنه لا علم بالعقاب وعدمه
 وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى ان ظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب
 ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالإباحة لانه معناه على ما فسرنا فلا توقف (قوله ولقوله عليه
 الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للبيح وهو عطف على قوله لأن قبل البعثة كان الاصل
 الإباحة (قوله فالمثبت أولى) إذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلى ثم النافى
 للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كإفنى تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان المثبت
 مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التوكيد وعن عيسى بن ابان أن النافى كالمثبت وإنما يطلب
 الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتاج

وانفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي فالخلاف في أنه كان في الاحرام أو في الحل الذي بعد الاحرام فعني أنه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى أنه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير إلى الحل فالأول ناف والثاني مثبت لكن الإحرام حالة مخصوصة مدركة عما نافتكون كالإثبات فرجنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما (ومحو أعتقت بيرة وزوجها حرم مثبت وأعتقت وزوجها هبة ناف وهذا النبي بما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النبي الذي لا يكون بالدليل أعلم أن الأمة التي تزوجها حرام إذا أعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى ولنا أنها أعتقت بيرة وزوجها حرام وروى أنها أعتقت وزوجها عبد فالأول مثبت والثاني ناف لأن معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عما نابل بقاء على ما كان فالمثبت أولى (وإذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيًا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجهه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى) هذا نظير النبي الذي يحتمل معرفته بالدليل وتحتمل بناء على العدم الأصلي لأن طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عما نابل أن غسل الأثام بماء السماء أو بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يصب عنه أصلاً (١١٠) ولم يلاقه شيء نجس فاذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخري بطهارةه فان تمسك

بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الإثبات (وعلى هذا الأصل يتفرع الشهادة على النبي وأما في القياس) عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه إذا تعارض قياسان (فلا يحتمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بأيهما شاء) من القياسين وكذا يأخذ بأيهما شاء من قول الصحابي والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يستطآن بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال إذ في الأول) أي في تعارض النصين (إنما يقع التعارض

المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النبي ان كان مبنيًا على العدم الأصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق أنه بالدليل تساويا وان احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر وعلى هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة على النبي بأن يتساوى الثاني والمثبت ان علم أن النبي بدليل ويقدم المثبت ان علم أن النبي بحسب الأصل ولا ينظر فيه ليتبين (قوله) وانفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي) كانه يريد اتفاق الفريقين والافتقار روى أن النبي ﷺ بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله ﷺ بالمدينة قبل أن يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري (قوله) وأما في القياس فلا يحتمل على النسخ (إذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) بعد شهادة قلبه) أي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وإنما اشترط ذلك لأن الحق واحد فالمتعارضان لا يبيحان حجة في حق إصا به الحق وقلوب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع إليه (قوله) فكل واحد) يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد من مصيبا بالنظر إلى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر إلى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله) فصل) ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها بماسلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الأمر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من نواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالأول كتر جميع النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالتزجيج بفقهاء الراوي وفي الرواية كتر جميع المشهور على الآحاد وفي المروي كتر جميع المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما

إذا للجهل المحض بالتناسخ منهما فلا يصح عمله بأحدهما مع الجهل (وهنا) أي في القياسين (أي) أي التعارض (الجهل محض لأنه) أي المجتهد هو لم يذكر لفظا بل دلالة (في كل واحد من الاجتهاد من مصيب بالنظر إلى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر إلى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل) فصل ما يقع به الترجيح فليكن استخراجها من مباحث الكتاب والسنة متناوَسندا) أما المتن فكثر جميع النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصریح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والافتضاء وأما السند فكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوي وبكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فاعرف عليه نصابها وأولى بما عرف إيماء وما عرف إيماء فبعضه أولى من البعض ثم ما عرف إيماء أولى بما عرف بالمناسبة وأيضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه وأولى بما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذا الأقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك (والذي ذكروا في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قوة لآثر) أي قوة التأثير

إذا قال أحدهما سمعت رسول الله ﷺ وقال الآخر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي المروى عنه كتر جميع ما لم يثبت انكار لرؤيته على ما ثبت والثالث كتر جميع الحذر على الاباحة والرابع كتر جميع ما يوافق القياس على ما لا يوافقوه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف

رحمه الله تعالى ههنا إلى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كتر جميع قياس عرف علمية الوصف فيه بانصص الصريح على ما عرف علميته بالإيماء ثم في الإيماء يرجح ما يفيد ظنا أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإيماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعميل الاحكام ثم لا يخفى أن الرابع تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار شأن العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يسكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يسكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك بما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة إلا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الأثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الأصول والعكس (قوله كما مر في القياس والاستحسان) من أن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحريية وهي بما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة بما لا يختلف بالشدّة والضعف لأنه ان تزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والافلا (قوله وكما في مسألة طول الحرّة) أي الغنا والقدرة على تزوج الحرّة والأصل الطول على الحرّة أي الفضل فأتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف إضافة المصدر إلى المفعول فالحر الذي له طول الحرّة لا يجوز له تزوج الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على الذي تحت حرّة بما عارفاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما إذا لم يكن له طول الحرّة وخشى العنت أي الوقوع في الزنا فإنه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما إذا قدر العبد على نكاح الحرّة فتزوج أمة فإنه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرّة وهو ليس بحرام وبخلاف ما إذا تزوج حرّة على أمة فإنه يبقى نكاح الأمة لأنه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الأمة مع طول الحرّة نكاح بملكه العبد فيملكه الحر كسائر الأنكحة التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثير من الارفاق مع الاستغناء لأن الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق فأتسع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الأمة مع طول الحرّة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الاربع ور بما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم (قوله وتضييع الماء) إشارة إلى وجهي ضعف في قياس الشافعي رحمه الله تعالى الأول ان الارفاق الذي هو اهلاك حكماء دون تضييع الماء بالعزل لأنه اتلاف حقيقة اذ في الارفاق انما

كما مر في القياس
والاستحسان وكما في مسألة
طول الحرّة فان الشافعي
رحمه الله تعالى يقول يرق
ماؤه مع غنية عنه فلا يجوز
كالذي تحت حرّة وقلنا هذا
نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح
للحرّة وللأمة وقال تزوج
من شئت فيملكه الحر وهذا
أقوى أثرا (أي قياسا
أقوى تأثيرا من قياس
الشافعي رحمه الله تعالى
اذ زيادة محل حل العبد
على حل الحر قلب
المشروع) وتضييع الماء
بالعزل باذن الحرّة
يجوز فالارفاق دونه لأن
في الأول تضييع الأصل
وفي الثاني تضييع الوصف
وهو الحرية ونكاح الأمة
لمن له سرية جائز مع
وجود ما ذكر من العلة

وكما في نكاح الأمة الكتابية فإنه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فإذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولأن الضرورة ترفع باحلال الأمة المسلمة وقلنا ونكاح بملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مروا أيضا هو دين يصح معه لحر المسلم نكاح الحره فكذا يصح للحر نكاح الأمة (أي دين الكتابية دين يصح معه لحر المسلم نكاح الحره التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الأمة التي هي على هذا الدين) فهذا أقوى أثر الآن الرق منصف لحر (كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لأن الرق قبله شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر (١١٢) فمن هذا الشبه قلنا أنه ما لم يشبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذا الشبهان

نزول صفة الحرية مع أنه أمر بما يرجح زواله بالعتق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالأرقاق أولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الأرقاق مباشرة السبب على وجه يفضي إلى الإهلاك قلنا في الزواج أيضا امتناع عن إيجاب صفة الحرية إذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لأن يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الأمة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فيمن يخلق برقيقا لا يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية إلى الرقية ومعنى العقوبة والإهلاك إنما هو في إرقاق الحر الثاني أن وصف إرقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الأمة له وفيه نظر لأن الحر لو كان قادر على أن يشتري أمة لا يحمل له نكاح الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكيف إذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكفى نكاح الأمة الكتابية) فإنه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما إذا كان تحت حره أما الأول فلأن للرق أثر في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الأمة على الحره وكذا للكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحمل للمسلم وأما الثاني فلما مر من إرقاق الماء مع الاستغناء إذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الأمة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحره الكتابية وهذا القياسان قويان تأخير أما الأول فلما سبق وأما الثاني فلأن أثر الرق إنما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الأثر انها قبل الاسترقاق لم تحمل إلا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبيين فيتنصف برقبها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين إنما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة إلى ذلك لا مكان حقيقة التنصيف بأن يقال لنكاح الأمة حالتان حالة الانفراد عن الحره وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتأخر فحلت في إحدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالثلاث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملًا حيث جعل طلاق الأمة اثنين لا واحدة احتياطاً لأن الحل كان ثابتاً يبقين فلا يزول إلا بعد التيقن بنصف التطلق الثلاث وذلك في الاثنين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق إنما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الأمة اثنين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بأن هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكفى مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في الثلاث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لأن الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المحل مع إمكان الغسل أو مسح الكل ليس إلا للتخفيف وأما الثلاث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة

التنصيف في استحقات النعم التي تختص بالإنسان (فطرف الرجال يقبل العدد بأن يحل للحر أربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الأحوال فتحل الأمة مقدمة على الحره لا مؤخره فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بأن يحل للعبد ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لأن الحره لا يحل لها إلا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالأحوال بأنها لو كانت مقدمة على الحره يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليباً للحرمة كما في الطلاق والقرء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحره فإنه يصح للأمة الكتابية إذا لم تكن متأخرة

عن الحره أو مقارنته لها فيصح للحر المسلم نكاح الأمة الكتابية إذا لم تكن على الحره وقوله كما في الطلاق فيه والاستنشاق نظر فان كون طلاق الأمة اثنين ليس تغليباً للحرمة بل تغليباً للحل لأن الزوج إذا كان مالكا للطلقتين عليهما فان الحل يكون أكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكفى نكاح الأمة الكتابية قوله (وكفى مسح الرأس) ان المسح في التخفيف أقوى أثراً من الركن في الثلاث والثالث قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالسج في التخفيف في كل نظير غير معقول كالتميم ومسح الخف والجيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في الصلاة بل الأكمال ونحن نقول به

أى بالا كمال وهو الاستيعاب (وكقولنا في صوم رمضان أنه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيما فاسداو الايمان ونحوها) فان رد الوديعه والمغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين أن هذا الرد رد الوديعه والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيما فاسداو كذا في الايمان أن البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين أنه فعله لأجل البر (وكنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا وإن كان فيه فضل فهو على المعتدى) أى إن كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وإن لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لأن الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المعتدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولأن اهدار الوصف أسهل من اهدار الأصل) يعنى ان أوجبنا الضمان لا يلزم إلا اهدار كون المماثلة تامة وإن لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكيفية في الأصل. والوصف فالأول أسهل من هذا (قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالأموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أى عدم إيجاب الضمان في انلاف المال المعصوم جائز في الجملة (كأنلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المعتدى غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (و يلزم منه) أى من إيجاب الفضل على المعتدى (نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع) المراد من الابتداء أن يكون بلا واسطة فعل (١١٣) العبد وفيه احتراز عن إيجاب القيمة فيما لمثل له لأن الواجب فيه

قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت إنما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب إلى العبد أما في مسثلتافي التفاوت في نفس ذلك الواجب لأن المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا إلى الشارع وذا لا يجوز (أما عدم الضمان فمضاف إلى عجزنا عن الدرك) أى إن قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون

والاستنشق وبالعكس كما في الصلاة (قوله والايمان) هو في أكثر نسخ أصول غير الاسلام رحمه الله تعالى بكسر الهمزة يعنى لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بأن يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متمينا غير متنوع إلى فرض ونقل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الايمان بالفتح جمع يمين (قوله ونحوها) كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا) وذلك أن المنفعة مال كالمعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور أن منفعة شهر واحدا أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا (قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع) لانه الذي يوجب الأحكام حقيقة والاحاجة إلى أن يقال أن الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع (قوله والثالث) الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه ككتابير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجيرة فيرجح على تأخير وصف الركنية في التثليث لأنه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الروايات وقوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع أن الحجة والخبر لا كثرة الروايات (قوله وهو قريب من الثاني) أى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بأن يوجد في صور كثيرة بل التحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأخير لكن شدة الاثر بالنظر إلى

(١٥ - توضيح ٢) منسوبا لينا لا إلى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فانت أصلا بلا بدل والاصل وإن عظم فانت إلى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا) وتقديره أن الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت إلى بدل يصل إليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى (و ضمان العقد قد ثبت بالراضى مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع الغصب وأوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثلثه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تثلثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كلقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو أن التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكنة في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات (والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني

والرابع وهو العكس أي العدم عند العدم) أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أي مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره) كسح الخف (فانه يتعكس) فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لأن المضمضة متكررة وليست بركن) أي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الأركان فانه غير متعكس لأن عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لأن المضمضة والاستنشاق ليس بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم أنه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لأن المادة بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية إذا كان الأصل كليا يقال كل إنسان حيوان ولا يتعكس أي لا يصدق كل (١١٤) حيوان إنسان وإذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم

الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار ولهذا قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررته في مسألة الاو تبيين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية إذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الأصل فقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الأصل وإذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فأحدهما لا يستلزم الآخر فبينها عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى لحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالئ الكالئ. بالكالئ. لأن الأصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم في دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع إناء من فضة بآناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بيمينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم إلا أن معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما أقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الإطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أصيب بوجهين أحدهما أن المراد أن كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله ويتعكس إلى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض أصلا ويتعكس إلى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولائمه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة إلى كل أشار محمده رحمه الله تعالى وتوجه على الأول سؤال وهو أن شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخ لها فيه من اثبات الدعي على مال الغير بغير رضاه أقيم مجلس المقدم مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقفا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسألة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين

لهذا العكس فسواء عكسا لهذا وانما قلنا أنه لازم لأن الأصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة (ويتعكس) بمثل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا يتعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في

غير الروي) وذلك لأن عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم بالفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لأن رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالاً لو قوبل بجنسه لا يحرم بالفضل فالمراد بغير الروي في المتن هذا المال كالثياب مثلاً وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلا نه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث بعدم الحكم عندهم فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته ما ليس كذلك وأما كونه أضعف فلأن المترين في العلية التأثير ولا اعتبار لعدم عدم الوصف لأن الحكم يثبت بعلل شتى فإرجع إلى تأثير العلل وهو الثلاثة الأولى أقوى من عدم عدم (مسألة اذا تراض وجوه الترجيح فاكان بالذات أولى بما كان بالحال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا

تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يثبت (أي لم ينو الصوم من الليل فإنه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر الأيام فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارض) وذلك لأن بعض الصوم وقع فاسد لعدم النية فإنه لا إعادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فاما أن يفسد الكل وإما أن يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفساد على الصحيح بوصف العبادة فإن وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لأن وصف العبادة للمساك عارض لأن (١١٥) الامساك من حيث الذات ليس بعبادة

بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لأن الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا إذا المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه (وذكرنا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التواجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشياء كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في أن الاخ المشتري لا يمتق عنده (الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لأن المشابهة في وصف

وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين أحدهما أن الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر إلى ما يقوم بنفسه وثانيهما أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أو لا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا إنما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال إذ يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما إذا ترجح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزاءه والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للمساك فان الأول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا قال أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضى والافكا أن العبادة حال للمساك فكذلك الكثرة (قوله) وذكرنا أنه أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعة في المغصوب من خياطة أو صباغة أو طبخ بحيث يزدادها قيمة المغصوب فان كلامنا من الوصف الحادث والأصل متقوم ولا سبيل إلى ابطال أحد الحقيقتين ولا إلى اثبات الشركة لاختلاف الجنس فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لأنه باعتبار الوجود وهو معنى راجع إلى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك أن الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدودها تغير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالك بمعنى أن لفعل الغاصب بخلاف وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العسوبة لأن رجحانه في ذات القرابة لأنها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحجج الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها ههنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الاشياء لافادتها زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة قوته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لأن العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بأن يتكثر الوصف أو يتكثر محال الوصف أو نقل اجزائه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاً له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الایجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطبوع ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل أن يقول الكلام إنما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملازمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عندنا تأثير أحدهما

واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في الف وصف غير مؤثر، ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فإنه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذا الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا أثر لهذه المسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولان ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر) أي إذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما أن يترك الجميع أو الأكثر أو الأقل وترك الدليل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف

لها أن كل داليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وأيضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله أن كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هوزوج أو أخ لام في التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد) ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم متفق (خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الأخير) أى في ابن عم هو أخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضى الله عنه على ابن عم ليس كذلك أى يستحق جميع الميراث ويحبب الآخر (بخلاف الأخ لأب وأم فانه يرجح على الأخ لأب بالأخوة لأم لأن هذه الجهة) أى جهة الأخوة لأم (تابعة للأولى) أى للأخوة لأب (والخيزم متحد) أى حيز القرابة متحد لأن الأخوة لأب والأخوة لأم كل منهما أخوة (فيحصل (١١٦) بهما) أى بأخوة لأب والأخوة لأم (هيئة اجتماعية بخلاف الأوابين)

دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط ثم لا يخفى أن في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من أقل من جزأين فمكانه من قبيل المشاكلة والمراد أن يكون معنى واحد لا جزء له (قوله لها أن كل دليل) يعنى أن الترجيح بقوة الأثر وذلك بما يصلح وصفها وتبع الدليل لباها ومستقل بالثأثير إذ تقوى الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاله وأما ما يستقل فلا يحصل للأخوة قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيمتساقط الكل بالتمارض وهذا معنى تساوى وجود الغير وعدمه ور بما يقال سلمنا أن الترجيح بالقوة لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضى الله عنه) في الأخير وهو ما إذا ترك الابن عم أحدهما أخ له من أم بان تزوج عمه أمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للأخ لام لأنهما استويا في قرابة الأب وقد ترجحت قرابة الأخ لام بانضمام قرابة الأم لأن العلة ترجح بالزيادة من جنسها إذا كانت غير مستقلة والأخوة لأم كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الأخ لأب وأم مع الأخ لأب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للأخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للأخ لان الأخوة لأم وإن لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعاله فلا يصلح مرجحا بخلاف الأخوة فانها جنس واحدنا كد بانضمام أخوة الأم اليه بمنزلة الوصف الأثرى أنه لو اجتمع الأخوة لأب والأخوة لأم لا تصلح أخوة الأم سلبا لاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم تبلغ حد الشهرة) تعرض الشهرة لأنها إذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الأولى لأنه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور أحد قسمي التواتر على رأى تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة أن تآدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوى الأثر كانت صالحة للترجيح لأن المرجح هو القوة لا الكثرة غايته أن القوة حصلت بالكثرة والافلاكثرة أجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الأتقال بخلاف كثره جزئياته كافي المصارعة إذ المقاوم واحد وأما الرجوع إلى السنة أو القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق أنه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر)

فيصير مجموع الأخوة قرابة واحدة قوية فيترجح على الأضعف (فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية) هذه تقريرات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمتنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم اننا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكرت جميع الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجح بكثرة الأدلة ولما في ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع

يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأتقال والحروب ونحوهما فان أكثر فيه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأولى لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثانية لأن كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من الأجزاء فيكون من قبيل الأولى هذا هو الأصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه أنه إذا كانت العلة في أحدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما أديا إلى حكم واحد كما أن علة الربا عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم

والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحفنة بحفتين منها وأما إذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا لم يكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح أحدهما جراحة والآخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيهان بشة صين متفوتين والشافعي رحمه الله تعالى لا يرجح صاحب الكثير أيضا) بمعنى أن يكون هو المستحق دون الآخر (ولكن يقسم بقدر الملك لأن الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المملول بها فان المملول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المملول منها فالعلة يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو دار المشفوع بها بل هو

يعنى قياسا يوافق في الحكم دون العلة ليسكون من كثرة الأدلة إذلو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا من كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الأصل (قوله وعلى هذا) يعنى كما أن كل ما يصلح دليلا مستقلا على الأحكام لا يصلح مرجحا لأحد الدليلين وكذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لأنه لا يستقله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلة الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على الترجيح بكثرة العلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانين على مجروح واحدات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب أنه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الإسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما تعدد في الجزايات قلنا لأن الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يتعد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكافي مسألة الشفعة وهي درابين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وثلث سدس فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث يفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء من أجزاء سهميها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله تعالى أثلاثا نثني لصاحب السدس وثلث لصاحب الثلث لأن حق الشفعة من مرافق الملك أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب أن الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعتاد مادية يتولد منها المملول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام أن تأثير العلة الفاعلية في المملول ليس بطريق التوليد بل بإيجاد الله تعالى إياه عقيبها فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المملول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الأصول عن الأدلة من حيث أنه يستنبط منها الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي فبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في الظن بحكم غير شرعي ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد أن يحوى أي أن يجمع العلم بأمر ثلاثة الأول الكتاب أي القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشرعية أما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخصوصها في الافادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغايط الحدث وأن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي باقسامه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام والمعتبر هو العلم بما وقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالتعذر أطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والصفاني

وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة من السنة بمعانيه لغة وشرعية وبأقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الأولى ذكر الأجماع أيضاً لإلزامه من معرفته ومعرفة موافقه للتلاخيلافه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فمضى طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام للتلايق اجتهاده في تلك المسئلة مخالفاً لنص أو إجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لأنه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة إلى الباقي مثلاً الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح (قوله وحكمه) أى الأثر الثابت بالاجتهاد غالبه الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجزى الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبنى على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً أم الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الأول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيباً وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون حينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الأول أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم إلى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك إلى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد وإلا فالحكم قديم عنده الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العصور عليه بمنزلة العصور على دفين فلن أصاب اجران ولن أخطأ أجر السكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطيء هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني وإن وجد أصاب وإن فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطيء معذوراً بل ماجوراً ثم اختلف هؤلاء في أن المخطيء مخطيء ابتداء وانتهاء مما أوتاه فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية وإصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو تعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل للمريين الملازمة أن المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحداً لكان المجتهد مأموراً باصابتها بعينها وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليبه فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده والثاني أن اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقاً فكذا هنا لعدم الفرق وإنما قلنا أن الحق فيه متعدد اتفاقاً لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لأنه لا يؤمر باعادة الصلاة فإن قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتافين كالجوب وعدمه وهو محال أجبب بأنه أن يريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان أريد بالنسبة إلى شخصين فلا استحالة بمنوعة لجواز أن

وسنداً ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا مخطيء ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على أن عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلّفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالا جتهاد في القبلة فإن القبلة جهة التحرى حتى أن المخطيء يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة إلى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوى الحقوق لأن دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لأنها لو استوت لاصيبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لأنه قبل الاجتهاد لا يعلم أن جميع الاجتهادات تنفق على شيء واحد فيكون الحق واحداً أو مختلف فيكون حينئذ متعدداً

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام إن أصبت فلك (١١٩) عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة

وفي حديث آخر جعل الله
للذهب أجرين وللخطي
واحدا وقال ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه إن
أصبت فمن الله تعالى وإن
أخطأت فني ومن الشيطان
ولأن الثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وإن ورد نصان
صيغة في حادثة لا يتعدد
الحق اتفاقا فكيف إذا
ورد معنى (أي كيف يتعدد
الحق إذا ورد معنى نظيره
حلى النساء فانا نقول
بوجوب الزكاة فيها قياسا
على المضروب والشافعي
رحم الله تعالى بعدم
وجوب الزكاة قياسا على
الثياب فان كلا منهما
مصرف للحاجة فعنى القياس
أن النص الوارد في المقيس
عليه وارد في المقيس معنى
وإن لم يكن واردا صريحا
فلو كان النصان واردين
فيه صريحا كان الحق
واحدا لأنه لا تعارض في
أدلة الشرع فيكون أحدهما
منسوخا والآخر ناسخا فإذا
كان النصان وهما النص
لوارد في المضروب والنص
الوارد في الثياب واردين
في الحلى من حيث المعنى
لا يدلان على حقيقة مدلولي
كل منهما إذ دلالتها معنى
لا تزيد على دلالتها صريحا
ولو وجدت دلالتها صريحا
لا يكون مدلول كل منهما

يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يعث الله تعالى رسولين إلى قومين مع
اختصاص كل منهما بأحكام فيجوز أن يكون الشيء واجبا على مجتهدو على من التزم تقليده غير واجب على
آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقبة الجميع فذهب بعضهم إلى تساوي الجميع في الحقبة وبعضهم إلى
كون البعض أحق أى أكثر ثوابا بمعنى أن من أدى اجتهاده إلى وجوب الشيء فهو أكثر ثوابا من أدى
اجتهاده إلى عدم وجوبه مع حقبة الحكمين استدلال الأولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية
وفيه نظر لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه
لو تساوت الأحكام الاجتهادية في الحقبة لجاز للجدد أن يختار أيها شاء من غير تعيب في بذل المجهود وطالب
لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما أول فلان التقدير أن لا حكم قبل الاجتهاد وإنما يحدث
عقبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلاننا وإن تساوت في الحقبة إلا أن المتعين بالنسبة إلى كل
مجتهد ما أدى إليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولأن يترك الاجتهاد بوجوبه لم يجتهدا آخر وأما
ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجوز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين إذ ليس كل مسألة اجتهادية بما يتسدد فيه الحق بل قد مجتمع
الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل أن التعدد لا يكون إلا عند اختلاف آراء
المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم أن مراد المستدل هو أنه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد
اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدى إليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد للتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال
بأدنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التوقييم أنه لو تساوت الحقوق ابطلت
مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبل عذره بأدنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض
(قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثرو دلالة
الإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه
الاستدلال ان داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان
حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد
كل إلى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والالماجاز سليمان عليه
الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب
الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فانه وإن لم يدل على نفي الحكم
عما عدها لكنه في هذا المقام يدل عليه كالأخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبنى على
جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان
عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة
والسلام مبني على ان ترك الأولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين ويؤيده
ما نقل أنه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفى الفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره أحق
وأما السنة والاثرفلا حديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وإن كانت من قبيل
الآحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى والالم تصلح للاستدلال على الأصول وأما دلالة الإجماع فهو ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتا به صريحا وقد جمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحدا غير وفيه نظر لأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولأن الحكم الاجتهادى أعم من أن

حقا فكذا إذا وجدت دلالتها معنى بالطريق الأولى (ولأن الجمع بين الحظر والاباحة ممنوع وكذا بالنسبة إلى قومين في شريعتنا

والتكليف بالاجتهاد يفيد) جواب عن قول المعتزلة أن المجتهدين كفوا (لأنه إن أخطأ فهو مصيب نظر إلى الدليل وله الأجر وأما مسألة القبلية فإن فساد صلاة من خالف الإمام (١٢٠) عالما حاله يدل على مذهبه فاما عدم إعادة الخطى للكعبة فلا ينافي مع مقصوده لكن

الشرع جعلها وسيلة إلى المقصود وهو وجه الله تعالى فأقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماءنا في الخطى فعند البعض مخطىء ابتداء وانتهاء أى بالنظر إلى الدليل وبالنظر إلى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب مانجا منه الا عمر رضى الله تعالى عنه) هذا هو المقول له وله عليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على أن المجتهد المخطىء مخطىء ابتداء وانتهاء لأن المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطىء انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فان كان الحق عند الله واحد لا يراد أن كل مجتهد مصيب بالنظر إلى الحكم بل بالنظر إلى الدليل

يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لم يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا أو مباحا أو صحيحا أو فاسدا أو واجبا أو غير واجب متمتع لاستزامه اتصاف الشيء بالتمتع والمتمتع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة إلى شخصين فان التناقض لا يكون إلا عند اتحاد المحل أوجب بأن الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخصين أيضا متمتع في شريعة نبينا عليه السلام لأنه ممنوع من الناس كافة ادعاهم إلى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الأشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتداء هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحد إجماعا والأصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد فيما إذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهد حنفيا وشافعيا فأقناه أحدهما بإباحة النبيذ والآخر بجرمته ولم يرجع أحدهما عنده ولم يستقر عليه على شيء منهما أو أيضا إذا تغير اجتهاد المجتهد فان في الأول حق الزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه والازم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد إذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بأنه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الواسع وتقريره اننا لا نسلم أن المجتهد مكلف باصالة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة أنه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر إلى رعاية شرائطه بقدر الواسع سواء أدى إلى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأثور بما أدى إليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق أوجب بأنه يكفى في الأمور به أن يكون حقا بالنظر إلى الدليل وبحسب ظن المجتهد وإن كان خطأ عند الله تعالى كما إذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأثور بما أدى إليه ظنه وإن كان خطأ القيام النص على خلافه وبهذا يتدفع ما يقال أنه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبا والصواب حراما وهو متمتع (قوله يدل على مذهبه) وهو أن المجتهد مخطىء ويصيب إذا لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الإمام عالما بحاله لاصابتها جميعا في جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هي الجهة التي رضى الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر إلى الدليل مخطىء انتهاء أى بالنظر إلى الحكم فانه لا يتمتع في الأقيسة الشرعية والأدلة الظنية أن يتناقض المطالب والأحكام مع رعاية شرائط قدر الواسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام باصالة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال أنه لا دلالة في إتياء الحكم والعلم على أن اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجانب بأنه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة إذ لا يشبهه على أحد أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي علما وحكما في الجملة (قوله وتصنيف الأجر) أى تصنيف أجر المخطىء في الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام ان أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد يدل على أنه مخطىء ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزيع الأجر على الاستحقاق وهذا

بمعنى أنه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه وأركانها فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه ضعيف إقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البته (قوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه الصلاة والسلام خص باصالة الحق المطلوب وتصنيف الأجر يدل على هذا أيضا) أى على أنه مصيب من وجه دون وجه آخر

ضعيف لان اجر المخطئ إنما هو على كده في الاجتهاد وامثال الامر (قوله) وأما قوله عليه الصلاة والسلام
القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين أحدهما اطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة
والسلام وان أخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق أن ينصرف إلى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء
وثانيتها قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية أي لولا ما كتب في اللوح أن لا يعذب أهل بدر أو ان يحل
لهم الغنائم أو أن لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ
الذي هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امثال الأمر في الجملة
ولما كان ضعف الوجه الأول بينما اذ الاستدلال بالاطلاق على السكالم لا يعتد به في مسائل الأصول
لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص النبي عليه
الصلاة والسلام في الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة
فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق
وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لأن لولا لا تنفاه الشيء لوجود غيره
فيدخل على أن انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد إنما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم
يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافي لأنه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله) والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا
ينسب إلى الضلال بل يكون معذور أو مأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله
الآن يكون الدليل الموصل إلى الصواب يبيننا خطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب
وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على أن طريق الصواب بين
في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لأن المخطئ في الأصول والعقائد يعاقب بل يضلل أو يكفر
لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالدلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه
وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في
المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق
الافعال فعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقية كل من القولين (قوله) القسم الثاني
من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الأدلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير
الحكم ومباحث الحاكم فرب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم
به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لأن النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لأن الخطاب
يتعلق به أولا وبواسطة أنه مضاف إلى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب
الاول اختراع تقسيم حاصر أي ضابطا لتمامه تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر
بمعنى كونه ذاتا بين النبي والاثبات مقيد التكثير مفهوم واحد إلى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح
في هذا المقام لأن من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة إلى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس
بذات بين النبي والاثبات كالتقسيم إلى ما يكون صفة لفعل المكلف وإلى ما يكون أثرا له وأنا ألقى اليك
محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك أن الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء أولا فان
لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثر له فان كان أثرا له كالمملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة
فالمعتبر فيه اعتبار أو ليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الآخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة إلى
صحيح وباطل وفاسد وتارة إلى منعقد وغير منعقد وتارة إلى نافذ وغير نافذ وتارة إلى لازم وغير لازم والثاني
اما أصلي أو غير أصلي فالأصلي اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أولا يكون

(وَأما قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فان
الحكم في الاسارى من
قبل كان اما القتل أو المن
ورخص النبي عليه الصلاة
والسلام بالفداء أيضا فلولا
الكتاب السابق باباحة
الفداء وهو الرخصة لمسكم
العذاب على ترك العزيمة
فنزول العذاب كان واجبا
على تقدير عدم سبق
الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعا فلا يستحقون
العذاب واقعا بسبب الخطأ في
الاجتهاد بعد سبق الكتاب
) والمخطئ في الاجتهاد لا
يعاقب إلا أن يكون طريق
الصواب بينا والله أعلم
القسم الثاني من الكتاب
في الحكم ويفتقر إلى
الحاكم

الإباحت في ثلاثة أبواب
 باب في الحكم) اعلم اني
 اخترت تقسيما حاصرا
 على وفق مذهبنا وعلى ما هو
 المذكور في كتبنا من
 الأقسام المتفرقة (وهو
 قسمان اما أن لا يكون
 حكما بتعلق شيء بشيء آخر
 أو يكون كالحكم بأن لهذا
 ركن ذلك أو سببه أو نحو
 ذلك) اعلم أن المراد بالتعلق
 تعلق زائد على التعلق
 بالحكم والمحكوم عليه
 والمحكوم به ككون الشيء
 ركنا لشيء أو علة أو شرطاً
 فان هذا التعلق بالحكم
 ونحوه حاصل في جميع
 الأحكام (أما القسم الأول
 فاما أن يكون صفة لفعل
 المكلف) كالوجوب والحرمة
 وأمثالها فانها صفات
 لفعل المكلف (أو أثره
 الثاني كالملك) فان الملك
 هو أثر لفعل المكلف (وما
 يتعلق به) كملك المتعة وملك
 المنفعة وثبوت الدين في الذمة
 (والأول اما أن يعتبر فيه
 المقاصد الدنيوية اعتباراً
 أولياً أو الأخروية) فان صحة
 العبادة كونها بحيث توجب
 تفرغ الذمة فالمعتبر في
 مفهومها اعتباراً أولياً
 إنما هو المقصود الدنيوي
 وهو تفرغ الذمة وان
 كان يلزمها الثواب مثلاً وهو

أحدهما أولى فالأول إن كان مع منع الترك بقطعي ففرض أو بظني فواجب وإلا فان كان الفعل طريقة
 مسلوكة في الدين فسنة والافتل ونذب والثاني ان كان مع منع الفعل لحرام وإلا فمكروه والثالث مباح
 وغير الأصلي رخصة وهي اما حقيقة أو مجاز والحقيقة إما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أو لا والمجاز
 إما أن يكون أقرب إلى الحقيقة أو لا فيصير أربعة أقسام وان كان حكماً بتعلق شيء بشيء فالتعلق ان كان داخلاً
 في الشيء فركن والإفان كان وثراً فيه فعلة وإفان كان موصلاً إليه في الجملة فسبب وإفان توقف الشيء
 عليه فشرط والإفعلامة (قولها وهو) أي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل
 للخطأ فكيف ينسب إلى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى إلا أنه يحكم إلا بالصواب
 فالحكم المنسوب إلى الله تعالى هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للجهل فليس بحكم
 حقيقة بل ظاهر او هو معذور في ذلك فان قلت إذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة
 لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طر في الحكم
 على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال
 حكم الأمير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية
 ونحوها فانه خاطب المكلف بأن فعله سبب لشيء أو شرط له وغير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك
 الرقبة أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل إذا جعلنا
 الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصلح محكوماً به فان قلت قد ذكر في سابق الحكم اما تكليفي كالوجوب
 والحرمة ونحوهما فاما رضى كالسببية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف
 فالوضعي أيضاً كذلك على ما صرح به هنا وإن أراد ما وقع التكليف به فالإباحة ليست كذلك قلت أراد ما
 وقع التكليف به وعد الإباحة منه تغليبا لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة في
 الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الأثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وأيا ما كان
 ليس الملك ونحوه حكماً لأنه إنما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلاً بحسب
 وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون
 حكماً بتعلق شيء بشيء أو يكون مشعراً بأن مراده بالحكم اسناد أمر إلى آخر مصدر قولك حكمت بكذا
 لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يحمل مورد القسمة للحكم بمعنى اسناد الشارع أمر إلى
 آخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحاً كالنصر أو دلالة كالأجماع والقياس ففي جعل
 الوجوب والملك ونحو ذلك أقساماً للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على
 خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الأثر المترتب على العقود والفسوخ إنما هو بطريق الاشتراك والمقصود
 هنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع (قولها والأول) أي ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر
 فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة
 العبادة أو الأخروية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد
 باعتبار الأول لأنه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفرغ الذمة لكن لا أولياً وليس المراد
 باعتبار المقصود الدنيوي أو الأخروي ابتناء الحكم على حكم وأغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة اذ من
 البعيد يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه دنيوية وحرمة الخمر على حكمه أخروية ثم لا يخفى أن التقسيم إلى ما يعتبر
 فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتباراً أولياً ليس حاصراً لثرا بين النبي والانبيا بل بحسب الوقوع فان قيل
 ليس في صحة التوافل تفرغ الذمة قلنا لزمنا بالشرع فحصل بأدائها تفرغ الذمة وأما عبادة الصبي ففي حكم

المقصود الأخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتباراً أولياً والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو المستثنى
 تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتباراً أولياً هو المقصود الأخروي وإن كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه (أما الأول)

المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي الأغراض المترتبة على العقود والفسوخ كذلك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبنوثة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فراجع ذلك أيضا إلى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دينوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح وإلا فان كان عدم إيصاله إليه من جهة خلل في أركانه وشرايطه فباطل والافساد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما يتباخضاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاد والزوم وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك راجعة إلى الأحكام الخمسة فان معنى صحة البيع باحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا ذاتيا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع إذا شرع البيع لحصول الملك وبنى شرايطه وأركانه فاعقل يحكم بكونه موصلا إليه عند تحققها وغير موصلا عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها أن الصحيح ما يكون مشروعا بأصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بأصله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفساد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجهه ملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفساد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيًا وإثباتًا ولقائل أن يقول إذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا إلى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعم منه لأن الصلاة الفاسدة توجب تفرغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي أن يكون صحيحا بل نافذا لترتب الأثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه إشارة إلى أن المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب إنما هو الإيجاب والتحريم ونحوهما والذي هو بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا بالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولوية عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفي إطلاق الأولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح المراد باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقربته أن الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والحيوانات والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الأخرى وتو ليس في هذه التعريفات إشارة إلى ذلك فان قلت يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الأولوية والاستواء إشارة إلى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضا إذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى أن الحكم الغير الأصلي أعني الذي يبني على أعداء العباد أيضا يتصف بهذه الأحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

أي الذي يعتبر فيه المقاصد الدينوية (فالمقصود الدينوى في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فمكون الفعل موصلا إلى المقصود الدينوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى أركانه وشرايطه الايصال إليه لا أو صافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام أخر منها الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاد وهو ترتب الأثر عليه كالمالك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أى ما يعتبر فيه المقاصد الأخرى (فاما أن يكون حكما أصليا) أى غير مبنى على أعداء العباد) أولا يكون أما الأول) وهو الحكم الأصلي (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أى مع منع الترك (فان كان هذا) أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعى فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة ولا تفضل و مندوب وان كان على العكس أى ان كان الترك أولى من

فلامعنى للتخصيص بالحكم الاصلى (قوله بالفرض لازم علما) أى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو أنكره قولا أو اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن بجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والافان كان مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة لان يعفو الله تعالى بفضلته وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه للتصور الدال على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيعجزه العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعى رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) الله تعالى في تفاوت مفهوى الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحدا الأول كافر دون الثانى وتارك العمل بالأول مؤولا فاسق دون الثانى ولا يمازى عن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى إلى معنى واحده وما يمدح فاعله وبذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى الاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما لم يقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا معلوم القطعى ساقطا علينا على أن للنخصم أن يقول لو سلم الملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشئ مقدر علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا يرى إلى قولهم الفرض أى المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فالتما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى والواجب فيما ثبت بقضى شائع مستفيض كقولهم الو تر فرض وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك وإلى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا لفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظنى هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى يمتنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعى رحمه الله وكثير من اصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار غير الاسلام رحمه الله تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى أن الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارقة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء في أن المجرى عن القرآن ينصرف إلى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارىء كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقديرا بالسنه ما ثبت بالسنة كإروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الو تر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا أحدهما فرض والآخر سنة أى واجب بالسنة (قوله والنفل يثاب فاعله) أى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جملة حكم النفل وبعضهم تعريفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه أو يجب عن الأول بأن المراد الترك مطلقا عن الثانى بأن الزيادة قبل تحققها كانت

والواجب لازم عملا لعلما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد الغير المؤولة وأمام مؤولا فلا ويعاقب تاركهما) أى تارك الفرض والواجب (لأن) يعفو الله والشافعى رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) في أن الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (يوجب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون الحكم الذى دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بقلبة الظن (وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا) أى اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو أن يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك أعم من أن يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى أو الظنى (فيصح أن يقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكرهية كالجماعة والآذان والإقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنة النبي عليه الصلاة والسلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة

والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوا and هو) الضمير يرجع إلى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه
مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما أداه تبعاً وعندنا يلزم) أي النفل بالشروع (١٢٥) لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولأن ما أداه

صار لله تعالى فوجب صيانه
ولا سبيل إليها) أي إلى
صيانه ما أداه (إلا يلزم
الباقى فالترجيح بالمؤدى
أولى من العكس لأن
العبادة مما يحتاط فيها ولما
وجب صيانه ما صار لله تعالى
تسمية وهو النذر فصار
فعلاً أولاً) أي صيانه ما صار
لله تعالى فعلاً أولاً بالوجوب
وقوله فعلاً نصب على التمييز
وكذا قوله تسمية ويجوز
أن ينصب تسمية وفعلاً
على الحال تقديره حال
كونه مسمى وحال كونه
مفعولاً (والحرام يعاقب
على فعله وهو اما حرام
لعينه) أي منشأ الحرمة عين
ذلك الشيء كشرب الخمر
وأكل الميتة ونحوهما (واما
حرام لغيره كأكل مال
الغير والحرمة هنا ملاقية
لنفس الفعل لكن المحل
قابل له وفي الأول) أي في
الحرام لعينه (قد خرج
المحل عن قبول الفعل
فعم الفعل لعدم المحل
فيكون المحل هناك) أي
في الحرام لعينه (أصلاً
والفعل تبعاً فنسب الحرمة
إلى المحل لتدل على عدم
صلاحية للفعل لا أنه
أطلق المحل ويقصد به

نفلاً فانقلب فرضاً بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر كالتأفة بعد الشروع تصير فرضاً
حتى لو أقصد ما يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوا and لأنها صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشروع عند
الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يعض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فاذا
شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقه فالمعنى التفضيلية إذ النفل لا يتقلب فرضاً وإتمامه لا يكون إسقاطاً للواجب بل أداء
النفل ولهذا يباح الإفطار بعذر الضيافة وإذا كان مخيراً فيما لم يأت فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحينئذ يلزم
بطلان المؤدى ضمناً وتبعاً لا قصد فلا يكون إبطالا لخواه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالانزفانه
لا يجعل إلتافاً وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى
يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الأول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الإتمام لإبطال للمؤدى
فان قيل لإبطال وإتمامه بطلان أدى إليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للإبطال هنا إلا الفعل يحصل
به البطلان كشق زق مملوكه فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل إنما حصل بفعله المناقض
للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف إلى رخاوة الأرض لا إلى فعله الذي هو سقى
أرضه الثاني ان الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقاله فتجب صيانه له لأن التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا طريق إلى صيانه المؤدى سوى لزوم الباقى اذ لا صحته بدون الباقى لأن الكل عبادة واحدة بتامها
يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الأجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الأجزاء المتقدمة
وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لا نقول هو دور معينة بمنزلة المتضاميين كالأبوة والبنوة يتوقف
كل منهما على الآخر وإن كان ذات الأب متقدمة فكذلكها هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع
تقدم ذات بعض الأجزاء وقد يقال أن الجزء الأول يتعمد عبادة لسكونه فعلاً يقصد به التقرب إلى الله تعالى
لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق
الجزء الأول لا على وصف كونه عبادة فالوقوف على الأجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة
لا صيرورة عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الأجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع
في الجزء الثاني لم يبق الجزء الأول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت
بالنص والإجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم
تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى
للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب أن صيانه المؤدى تقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلاً مخيراً
فيه يقتضى جواز إبطال المؤدى فتعارض الجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانه المؤدى
أولى من إبطاله احتياطاً في باب العبادات وصورنا لها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكماً بدليل احتمال البقاء
والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكماً وهو غير المؤدى الثالث أن المنذر قد صار تعالى تسمية
بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانه عن البطلان أسهل من
ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانه أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان مجب أسهل الأمرين وهو ابقاء الفعل لصيانه أقوى الشئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى
(قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرمة إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأمهات ونحو ذلك وكثير من

الحال كما في الحرام لغيره) ففي الحرام لغيره إذا قيل هذا الخبر حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام وإذا قيل الميتة
حرام فمعناه أنها منشأ الحرمة لأنها ذكر المحل وقصد به الحال فالجواز ثم في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام إذا أريد به منشأ
الحرمة (والمكروه ونوعان مكروه كراهة تنزيه

المحققين غلى أنها مجاز من باب اطلاق اسم الحمل على الحال أو هو مبنى على حذف المضاف أى حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأمهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لأن الحمل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود الأظهر من اللحوم أكلها ومن الأشرية شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بمضمم إلى أنها حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وهو تحصيله ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد تصرفاته فيها حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما نقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بأن يصب الماء مثلا وهو أو كدوا نيهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروج وجهه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن أن تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدوا الزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلا فنى الفعل فيه وإن كان تبعه أقوى من نفيه إذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام أثر الضعف بناء على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي إلى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة إلى بعض الأعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخردون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فإنها ليست لنفس ذلك المال بل لسكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بأن يأكله مالكه بخلاف الأول فإن المحل قد يخرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أو لا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار لحسن نسبة الحرمة وإضافتها إلى المحل دلالة على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من إطلاق المحل وإرادة الفعل الحال فيه بأن يراد بالميتة أكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فإنه إذا أضيف الحرمة فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف أو على إطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه أن الميتة منشأ الحرمة أكلها وإذ قلنا خبز الغير حرام فعناه أن أكله حرام اما مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واستل القرية يحمل تارة على حذف المضاف أى أهل القرية وتارة على أن القرية مجاز عن الأهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الأسرار أن الحل والحرمة صفتا فعل لاصفا محل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر لأنه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لأنها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو إلى الحل - أقرب) بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركة أدنى ثواب ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به محذورون استحقات العقوبة بالثأر كحرامان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم إلى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمة بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والى يسمى مكروها كراهة التحريم كما أن ما لزم الأتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعي يسمى فرضا والى يسمى واجبا (قوله وأما الثاني) من قسمي ما يعتبر فيه أولا المقاصد الاخرية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة محرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عن عزيمة لا نه حكم أصلي وابطاحتها للمكروه رخصة لانه غير أصلي بل مبنى على أضرار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والتدب والوجوب

وهو إلى الحل أقرب ومكروه كراهة تحريم وهو إلى الحرمة أقرب وعند محمد لا بل هذا) الإشارة ترجع إلى المكروه كراهة تحريم (حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض وأما الثاني) المراد بالثاني أن لا يكون حكما أصليا أى يكون مبني على أضرار العباد (فيسمى رخصة وما وقع من القسم الأول) أى الذى هو حكم أصلي (في مقابلتها) أى في مقابلة الرخصة (يسمى عزيمة

وهي من أقسام الحكم الأصلي فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لأن الرخصة ليست حكما أصليا بشيء من الاعتبارات أوجب بأن تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما أصليا إنما هو فيما يكون بطريق الرخصة والحق أنه مما انفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وإنما وقع فيه اختراع التقسيم المحاصر وأما كون الرخصة بما يتعلق به مقصودا آخرى بمعنى أنه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله أن دليل الحرمة إذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لما منع طارىء في حق المكلف لولا لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم بمحل الشيء ابتداء أو نسخا لتحريم أو تخصيصا من نص محرم وذكروا في الإسلام رحمه الله تعالى أن العزيمة اسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما يبنى على أعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكروا أبو اليسر أن الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب في الميزان أن الرخصة اسم لما تغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على أصحاب الأعدار وقال العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض إذا خاف الهلاك فإن تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها أما الأول فلأنها لو كانت مباحا لكانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون أحدهما حكما أصليا والآخر مبنيا على أعدار العباد وأما الثاني والثالث فلأن الحكم الأصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على أعدار العباد إذا المناسب للعذر هو الترفية والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الأصلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لأنها إنما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل أن الطرف الذي تعلق به العزيمة لا يبدو أن يكون راجعا على الطرف الآخر الذي تعلق به الرخصة لاسمائه ياله ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما أو مكروها والراجح ما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر أما أول فلأننا نسلم أن العزيمة لو كانت باحة لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز أن يكون وجوبا أو ندبا إذا العذر قد يناسبه الإيجاب كما كل ماله عند خوف تلف نفسه وأما ثانيا فلأننا لا نسلم أن العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز أن يكون باحة كما في إجراء كفة الكفر على اللسان فإنه حرام ويباح عند الإكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم أن الوجوب أو الندب لا يباحسب الإبتناء على الأعدار كوجوب أكل الميتة عند الاضطراب أو ندب إفتار المريض عند بعض الاضطرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الوجوب كوجوب ترك إجراء كفة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فإن الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك إجراء كفة الكفر وأكل الميتة لأننا نقول هذا تأويل لا ضرورة إليه ومع ذلك فهو غير مفيد لأن الكلام في حكم إجراء كفة الكفر وأكل الميتة ولا شك أنه الحرمة لا الوجوب واستزاهه لوجوب الترك لا ينبغي كونه الحرمة ولا لارتفعت الحرمة من بين الأحكام والحق أن العزيمة تشمل الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الأول) فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالإباحة هنا مجرد

وهي اما فرض) الضمير يرجع إلى العزيمة (أو واجب أو سنة أو نفل لا غير والرخصة أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن أحدهما أتم في المجازية أي أبعد من حقيقة الرخصة من الآخر (أما الأول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كإجراء كفة الكفر مكرها) أي بالقتل أو القطع (فإن حرمة الكفر قائمة أبدا) لأن المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبدا أيضا

(لكن حقه) أى حق العبد يفوت صورته ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله أن يجرى على لسانه وإن أخذ بالعزيزمة وبذل نفسه حسبة في دينه فأولى (١٢٨) وكذا الأمر بالمعروف وأكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات

تجوز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحریم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض والواجب في قوله وهى فرض وواجب سنة ونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافية نعم يتوجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا يناقى ما سبق من أنها قد تكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فاذا عرضت حاله لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أو حكما مبنيا على اعدار العباد و يمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة فى شيء واحد أوجب بأن معنى الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلة الشرعية أمارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل خلاف أدلة وجوب الإيمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (قوله لكن حقه أى حق العبد يفوت صورة) بخراب البنية ومعنى يزوق الروح أى خروجه من البدن (قوله حسبة) أى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وإنما كان الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لمساروى أى مسيلة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لأحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فاتقول فى قال أنت أيضا غفلاه وقال الآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتقول فى قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فنهيناه (قوله وكذا الأمر بالمعروف) به هذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجح الحرمة إلى الفعل كاجراء كلبه الكفر أو إلى الترك كما فى الأمر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والجرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضيان فيستباح عند الاكراه فى التمثيل به لإشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع إلى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من إظهار التصلب فى الدين يبذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار والحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فأكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لأنه أكره على المباح كالمضطر إذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) إشارة إلى ما ذكره نفا الإسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعى رحمه الله تعالى وقيد صاحب الكشاف بأحد القولين والحق أن الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الإفطار مباح بمعنى أنه مسأول للصوم فاعترضوا اعياه بأنه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الإفطار أفضل ان تضرروا الا فالصوم من غير اختلاف ورواية (قوله بخلاف الفصل الاول) أى الاكراه على الافطار فان المسكروه إذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل

أى إذا أكره على أكل مال الغير أو على الافطار فى رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها فى هذه الصور له أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن إن أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فأولى (والثانى) أى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة (ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر) فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخي حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعده من أيام آخر (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين) هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع ليسر والعزيمة حاصل فى العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (الأنا يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل

نفسه بخلاف الفصل الاول) أى إلا أن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى ولما قلنا ان الأول أحق صدر بكونه رخصة من الثاني لأن فى الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه مترخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه

فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا فيكون الأول أحق بكونه رخصة (والثالث) أي الذي هو رخصة مجازا وهو أتم في المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (ما وضع عنان من الآخر والاعلال يسمى رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعاً أصلاً والرابع) أي الذي هو رخصة مجازا ولكنه أقرب من حقيقته الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث أنه مشروع في الجملة كان مجازاً ومن حيث أنه مشروع في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فإن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً وهذا حكم مشروع ولكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعاً وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فإن حرمتها ساقطة هنا) أي في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى إلا ما اضطررتم فإنه استثناء من الحرمه) فالفرق بين هذا وبين الثاني أن المحرم قائم وفي الثاني وأما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرر لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

صدر من المكروه الظالم والمكروه المظلوم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه أن يجبسه من الحراك إنما جعل مثلاً لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة ثوبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمداً كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة أو قرص موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث أنها كانت واجبة على غير ناولم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة فسميت بها لئلا كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع أصلاً تكن حقيقة بل مجازاً فقوله لأن الأصل لم يبق مشروعاً أصلاً دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازاً كاملاً لا حقيقة أما الأول فلأنه كان مشروعاً فلم يبق وأما الثاني فلأنه لم يبق مشروعاً بالنسبة إلى أحد بخلاف النوع الآخر فإن العزيمة فيها بقيت مشروعاً في الجملة وبخلاف ما إذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فإنه صار غير مشروع في حقه لا غير (قوله فمن حيث أنه سقط كان مجازاً) فإن قلت في القسم الثاني أيضاً سقط الحكم فينبغي أن يكون مجازاً قلت لا تراخي بعذر فالواجب قائم والحكم مترخ ووهنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب محل الرخصة لأنه بقي مشروعاً في الجملة بخلاف الفصل الثالث أي النوع الثالث من الأنواع الأربعة فإن الحكم لم يبق مشروعاً أصلاً فكان كاملاً في المجازية بعيداً عن الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فمن حيث أن العينة غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازاً ومن حيث أن العينة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله فإن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً) لتتحقق القدرة على التسليم ولأنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وعن بيع الكليء بالكليء ففي هذا بيان لكونه السلم حكماً غير أصلي ليتحقق كونه رخصة وإتمام يبق التعيين في السلم مشروعاً لأنه إنما يكون للعجز عن التعيين والاباءه مساومة من غير وكس في الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فإن الاختار عند الجمهور أنه مباح والحرمه ساقطة إلا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة بقاء للهجة كما في إجراء كفة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب إليه البعض أما في أكل الميتة فلأن النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الأصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً بل عند القائلين بأن الاستثناء من الإنبات نفي يكون النص الأعلى عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك أن قوله تعالى إلا ما اضطررتم استثناء وإخراج عن الحكم الذي هو الحرمه لأن المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الأشياء التي حرم أكلها إلا ما اضطررتم إليه فإنه لم يحرم ويحتمل أن يكون مفرغاً على أن ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير إليه عائداً إلى ما حرم أي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا في حال اضطراركم إليه ولا يجوز أن يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء إخراجاً عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لأن المقصود بيان الأحكام لا الأخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي أن يكون إجراء كفة الكفر أيضاً مباحاً لقوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان لأننا نقول هو الاستثناء من إلزام الغضب لا من التحريم فغايبته أن يفيد نفي الغضب على المكروه لا عدم الحرمه فإن قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه أن الله غفور رحيم مشعر بأن الحرمه باقية وأن المنفي هو الإثم والمؤاخذة قلت يجوز أن يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة إذ يعتبر على المضطر رعاة بقدر الإباحة وأما في شرب الخمر فلأن حرمتها لصيانة العقل أي القوة المميزة بين الأشياء الحسنه والقيحه ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أي البنية الإنسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وإن كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر نفي الإسلام

لصياغة عقل ولاصياغة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة إسقاط لقوله عليه السلام أن هذه صدقة الحديث) روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال أنقص الصلاة ونحن (١٣٠) آمنون فقال عليه السلام إن هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا

صدقة وإنه سأل عمر رضي الله تعالى عنه لأن القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم وهذه الآية دليل على أن التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لأنه لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رضي الله عنه ولا كان عالما بهذا لأنه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان (والصدق بما لا يحتمل التعليل إسقاطا لا يحتمل الرد وإن كان) أي التصديق (عن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا أولى) أي في صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله أولى أن يكون إسقاطا لا يحتمل الرد) ولأن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رفقًا كافي الكفارة) هذا دليل آخر على أن صلاة المسافر رخصة إسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (والرفق هنا متميز في القصر فلا يثبت الخيار) فتكون الرخصة رخصة إسقاط (أم اصوم

رحمة الله تعالى أن حرمة الميتة لصياغة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الجباث فإذا خاف بالإمتناع فوات النفس لم يستقم صياغة البهمن بفوات الكل إذ في فوات الكل فوات البعض وكأ أنه أراد بالنفس أو بالبدن ونايما المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضي الله تعالى عنه) الراوي هو علي بن ربيعة الوالي قال سألت عمر رضي الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى إن خفتم فقال أشكل على ما أشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه إشارة إلى الصلاة المقصورة أو إلى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدى بإسناده إلى يعلى بن أمية أنه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيم إقصار الناس الصلاة اليوم وإنما قال الله تعالى إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة ثم أن سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتعجبه وإشكال الأمر عليه بما استدلل به على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وأنه إنما سأل ليكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بأن السؤال يجوز أن يكون بناء على اعتقاده انتصحاب وجوب الإتمام لا على أنه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى أن سياق القصة مشعر بأنه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليلا على أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط إذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسألوه ومنعوا لجزأ أن يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من أن القول بمفهوم الشرط إنما يكون إذا لم تظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كافي هذه الآية فإن الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا فإن الغالب أن الإنسان إنما يكتب العبد إذا علم فيه خيرا وذهب نثر الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وإن لم يكن مدلول اللفظ إلا لكان التقييد بالشرط لغوا وأن في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الأحوال كالإجازة في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتماء بالإيماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجموعين على أن الآية في قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصديق بما لا يحتمل التعليل إسقاطا لا يحتمل الرد) احتراز بقوله ما لا يحتمل التعليل عن التصديق بالعين المحتملة للتعليل وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لأن الدين يحتمل التعليل من عليه الدين (قوله ولأن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رفقًا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لأن في كل منهما رفقًا من وجه أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال إن دخات الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالندرو بين صوم ثلاثة أيام كفارة لأن الصومين مختلفان معنى لأن صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والأربع قبل العصر وبعد العشاء لأن التثنية أخف عملا والأربع أكثر ثوابا بخلاف القصر والإتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل بإداء الفرض والقصر متعين للرفق

المسافر وإفطاره فكل منهما يتضمن رفقًا ومشقة فإن الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان فلا أشق فالتخيير يفيدان قيل إكمال الصلاة وإن كان أشق فتشابهه أكل يفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون بإداء الفرض مساو فيهما، وأما القسم الثاني من الحكم) وهو الحكم الذي يكون حكما بتملق شيء بشيء آخر (فأشياء المتعلقة إن كان داخلا في الآخر فهو ركن والافان كان

مؤثرا فيه على ما ذكرنا في
القياس فعلة والا فان كان
موصلا اليه في الجملة فسبب
والا فان توقف عليه وجوده
فشرط والا فلا أقل من أن
يدل على وجوده فعلة
وأما الركن فما يقوم به الشيء
وقد شنع بعض الناس على
أصحابنا فيما قالوا الاقرار
ركن زائد والتصديق ركن
أصل فانه ان كان (أى
الاقرار) ركنا يلزم من
انتفائه انتفاء المركب كما
تنتفي العشرة بانتفاء الواحد
فتقول الركن الزائد شيء
اعتبره الشارع في وجود
المركب لكن ان عدم بناء
على ضرورة جعل الشارع
عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما وقولهم
اللاكثر حكم الكل من
هذا الباب وهذا نظير
أعضاء الانسان فالرأس
ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي
بانتفائه ولكن ينقص
. وأما العلة فاما علة اسما
ومعنى وحكما أى يضاف
الحكم اليها) هذا تفسير
العلة اسما (وهى مؤثرة
فيه) هذا تفسير العلة معنى
(ولا يتراخى الحكم
عنها) هذا تفسير العلة
حكما (كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل
والقتل للقصاص .

فلا فائدة في التخيير وإنما قيد الثواب بما يكون باءاء الفرض لجواز أن يكون الاتمام أكثر أو بآ باعتبار كثرة
القراءة والاذكار كما اذا طول إحدى العجربن وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في أداء الفرض
(قوله على ما ذكرنا في باب القياس) إشارة إلى أن المراد بتأثير الشيء هو ما هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه
أو جنسه القريب في الشيء الآخر لا لايجاد كافي الملل العقلية ثم لا يخفى أن العمدة في مثل هذه التسميات هو
الاستقراء والمذكور في بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والامتنع وادعى قوله والافلا أقل من أن
يدل عليه لجواز التعلق بوجوده آخر مثل المانع كمتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما
هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لأنه تفسير بالأخفى مع أنه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال
كالجوهر للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر لأن قولنا ركن زائد بمنزلة
قولنا ركن ليس بركن لأن معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه
ووجه التفصي انا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فعنى الركن الزائد الجزء الذى إذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
وذلك أن الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب
فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الإيمان أو باعتبار الكمية كالأقل في
المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وأما جعل الأعمال داخلية في الإيمان كما نقل عن
الشافعي رحمه الله تعالى فليس من هذا القبيل لأنه إنما يجعلها داخلية في الإيمان على وجه الكمال لا في حقيقة
الإيمان وأما عند المعتزلة فهى داخلية في حقيقته حتى أن الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيلة في ذلك بالانسان
وأعضائه ليس بسديد لأن المجموع المشخص الذى يكون اليد جزءا منه لا شك لأنه ينتفي بانتفاء اليد غاية
أن ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذا التحق أن شيئا من الأعضاء ليس
بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل أن الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحياة
وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع أن حقيقة
المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد أن بعض الشرائط والأموال الخارجية
قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل أن لفظ الزائد أو
لفظ الركن مجاز والأول أوفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق أن العلة هى الخارج المؤثر إلا أن لفظ
العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره غير الإسلام رحمه الله تعالى حاولوا
في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما قسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد
إلى السبع والشجاع وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هى إضافة الحكم اليها وتأثيرها
فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الأول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى
إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا قوله بالرمى وعنى بالشرء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما
تكون موضوعة في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح في الملل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح
وترك المصنف رحمه الله تعالى تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لأنه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا
واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال ملك بالجرح وقوله بالرمى مع تحقق الواسطة باعتبار
حصول الأمور الثلاثة أعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع الشكل
فواحد وإلا فان اجتمع اثنان فثلاثة لأنهما أما الاسم والمعنى وأما الاسم والحكم وأما المعنى والحكم والافئلاثة
أيضا لأن الحاصل أما الاسم أو المعنى أو الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الأمور الثلاثة بسيطا فثلاثة وإلا
فان تركيب من اثنين فثلاثة أيضا وإن تركيب من الثلاثة فواحد وقد حمل غير الإسلام رحمه الله تعالى التصريح

بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الأقسام السبعة هي العلة اسما وحكا ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الأسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكا لا اسما والعلة اسما وحكا لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلية في الأقسام الاخر لا مقابلة لها أسقطها المصنف رحمه الله تعالى عن درجة الاعتبار وأورد في الأقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على أن المراد بالوصف الذي يشبه العلل هو العلة معنى فقط لأنه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وإنما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لأنه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل (قوله فعندناهي مقارنة) لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه تجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل الأحكام وقد يتمسك في ذلك بأن الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الإمامين أي أبي اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى يدل على أنه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة أن يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر أنه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى أن من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقبيها فيلزم تقدم العلة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معالما لوجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة مثلا والجواب أنه أن أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدليله متقوض بالعلل العقلية إذا كانت أعيانا لا اغراضا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا يخفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والنسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقاها ضروري ثبت دفعا للحاجة إلى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي) في أقسام الشرط من أن وقوع الطلاق قبل دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكا (قوله على ما ذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من أن القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التملك بالخطر إلا أن الشارع جوزة للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لما منع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسما ومعنى وحكا وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يترأخى عنها حكما كما في السبب احتياج إلى وجه التفرقة بينهما والدلالة على أن البيع الموقوف أو البيع بالخيار علة لا سبب وذلك أنه إذا زال المانع بأن يأذن المالك في بيع الفضولي وبمضى مدة الخيار أو يجبر من له الخيار في بيع الخيار يثبت المالك مستندا

فعندناهي مقارنة للمعلول كالعقلية وافرقت بعض المشايخ بينهما (أي بين الشرعية والعقلية) فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية (وأما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي وأما اسما ومعنى كالبائع الموقوف والبيع بالخيار) فمن حيث أن المالك يضاف اليه علة اسما ومعنى حيث أنه مؤثر في الملك علة معنى لكن المالك يترأخى عنه فلا يكون علة حكما (على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لا سببا أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكالإجارة حتى صح تعجيل الاجرة) ففرع على قوله أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا) وليست علة حكما

لأن المنفعة معدومة)
 فيكون الحكم وهو ملك
 المنفعة متراخيا عن
 العقد فلا يكون علة حكما
 (لكننا) أى الاجارة
 (تشبه الأسباب لما فيها
 من الاضافة الى وقت
 مستقبل) كما إذا قال فى
 رجب آجرت الدار من
 غرة رمضان يثبت الحكم
 من غرة رمضان بخلاف
 البيع الموقوف فانه اذا
 زال المانع يثبت حكمه
 من وقت البيع حتى تكون
 الزوائد الحاصلة فى زمان
 التوقف للشترى فهو علة
 غير مشابهة بالأسباب
 بخلاف الاجارة وانما
 تشبه الأسباب لأن السبب
 الحقيقي لا بد أن يتوسط
 بينه وبين الحكم العلة
 فالعلة التى يتراخى عنها
 الحكم لكن اذا ثبت
 لا يثبت من حين العلة تكون
 مشابهة للسبب لوقوع
 تخلل الزمان بينها وبين
 الحكم والتى اذا ثبت حكمها
 يثبت من أوله ولم يتخلل
 الزمان بينها وبين الحكم
 فلا تكون مشابهة للسبب
 (وكذا كل ايجاب مضاف
 نحو أنت طالق غدا) فانه علة
 اسما ومعنى لاحكاما لكنه
 يشبه الأسباب (وكذا
 النصاب

الى وقت العقد أى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان
 المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز أن يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك
 المنفعة فى الحال عدم ملك بدله وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالمثلن والمثلن (قوله لكننا أى الاجارة
 تشبه الأسباب) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله تعالى بنى مشابهة العلة للسبب على أن يتخلل
 بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما إذا قال فى رجب آجرتك الدار
 من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التسليم بل فى غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك
 يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان وأما
 غير الإسلام رحمه الله تعالى فقد بنى ذلك على أنه إذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى
 وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف إليها الحكم إذا الوصف تابع فلا ينعدم
 الاصل بعدمه ومن حيث أن ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول
 الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالأسباب بهذا الاعتبار لا يقال أن
 ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى فى الرمي من أن الحكم لما تراخى عنه أشبه الأسباب يدل على أن مبنى
 شبه الأسباب على تراخى الحكم لاننا نقول لماذا ذكر فى جميع الامثلة السابقة أن الحكم لما تراخى الى وصف
 كذا وكذا كانت علة تشبه الأسباب اختصر الكلام ههنا مراده بأن حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط
 المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى الجرح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه
 الأسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الوسطة
 علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والافوهو علة تشبه الأسباب وذلك بأن تكون الوسطة امرامستقلا غير
 علة حقيقية أو يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمعنى فى الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام
 المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن كون الاجارة متضمنة لإضافة الحكم الى المستقبل إنما يكون إذا صرح
 بذلك كما إذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وأن الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة
 رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه إضافة الى المستقبل
 ويلزم أن لا يشبه الأسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة
 سواء صرح بذلك أو لا وتحقيقه ان الاجارة وإن صح فى الحال باقامة العين مقام المنفعة لأنها فى حق ملك
 المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى
 قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) أى كل
 ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فانه علة إسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه
 لاحكاما تراخى الحكم عنه الى العقد يشبه الأسباب لان الاضافة التقديرية كما فى الاجارة توجب شبه السببية
 فالاضافة الحقيقية أولى فلهاذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله
 وكذا النصاب) أى النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لاحكاما لعدم المقارنة فان
 الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه
 الصلاة والسلام لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الأسباب لأنها ليست بما يقارنها
 الحكم من غير تراخى حتى تكون علة شبيهة بالأسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أى الحكم متراخيا اليه أى الى
 وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب وليس أيضا سببيا حقيقيا لان ذلك موقوف على أن
 يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم
 بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببيا حقيقيا وليس

أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لأنه إنما يكون كذلك لو كان النماء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والثمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى أن ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الأسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة ثبتت أن النماء الذي يتراخى إليه الحكم ليس بعلة مستقلة ولا بعلة حاملة بالنصاب لكنه شبهه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى أن النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى وهو موجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى إلا أنه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزءا بل جعل شبهة علة ترجيح الأصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول إذا تقرر هذا فقول لوفرضا أن للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما إذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة بسبب حقيقي لا يشبه العلة أصلا فإذا كان للنماء شبه العلة كان للنصاب شبه السببية لأن توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا إلخ وإنما قال شيئا مستقلا أي غير حاصل بالنصاب لأنه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين أن ما سبق من أن الحكم لو كان متراخيا إلى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا إنما يصح إذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يتدفع ما قيل أنه لما انتهى عن النماء حقيقة العلية انتهى عن النصاب كونه علة العلة كما انتهى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة إلى نفيه بقوله ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالمال إلخ وهما بحث وهو أن كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالأسباب بل يوجبها على ما سيجي. فلا معنى لتنفذ ذلك والإحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال إنما نفي ذلك لأنه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكاما على ما هو المقصود لا نانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز أن يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى في هذا المقام أنه لما تراخى حكم النصاب أشبه الأسباب ألا يرى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحدث به وإلى ما هو شبهه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجوب أحدهما تراخى الحكم عنه إلى ما ليس حاصلًا به وهذا يوجب تأكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وإنما بينهما أن للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام إلى ما ترى ظنًا منه أن التراخي إلى ما ليس بمحدث به لا يوجب شبه الأسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد أن التراخي إلى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي إنما هو إلى مجرد زوال المانع لا إلى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله تعالى في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوي ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر (قوله حتى يوجب صحة الأداء) يعني لكون النصاب هو العلة من غير أن يكون للنماء دخل في العلية صح الأداء قبل تمام الحول ولو كونه علة شبهة بالأسباب لم يقين كون المؤدى زكاة إلا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فإذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لإسناد الوصف إلى أول الحول وهذا ما يقال أن الأداء بعد الأصل قبل تمام الوصف يقع موقوفًا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء (قوله وكذا مرض الموت) يعني أن الأمور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الإضافة

لأن الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالأسباب لأن الحكم متراخ إلى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا إليه وكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب ولو كان متراخيا إلى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لأن النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح أن يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال التام ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فإذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية (وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه إلى السراية وكذا الرمي والتركية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إذا رجح) أي المزكي (ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب) فان كل ذلك علة اسما ومعنى

لاحكاما لكنه يشبه الأسباب وعلة العلة إنما تشبه السبب من حيث أنه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم أن الامام غفر الإسلام رحمه الله تعالى أورد للعلة اسما ومعنى لاحكاما عدة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكاما وهما

لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى
لاحكا لكنها تشبه الاسباب ومنها علة كسراء القريب فان الشراء علة (١٣٥) الملك والمالك علة العتق وقد صرح فيها أنها

علة تشبه الاسباب لكن لم
يصرح انها علة اسما ومعنى
لاحكا والظاهر أن شراء
القريب ليس علة استواء ومعنى
لاحكا لأن الحكم غير
متراف عنه وإنما يشابه
الاسباب لتوسط العلة وهو
الملك وقد جعل الامام نجر
الاسلام رحمه الله تعالى
علة المشابهة بالسبب قسما
آخر لكن لم يجعل كذلك
لأنها لا تخرج من الاقسام
السبعة التي تنحصر العلة
فيها وذلك لأنه إن لم توجد
الإضافة ولا التأثير ولا
الترتيب لا توجد العلة أصلا
وإن وجد أحدها منفردا
يحصّل ثلاثة أقسام وإن وجد
الاجتماع بين اثنين منها
فثلاثة أقسام آخر وإن
وجد الاجتماع بين الثلاثة
فقسم آخر فحمل سبعة وقد
علم من الأمثلة المذكورة أن
علة اسما ومعنى لاحكا قد
توجد مع مشابهتها السبب
كالاجارة ونحوها وقد توجد
بدونها كالبيع الموقوف
وقد توجد مشابهة السبب
بدونها أي بدون العلة اسما
ومعنى لاحكا كسراء
القريب علة اسما ومعنى
القريب المحرم وأظن أن شراء
القريب يكون حكما لكنه
يشابه السبب (وأما ماله شبهة

والتأثير لاحكا لتحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة
والمحابة ونحو ذلك وبتراخي الحكم إلى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك وبتراخي الحكم إلى
وصف السراية والرمي علة للموت وبتراخي إلى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم
لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب
ضمنوا الدية خلافا لها ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل
ما هو علة العلة كسراء القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي
الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالأول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق
فيه التراخي فشيبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح نجر الاسلام رحمه الله تعالى فيه بأنه
علة اسما ومعنى لاحكا كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن الظاهر أنه ليس من
هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمتارفة ولم يحزم بذلك لعدم تصریح
السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكا وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما
معاني الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب (قوله
وأما ماله شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطفًا على قوله وأما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير
لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه إذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين
الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسي رحمه الله تعالى سبب محض لأن أحد الجزأين طريق
يفضي إلى المقصود ولا تأثير له ما ينضم اليه الجزء الآخر وذهب نجر الاسلام رحمه الله تعالى إلى أنه وصف
له شبه العلية لأنه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما نقرر عندهم من أنه لا تأثير لاجزاء العلة في
أجزاء المملول وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المملول فعلى ما ذكرهنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس
كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت بهر بالنسيئة لأنه يورث شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا
يجوز أن يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف
ثبوته على حقيقة العلة أعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد (قوله وأما معنى وحكما) يعني إذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين
مترتين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والانصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون
واسطة بل وإنما يضاف إلى المجموع وذلك كالقربة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لأن لكل منهما
أثر في ايجاب الصلوات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد إلا أن للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما وبصير الأول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لأن اضافة الحكم إلى الملك وثبوته به
أمر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب
المحققون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وبصير الحكم مضافا إلى الجزء الاخير
كل من الاخير في انتقال السفينة والتدح الاخير في السكر وذكر في التقيويم أن الأول إنما يصير موجبا
بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خير بان علة العلة
يكون علة اسما لا محالة وقد يجب بان يجب فيما هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

العليه كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كرابا بالنسيئة يثبت بأحد الوصفين) وهو اما القدر والجنس (واما معنى وحكما كالجزء الاخير من
علة كالتقربة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به) أي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به (حق تصحيح

نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء (ويضمن إذا كان شريكا عندهما) أي عند أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن (١٣٦) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما إذا اشترى

المرحسى رحمه الله تعالى وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعقوق وإنما الموضوع له ملك القرابة وشراء
القريب (قوله حتى تصبح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الأخير هو الملك دون الشراء فكيف
يصح هذا التفريع قلت علة الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترآخ ههنا فالنية عند الشراء نية
عند إيجاد العلة التامة للاعتاق إذ لإضافة إلى القرابة التي هي الجزء الأول (قوله ويضمن) أي لو اشترى
رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الأجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الأجنبي
بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لأنه أفسد على الأجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وأن
اشترياه معا فعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضا يضمن لما مر سواء علم الأجنبي أو لم يعلم وعند أبي
حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن لأن الأجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء
علم القرابة أو لم يعلم إذ لا عبرة بالجهل لأنه تقصير منه بخلاف ما إذا اشترى الأجنبي نصيبه أو لافانه لا رضى
منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور إلا مع العلم بها أجيب
بأن الرضا أمر باطن فأدير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لما لم يعتبر جهله
وجعل في حكم العدم صار كأن العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله إشارة إلى هذا (قوله حتى يضمن مدعى
القرابة) يعني إذا اشترى اثنان عبد مجهول النسب ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم الشريك قيمة نصيبه لأن
الجزء الأخير من العلة أعنى القرابة قد حصل بضمنه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء
لم يضمن مدعى القرابة لأنها لم تحصل بضمنه وقد رضى الأجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول أبي حنيفة رحمه
الله تعالى ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الأجنبي أو لا ضمن القريب حصته لعدم الرضا أما إذا
ورثا عبد مجهول النسب فادعى أحدهما أنه قريبه يضمن المدعى لأن القرابة بضمنه فلو كانت القرابة معلومة
لم يضمن بالاتفاق لأن الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعي هو الذي يفضى
إلى الشيء في الوجود فلا بد من أن يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون
متأخرا في الوجود كالإخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لأن تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بإخبارها
بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والظهر مقام الحاجة) يعني أن الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع
النكاح المسنون إلا أنه شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند المعجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة أمر
باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان تتجدد فيه الرغبة أعنى الظهر الحالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا
وقد يقال ان داليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الظهر لا الظهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعني ان
المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الأمة عند حدوث الملك فيها إلى انقضاء
حيضة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما الغير احتراز عن خلط الماء بالماء وسقى المساء زرع
الغير إلا أنه أمر خفي فأقيم دليله وهو استحداث ملك الواطء بملك اليمين مقامه فان الاستحداث
يدل على ملك من استحدث منه وتلق من جهته وملكه يمكنه من الوطء المؤدى إلى الشغل فالاستحداث يدل بهذه
الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم إلى أنه من إقامة السبب إذ الشغل إنما هو
بالوطء والملك يمكن منه مؤد إليه وداع وفيه نظر لأن الشغل إنما هو بوطء البائع والملك يمكن من ووطء

الأجنبي نصفه ثم القريب
يضمن بالاتفاق والفرق
لأبي حنيفة رحمه الله تعالى
ان في الأول رضى الأجنبي
بفساد نصيبه حيث اشترك
مع القريب ولا يعتبر جهله
وفي الثاني لم يرض (وان
تأخر القرابة يثبت بها) أي
يثبت العتق بالقرابة حتى
يضمن مدعى القرابة ولو
كانت القرابة معلومة لم
يضمن (كما إذا ورثا عبدا
ثم ادعى أحدهما أنه
قريبه بخلاف الشهادة)
أي إذا شهدوا واحد ثم واحد
لا يضاف الحكم إلى الشهادة
الأخيرة بل إلى المجموع
فأيهما رجع يضمن
النصف (فان الحكم يثبت
بالمجموع لأنها إنما تعمل
بالقضاء وهو يقع بهما واما
اسما وحكما لا معنى وهي اما
باقامة السبب الداعي مقام
المدعى إليه كالسفر والمرض)
فانهما أقبا مقام المشقة
(والنوم) أقيم مقام استرخاء
المفاصل (والمس والنكاح
مقام الوطء) أي المس
والنكاح يقومان مقام
الوطء في ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة أما في الثلاثة
الأول فلم يذكر في المتن
المدعى إليه للظهور (أو

باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة أقيم مقامها في قوله ان أحببتى فأنت كذا والظهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق المشتري
واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي إلى ذلك) أي السبب المقتضى لإقامة الداعي مقام المدعى إليه والدليل مقام المدلول
أحد الأمور الثلاثة المذكورة في المتن (أما دفع الضرورة كافي ان أحببتى وكفى الاستبراء وأما الاحتياط

كأني تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات وأمدف الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة أن دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحجة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية إلى إقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة أما المشقة في السفر والآنزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في إضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما (وبالتقسيم العقلي بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الأخير من العلة علة معنى وحكما لاسما يكون الجزء الأول علة معنى لاسما ولا حكما) فالقسم الذي ذكرناه وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم (١٣٧) بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة

فأجزاء الأخير علة حكما فقط) كالداعي مثلا وان كان مركبا من جزأين فالجزء الأخير علة حكما لاسما ومعنى وأيضا لما أرادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب فاعلم أنه لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة إليه) أي إن كانت العلة مضافة إلى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة إلى سوقها وهو السبب (فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم إليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص إذا رجع لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد إذا شهد أن زيدا قتل عمرا فاقصر ثم رجع الشاهد (لأنه جزاء المباشرة وشهادته إنما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة إليه) أي العلة مضافة إلى السبب (نحو أن

المشترى والاطهر ما في التقويم أن علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجدوا استحداث ملك الواطئ بملك البين سبب مؤد إليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور برائة رجماع مائه فلو أجبنا الوطء للثاني بنفس الملك لادى إلى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤد إليه فظهر أنه داليل باعتبار سبب ولهذا سماه الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر والدليل على العلة (قوله كما في تحريم الدواعي) أي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق إذا كانت مع الأجنبية وأقيمت مقام الوطء في الحرمة حالي الاعتكاف والاحرام إذا كانت مع الزوجة أو الأمة (قوله ولما جعلوا الجزء الأخير) يعني أن القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط إلا أن التقسيم العقلي يقتضيها والأحكام تدل على ثبوتها أما الأول فلان الجزء الأول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لاسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فإلهة العلية وهو الجزء الغير الأخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط إلا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الأخير من السبب الداعي إلى الحكم إذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لاسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير إذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما إذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتصل به إلى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا إلى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ويعتبر تعدد الأقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الأقسام بحسب الذوات ولذا ذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى إلى أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله أن الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به غير الاسلام رحمه الله تعالى وان عدا المجازي من الأقسام ليس بمستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك ويسمى الثاني سببا حقيقة قائم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي أي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة (قوله فاعلم أنه) اعتراض بين أما وجوده أو تمهيد لتقسيم السبب إلى ما يضاف إليه العلة وإلى ما لا يضاف يعني أن السبب مفض إلى الحكم وطريق إليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعه له فالسبب إما أن يضاف إليه العلة أو لا فالأول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وإنما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوا إنما ذلك الشخص وهو مضاف إلى السوق وحادثه فيكون له حكم العلة فيما يرجع إلى بدل المحل لا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا

(١٨ - توضيح ٢)

تكون) أي العلة (فعلا اختياريا فسبب حقيقي) لا يضاف الحكم إليه (فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لأنه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلة نسبة الحكم إلى السبب (ولأجنبي) أي ولا يضمن قيمة الولد أجنبي (قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد)

(بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولى على هذا الشرط ولا يلزم أن المودع أو المحرم إذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سبيان لأن المودع إنما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن إذا تقررت بافضائها إلى القتل) أى إذا تقررت إزالة الامن وإنما قال هذا لأنه لما قال أن المحرم إنما يضمن بازالة الامن ورد عليه أنه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لأنه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال إنما يضمن بازالة الامن إذا تقررت بكونها مفضية إلى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سبباً للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على أن ازالة الامن سبب للضمان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أى إذا دل رجل سارقاً على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظاً ليس لأجل البعد عن أيدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (١٣٨) (وصيد الحرم) أى إذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لأن كونه

الكفارة ولا القصاص والشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وإنما هي طريق إليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل إلا أنه سبب في معنى العلة لأن مباشرة القاتل مضافة إلى الشهادة حادثة بها من جهة أنه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصالح لا يجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد إذا رجع الدية لا القصاص لأنه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لأن شهادته إنما صارت قتلاً أى مؤدية بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجب على الشهود القصاص إذا قالوا عند الرجوع تعمداً الكذب وعلماً من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لأنه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقاً للزجر وجوابه أن مبنى القصاص على المائثلة ولا مائثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتأكد والثانى السبب الحقيقى بأن يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف إلى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المالم وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلاً اختيارياً كما في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب تحقيق لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما إذا زوجها) يعنى لو زوج المرأة أو وكيلها أو وليها على شرط أنها حرة فإذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولى للزوج قيمة الولد لأن الزوج يبيع موضوع الاستيلاء وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضاً الاستيلاء مبنى على التزوج بالحرية وصفاً لازماً له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالزواج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمان) أى ازالة المحرم الامن الملتزم بمعد الاحرام إذا تقررت حال كونه محرماً للضمان وموجبه فلولم يكن الدال محرماً حين قتل المدلول الصيد لم يجب للضمان وحقيقة الدلالة الأعلام أى أحداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أى بخلاف صيد الحرم إذا دل عليه غير المحرم رجلاً فقتله فان الدال لا يضمن لأن دلالة سبب محض لأن كون صيد الحرم محفوظاً ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبه للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى آمناً ليقب مدته بقاء الدنيا فعرض الصيد فيه بمنزلة ازالة الامن للملك والموقوف ولهذا لا يكون ضمناً ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسألة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس استحساناً لتغلب السعادة (قوله فوجأ به) هو من الوج وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالطلاق) أى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر شئاً فانها

محموظاً ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع إلى صبي سكيناً ليسمكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لأنه تخال بين السبب وهو دفع السكين إلى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فجرحه ضمن) لان لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم إلى السبب وهو الدفع (ومنه) أى من السبب (ما هو سبب مجازاً كالطلاق والاعتاق والنذر المتعلقة) فالعلقة صفة للتطيق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وان دخلت فعبه حروان دخلت فله على كذا (للجزاء) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور (لانها ربما لا توصل إليه لان الشرط

معدوم على خطر الوجود) أى لان هذه الأمور المتعلقة ربما لا توصل إلى الجزاء وهذا دليل على كونها سبباً مجازاً (وكاليمين بالله للكفارة) أى سبب للكفارة مجازاً (لانها) أى اليمين (لأنه فلا توصل إلى الكفارة) إذا الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة إلى الكفارة فلا تكون سبباً لها حقيقة بل مجازاً (ثم إذا وجد الشرط) أى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقية بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رحمه الله تعالى هي أسباب في معنى العلة حتى أبطل التعليق بالملك) أى ان قال لا جنسية إن نكحتك فأنت طالق أو بعدان ملكتك فأنت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعميل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

(ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز (وهذا يتبين في أن التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فنقد زفر رحمه الله تعالى لأنه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليرجع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة إذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى إذا تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لأن زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفترق إلى الملك وأما التعليق فلا افتقار له إلى الملك (١٣٩) حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك

قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق أو لزوم المنذور به لإفضائها إليه في الجملة لأسباب حقيقية إذ ربما لا ينفى إليه بأن لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التلطيق وما عطف عليه أي كالتلطيق ونحوه حال كونها أسبابا للجزاء ولو كان متعقبا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كاطلاق المعلق ونحوه واليهين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا بانماهي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا وأما بعده فتصير تلك الإيقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الأجزاء مع الإضافة إليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان انما للعنة عن الاعتقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الإيقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليهين لأنها موضوعة للبر والبر لا يفيض إلى الكفارة وانما يفيض إليها الخنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الخنث لأنه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الإفضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجاز العدم الإفضاء. ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم إلا أن عدم التأثير لما كان قييدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا إلى الشيء. وموصلا إليه خصوصا هذا القسم الذي ينتهي فيه الإيصال والإفضاء باسم المجاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سمو السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وأيضا هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يؤل إلى السببية بأن يصير طريقا للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لأنه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة والأولى أن يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أنه نوع إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا المجاز) أي للمعلق بالشرط الذي سميته سببا مجازا يشبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة إبطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله تعالى على عدم الإبطال أو لا بد ليلهم على الإبطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا وأما وجه استدلاله فهو أن المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا يفترق إلى الملك حاله التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل إن نكحتك فانت طالق بل انما يفترق إليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليهين اذ المقصود من اليهين تأكيد البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على

تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وغير ذلك معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل أيضا والمراد بزال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعده حتى تنتكح زوجا غيره (قلنا اليهين شرعت للبر فلا بد من أن يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل)

فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض أن لا تدخل الدار لأنها ان دخلت يترتب عليه هذا الأمر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق ما نعمان تفويت البر كاضمان يكون من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا (هذا فيبطله زوال الحل لازوال الملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لازوال الملك وهو أن يقع مادون الثلاث لأنه يمكن له الزجوع إليها فالحاصل أن قوله إن دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليل على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات (فاما التعلق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليسكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليسكون البر مضمونا

المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كافي ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فتظهر فائدة اليمين تحميها وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ايت رجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو أن الأصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بأن يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدونه عند وجود الشرط انفا فاكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل أنه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للطلق الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وأما دليلهم على أن التنجيز يبطل التعليق فتقريره أن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره إنما شرعت للبرأى تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقريره جانبه على جانب نقيضة فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء أى بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحل أو المنع وإذا كان البر مضمونا بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال أى قبل فوات البر إذ الضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كافي للمغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة إيجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الإبراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الأحكام قبل الغصب ولأن البر في التعليق إنما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء يلزم عرضية الوجود لسببه ليسكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكالا بد الحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته وهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول المانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا فنوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر إمكان الرجوع فيما إذا فوات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يبق دليل على أنه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وإنما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جرم للبطلان وفي الطريقة البرعربة إنما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لأن عملية الطلاق تثبت بعملية النكاح وهي تفتقر إلى بقاء المحل لا إلى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو أن المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطبيقات الثلاث وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للأصحاب في هذه المسئلة وهو أن هذه اليمين إنما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما إذا فوات الشرط بان جعل الدار بستانا أو حماما إذا اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها إلى الجزاء أكثر لأنها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله تعالى فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الإمام السرخسي وغير الإسلام رحمه الله تعالى بأن بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطبيقات ذلك العقود أما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو أنه

لما اشترط في التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزء في الحال فيلزم اشتراط
المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البرم مضمونا
بالجزء ولا حاجة إلى ذلك في التعليق بالتزوج لأن وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة أن
الشرط إنما هو عين تحقق الملك فيكون البرم مضمونا بالجزء من غير حاجة إلى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا
الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى لعله وليس
للجزء شبهة الثبوت قبلها أي قبل العلة وإنما هو جواب آخر تقريره أن الشرط ههنا أعني في صورة التعليق
بالتزوج بمعنى العلة لأن ملك الطلاق إنما يستفاد بالنكاح وليس للجزء شبهة الثبوت قبل العلة لأنه يمتنع
ثبوت حقيقة الشيء قبل علة كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولأن شبهة الشيء
لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وإنما يبطل الطنقات الثلاث تمليق الظهار لأن
محل حكم الظهار هو الرجل لأن عمله هو المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولأن عمله
ليس ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير
والمنع ثابت بعد التلطيق الثلاث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لأن معناه
تشبيه المحللة بالمحرمة (قوله واعلم أن لكل من الأحكام) قد جرت عادة القوم بأن يوردوا في آخر مباحث
أقسام النظم بالبيان أسباب الشرائع أي الأحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله تعالى
لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب
وصدره بكلمة اعلم تنبيها على أنه باب جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه لا يكابز عم بعضهم من
أنه لا عبرة بالأسباب أصلا والأحكام إنما تثبت بإيجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الأدلة والعلم لنا إنما
حصل من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة إلى إيجاب الله تعالى لأنه شارح الشرائع اجماعا فلو أضيفت إلى
أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت
الأحكام عنها ولم تتوقف على إيجاب الله تعالى وأتكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة إذ المقصود فيها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فإنها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن
يضاف وجوب أداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب والجواب
أنه لا كلام في أن شارح الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الأحكام الا أنا نضيف ذلك إلى ما هو
سبب في الظاهر يجعل الله تعالى الأحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك إلى
معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها امارات وعلامات لأموثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص
والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد إلى غير ذلك وإلى ما ذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا
يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر (قوله فسبب وجوب الإيمان بالله تعالى) أي التصديق والاقرار
بوجوده ووحدايته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهده به العقل هو حدوث العالم أي كون جميع ما سوى
الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وإنما سمي عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك
ولا يخفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى الأنا نسب إلى سبب ظاهر تيسير اعلى العباد وقطعا لجميع
المعاندِين والزما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب وجوب
الإيمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا وجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزل وذلك أن الحادث
يدل على أنه له محدثا صانعا قدما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود بنبى
عن جميع الكمالات وينبى جميع التفصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم
لما كان القائلون بقديم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج إليه قائلين

(واعلم أن لكل من الأحكام
سببا ظاهرا يترتب الحكم
عليه على ما مر في فصل
الامر فسبب وجوب
الإيمان بالله تعالى حدوث
العالم ولما كان هذا
السبب في الآفاق والأفان
موجودا دائما يصح إيمان
الصبي وإن لم يخاطب به

بوجوب الإيمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الإيمان بأنه صانع العالم بارادته واختياره وأثر
المختار لا يكون إلا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى كل واحد هو حدوث
العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم الآية إلا أن الاستدلال بالآفاق والانس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأثبتها دواما
إذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والأرضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الإيمان فلذا صح إيمان الصبي
المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانس ووجود ركنه وهو التصديق والإفراد الصادر عن النظر
والتأمل إذا الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حقه تبعاً للأبوين فلو امتنع
صحته لم يكن الإجماع شرعية وذلك في الإيمان محال لأنه لا يمتثل عدم المشروعية أصلاً نعم هو غير مخاطب
بإيمان لعدم التكليف المتبر في الخطاب فسقط عنه الأداء الذي يمتثل السقوط في بعض الأحوال كما
إذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام قال أبو اليسر وجوب الأداء مبنى على
العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي إذا بلغ في شأقه الجبل ولم يبلغه الدعوة
فات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ إذ وجوب الأداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون
معذورا لأن وجوب الأداء إنما يشترط فيه الخطاب إذا كان في حكم يمتثل النسخ والرفع والإيمان ليس
كذلك بل إنما يبتنى صحة الأداء على كونه مشروعا في حق المؤدى كما في جمعة المسافر (قوله وللصلاة) أى
سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على مامر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نوعان مطلق
ومؤقت (قوله وللزكاة) أى سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك
المال لإضافتها إليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أمورك ولنضاعف الوجوب بتضاعف
النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لأنه لا صدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقره
الشارع بالنصاب إلا أن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف إلى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل
الغنى ويتيسر الأداء فصار النماء شرطا لوجوب الأداء تحقيقا للغنى واليسر إلا أن النماء أمر باطن فاقم
مقامه السبب المؤدى إليه وهو الحول المستجمع للفصول الأربعة التي لها تأثير في النماء بالدور والنسل وزيادة
القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل إلى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجديد النماء وتجدد
السبب الذي هو السبب لأن السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذلك (٧) النماء فيكون
تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون
على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره إلا أن الإمام السرخسي
رحمه الله تعالى ذهب إلى أن السبب هو مطلق شهود الشهر أعنى الأيام بلياليها لأن الشهر اسم للجموع
وسببته باعتبار إظهار شرف الوقت وذلك في الأيام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان أهلا في
الليل ثم جن وأفاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الأداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصب قبله وليس من
حكم السبب جواز الأداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الآكثرون وهو
المختار عند المصنف رحمه الله تعالى إلى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذي لا يتجزى من
اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لأن صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالاتقاض
بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض
الشهر فقد مر بيانه في باب الأمر (قوله وعن المال انزاع الحكم) يعني أن كلمة عن تدل على انزاع الشيء عن
الشيء وانفصاله عنه لأنها للعبور والمجازة فاذا وقعت صلة الأداء فهي بحكم الاستبراء أما أن تكون لا انزاع
الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخارج عن أرضه أو تكون للدلالة على أن ما وجب على

وللصلاة الوقت على مامر
وللزكاة ملك المال اعلم
أنه ورد على سببية النصاب
للزكاة اشكال وهو ان تكرر
الوجوب بتكرور وصف يدل
على سببية ذلك الوصف
وهنا الوجوب يتكرر
بالحول فيجب أن يكون
الحول سببا للنصاب فلدفع
هذا الاشكال قال (إلا أن
الغنى لا يكمل إلا بمال نام
والنماء بالزمان فاقم الحول
مقام النماء فيتجدد المال
تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر
المال تقديرا وللصوم أيام
شهر رمضان كل يوم لصومه
ولصدقة الفطر رأس يموه
ويلى عليه وإنما الفطر شرط
لقوله عليه الصلاة والسلام
أدوا عن تمونون وعن أما
لا نزاع الحكم عن السبب
أولان يجب عليه فيؤدى
عنه كما في العاقلة والثاني
باطل لعدم الوجوب على
العبد والصبي والفقير
والكافر فيثبت الأول وأيضا
بتضاعف الواجب بتضاعف
الرأس والإضافة إلى
الفطر تعارضها الإضافة
إلى الرأس وهي تحتمل
الاستمارة أيضا

بمخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب اشكال وهو أن الاضافة آية السببية والصدقة (١٤٣) تضاف إلى الفطر فيدل على سببية

الفطر فاجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا فإذا تعارضتا تساقطوا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الاضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيا وصف المؤنة) أي في قوله عليه السلام أدوا عن تمونون (يرجع سببية الرأس وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط وللعرش الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض) قوله وهو تبع حال من الخارج (عبادة) أي العشر عبادة لأن العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخراج) أي سببية الأرض النامية (الأن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لأن الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لأجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا

محل قد أداه عنه غير كانه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث عن المعنى الثاني باطل لأنه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لأن العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب ماله والكافر ليس من أهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف إليه فلا يصرف عنه إذ لاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو أن العبد من حيث أنه إنسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه ولا يمكن في الحقيقة لا وجوب عليه لأنه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الخلفة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض الملوكية الوجوب على المولى فوقت كلمة عن اشارة إلى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبي وأما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القرية (قوله بمخلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حتمى لا يتحمل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة أنه كما جاز الاضافة إلى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على أنه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب أن الاضافة إلى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بواردة إلا أن يجعل تضاعفا للسبب كالحول على مامر وأما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الترجيح بكثرة الأدلة وهو أن دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة (قوله وأيضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام أدوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤنة والأصل في وجوب المؤنة رأس يلي عليه كافي العبيد والبهايم فقيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة إذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كافي الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه إذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون استطاعة (قوله وللعشر) يعني أن سبب كل من العشر والخراج هو الأرض النامية إلا أنها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لأن العشر مقدر بحسن الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكنى النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى الحين الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحاميين لها عن الأعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم يستنزل والنصر على الأعداء ويستمطر في السنة الشبهاء فتكون النفقة على القرية بنفقة على الأرض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الخارج من الأرض قليلا من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الأصغر والأكبر والاقبال على المبعوض المذموم بإسنان الشرع والدون من رأس الخطيئات أو هذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا يخافه في أن الأرض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الأصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتناهيان باعتبار الوصف فلا يجتمعا في سبب واحد وهو الأرض النامية وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الأرض وسبب

العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله

المشر الخارج من الأرض (قوله وللطهارة إرادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما إضافتها إلى الصلاة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فأنما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون إرادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لأن الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها إلا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضع من غير وجوب كالموضع قبل الصلاة واستدام إلى الوقت جازت الصلاة بها لأن المعتبر في الشرط هو الوجود قصد أو لم يقصد وليس الحدث بسبب لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلازمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بأنه لا يعمل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي إليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث شرطاً للصلاة لأن شرط الشرط شرط وأيضاً الصلاة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها ولو كانت سبباً للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لأنما يجب عن الأول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو إرادة الصلاة لانفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد أن السبب يكون على وفق الحكم فأسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أموراً دائرة بين الحظر والإباحة مثلاً الفطر في رمضان من حيث أنه يباح فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث أنه جنابة على العبادة محظور وكذا الظاهر والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فإن فيها كلها جهة من الحظر والإباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فإنه يباح حراماً محضاً فإن قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وأنها دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازاً قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشاف أن سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها لأنها سبب بصفة كونها معقودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفته في شرط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعنى البر لكنها قائمة في حق الخلف والسبب في الأصل والخلف واحد (قوله وللشرعية المعاملات) يعني أن إرادة الله تعالى بقاء العالم إلى حين عليه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقديره أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص إذ بقاء النوع والإنسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالت والناسل إلى ازدواج بين الذكور والإناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يراه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللإختصاصات) قد سبق أن من الأحكام ما هو أثر لأفعال العباد كالمملك في البيع والحل في النكاح والحزمة في الطلاق وهذه تسمى الإختصاصات الشرعية فسيبها الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً فالعاصل أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية على ما أمرت به من أمور الآخرة وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي أما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار

والطهارة إرادة الصلاة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت إليه من سرقة وقتل وللإكفارات ما نسبت إليه من أمردائر بين الحظر والإباحة وشرعية المعاملات البقاء المقدر (أي للعالم) وللإختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما

(واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه (١٤٥) اسم السبب أيضاً مجازاً وان لم يكن هو

الغرض) كالشراء للملك المنفعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المنفعة بل ملك لرقبة (فوسبب وان أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة، وأما الشرط فهو إما شرط محض وهو حقبى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جملي وهو بكلمة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التي تزوجها طالق وقد مر أن أثر التعاقب عندنا يمنع العلية وعنده منع الحكم وأما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح أن يضاف الحكم إليها فيضاف إليها كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما إذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار) كما إذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امرأته وآخرا بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة (فان

المدنية وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبباً الأحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثير ادون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سبباً قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سبباً أشار ههنا إلى اختلاف الاصطلاحات إزالة للاستبعاد ونفي الوجود الاعراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجاز أي اسما ومعنى لاحكاما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع كأول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تحلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الأول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكر في الإسلام رحمه الله تعالى قسماً خامساً سماه شرطاً في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطاً محضاً بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقاً كان في معنى العلة وان كان مقارناً أو متراًخياً فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أي الشرط المحض إما حقبى يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلاً كالشهود للنكاح أو يصح إلا عند تعذره كإظهاره للصلاة وإما جملي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته أما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها فهي طالق لأنه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقد مر) إشارة إلى بيان أثر الشرط الجملي وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاف) أي إذا لم يعارض الشرط علة سالحة لاضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط لأنه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما إذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والحلف فلو شهد قوم بأن رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أدها إلى المرأة من نصف المهر لأنهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم إليها وإذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعاً فالضمان على شهود التعليق لأنهم شهود العلة أما باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية أو باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فأكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم إليها لاجهه لاضافة إلى الشرط فان قيل لو شهد قوم بأنه تزوج هذه المرأة بألف وآخرون بأنه دخلها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله كشهود التخيير) فانه سبب لكونه مفضياً إلى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف إلى العلة دون السبب (قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم إلى الشرط أن لا يعارضه علة سالحة لاضافة الحكم إليها أو دمثالاً

قال ان كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد شاهدان أنه عشرة أرطال فقضى القاضي بعثقه ثم حله فإذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن القضاء بالعتق

ينفذ ظاهر او باطنا عنده
 فالعلة لا تصلح لضمان العتق
 لأن العلة قضاء القاضي
 وإنما لا تصلح لضمان
 لكونه غير متعد فانه
 قضى بناء على شهادة
 شاهدين بخلاف رجوع
 الفريقين (أى شهود
 الشرط وشهود اليمين فان
 العلة تصلح لضمان لأنها
 أثبتت العتق بطريق
 التعدي (وعندهما
 لا يضمنان لأن القضاء
 لا ينفذ في الباطن فيعتق
 بجل القيد وكذا حافر
 البئر) عطف على المثاليين
 المذكورين وهما رجوع
 شهود الشرط ومسئلة
 القيد والتشبيه في أن هناك
 شرطا لا تعارضه علة
 تصلح لإضافة الحكم اليها
 والشرط هو الحفر لأن
 علة السقوط هو الثقل
 لكن الأرض مانعة عن
 السقوط فبإزالة المانع
 صارت شرطا للسقوط ثم
 بين أن العلة لا تصلح لإضافة
 الحكم وهو الضمان اليها
 بقوله (فان الثقل علة
 السقوط وهو أمر طبيعي
 والمشى مباح فلا يصلح أن
 لإضافة الحكم فيضاف
 الى الشرط) لأن صاحب
 الشرط متعد لأن الضمان
 فيما إذا حفر في غير ملكه

ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما إذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره
 نفي الاسلام رحمه الله تعالى وأما المذكور في أصول الإمام السرخسي رحمه الله تعالى وأبي اليسر فهو أنهم
 لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لإضافة الحكم
 اليها وهو ما إذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لإضافة
 الحكم اليها وهو ما إذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبدته حر ثم قال وان حل أحد قيد العبد فهو
 جر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي بعتق عبده فحل الموالي قيد العبد فاذا هو ثمانية
 أرطال فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يضمن الشاهدان قيمة العبد لأن قضاء القاضي نافذ ظاهر او باطنا
 لا يثبتاه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيغته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما
 على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما إذا بان الشهود عبيدا أو كفار فإنه لا عبرة بالقضاء حينئذ لا يمكن
 الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لأنه لا يمكن إلا بجل القيد
 وإذا حله يمتق العبد وإذا نفذ القضاء ظاهر او باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن إضافته اليه والعلة أعني
 التعليق غير صالحة للإضافة اليها لأنها انصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جنابة كما إذا باع مال نفسه
 أو أكل طعام نفسه فتعين الإضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب
 المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهر الا باطنا لأنه مبني على الحجة الباطلة لأن العدالة
 الظاهرة دليل الصدق ظاهر افيعتبر حجة في وجوب العمل وإذالم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء
 ويعتق بجل الموالي قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من أن العلة هي يمين المالك أعني تعليقه العتق هو المذكور
 في أصول نفي الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن علل الاختصاصات الشرعية هي
 التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار وأقام البيئنة وقضى القاضي كانت علة المالك هي الشراء دون
 القضاء فإذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من أن العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق بجل نظرو العجب أنه
 صرح في مسئلة رجوع الفريقين أعني شهود التعليق وشهود الشرط بأن العلة هي شهود التعليق وهي صالحة
 لإضافة الضمان اليها لأنها أثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في
 مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقق أنه بان في صورتين أن العتق لم يكن متحققا
 في الواقع وإنما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة
 رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لإضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعني
 وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لإضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف
 الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض إذ لا مسامحة لإضافة الى الحل
 لتحقق العتق قبله ظاهر او باطنا مع أن شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما أن وزن
 القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقدرًا يعترف
 به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة
 لا ثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل نثبت العتق بلا شيء
 أوجب بأن العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد
 من الإضافة (قوله والمشى مباح) يعني ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الإفضاء الى الحكم
 والاتصال به فعند تعذر الإضافة الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط إلا أن الضمان
 ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب أعني المشى لأنه مباح محض
 وهذا مشعر بأنه لو كان المشى أيضا متعديا كما إذا كان الحفر في ملك الغير فسقط المشى بغير إذن

المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده أن المشي مباح في نفسه وإن حرم بالغير في بعض الصور كما إذا كان في ملك الغير لأننا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر أن تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى أنه لا ضمان على الحافر عند تعدى المشي (قوله بخلاف ما إذا وقع نفسه) في بئر العدو وإن فاته لا ضمان على الحافر لأن الإيقاع علة متعددة صالحة للإضافة فلا يضاف إلى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعنى أن هذه الأمور طرق مفضية إلى التلف فتكون أسبابا لها حكم العلة بخلاف الحفر فإنه إزالة للمانع أعنى إمساك الأرض فيكون شرطا وههنا نظر وهو أنه لا معنى للسببية إلا الإفضاء إلى الحكم والتأدى إليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك (قوله وهو) أى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه أى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشرط المحض مثل إن دخلت الدار فانت طالق إذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما إذا شق زق الغير فسأل المانع فتلف وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوباً إلى الشرط كما إذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فإنه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيًا على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المانع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فإن الحل) بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا لتعليل لعدم الضمان وتقريره أن الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأن طريق إلى الحكم ومفوض إليه بان توسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وإنما قال صورة العلة لأن الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من أن التعليق يمنع العلية إلى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الإباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لافى معنى العلة لأن العلة ههنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وأما إذا أمر عبد الغير بالإباق فابق فإنما يضمن بناء على أن أمره استعمال للعبد وهو غضب بمنزلة ما إذا استخدمه فخدمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة أن ما هو مفوض إلى الشيء ووسيلة إليه فلا بد أن يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لأنه مفوض إلى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو أن وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة إنما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلاة والعقل فى التصرفات على ما سيجىء (قوله له) أى لمحمدان فعل الطير والبيهمة هدر شرعا فلا يصلح لإضافة التلف إليه فيضاف إلى الشرط وأيضا ههنا لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق الأفعال الطبيعية بمنزلة سيلان المانع فظهر أن كلامنا من كون فعلهما هدر أو كونه بمنزلة الأفعال الطبيعية مستقل فى الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس كما ينبغي ولأبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى أنه إن أريد أن فعل الطير والبيهمة هدر فى إضافة الحكم إليه فسلم لكنه لا يتأفى باعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وإن أريد أنه هدر مطلقا حتى لا يعتبر فى قطع الحكم عن الغير فمنوع كما إذا أرسل شخص كلبه على صيد قال عن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لأن فعله وهو الميل عن السنن هدر فى إضافة الحكم إليه لكونه بيهمة لكنه معتبر فى منع إضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى أن هذا جواب عن الوجه الأول فقط من استدلال محمد بناء على مساق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب أن فتح الباب شرط لآلة لكن سبق أن الشرط إذا لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط وههنا كذلك لأن فعل البيهمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم أنه لا يصلح علة للضمان على المالك

(بخلاف ما إذا أوقع نفسه وأما وضع الحجر وشرع الجناح والحائط المائل بعد الإشهاد فنقسم الأسباب وأما شرط فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب إليه كما إذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الإباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا إذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله تعالى له أن فعل الطير والبيهمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما فى سيلان ماء الزق فإن النفار طبيعى للطير كالسيلان للماء ولهما أنه هدر فى أفعال الحكم لافى قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الإرسال

وإذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أي للحافر (لأنه يدهى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح إذا ادعى الموت بسبب آخر لأنه صاحب علة واما شرط اسمها لا حكا كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسمها لا حكا حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لفررحه الله تعالى) صورته أن يقول لامرأه ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق (١٤٨) فاباها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لأن الملك

شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول وأما العلامة فقد ذكرها في نظيرها الاحصان للرجم لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا عليه الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا أقول ما ذكرها وهو ان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة وينع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمسكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط (وهذا الاشكال اختلف في خاطري والجواب

وقد يقال الحكم هنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمية قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزق (قوله) وإذا قال الولي) فان عورض بان الظاهر ان الإنسان لا يلقى نفسه في البئر أجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح المدفع والولي محتاج إلى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من إقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه (قوله) واما شرط اسمها لا حكا كما إذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمها لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكا لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لأن اشتراط الملك حال وجود الشرط إنما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل أنها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت البين ولا بقاء البين لأن محل البين هي الذمة فيبقى بقاءها ولا يشترط الاعند الشرط الثاني لأنه حال نزول الجزاء المفترق الى الملك وهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفررحه الله تعالى ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك وكذا في الآخر (قوله) وأما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ما تعلق بالشيء من غير تأثيره ولا توقفه عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فيبين الشرط والسبب والعلة والمشهور أنها ما يكون علما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود إلا أنهم مثلوا فيه بالاحصان مع أن وجوب الرجم موقوف عليه وسماء بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى وأجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام أن الاحصان شرط إلا أنه سمي علامة لمشايمته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى محل نظر اما أول فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وإنما المتأخر ظهوره والعلم به كافي تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرتال وأما ثانيا فلأنه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كاطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهد البين على ماسبق وأما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما إذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني إزالة الامساك عن الأرض (قوله) ولما كان لي نظري كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة) لقائل أن يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر إلا أنه

لا

عنه أن الشرط اما تعليقي واما حقيقي واما حقيقي قسما أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى ما هو متقدم لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظري كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت

(سم ان كان الاحسان علامة لا شرطا) أى على تقدير كونه علامة لا شرطا فى معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب أن يثبت أيضا بشهادة كافر من شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه أعتقه) أى لما ذكرنا أن الإحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أن الزنا لا يثبت بها ينبغى أن يثبت الإحصان بشهادة الكافرين أيضا إذا شهدا على عبد مسلم زنى بأن مولاه أعتقه والحال أن مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الإحصان فيثبت إحصانه بشهادة الكافر (فكذا لشهادة النساء خصوصا بالشهود به دون المشهود عليه) أى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتا لأن الإحصان ليس إلا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر (وهى تصلح لذلك) أى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم أى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى أثبتوا حرته ليثبت عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أى لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع (١٤٩) إنكاره بمنزلة الكافر (وعلى هذا) أى

بناء على أن العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز أن يثبت بما لا يثبت به العلة (قالوا ان شهادة القابلة عن الولادة تقبل من غير فراش) أى فى المتوترة والمتوتري عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أى بلا اقرار الزوج بالحبل (لأنه لم يوجد هنا) أى فى شهادة القابلة (الاتمين الولد وهى مقبولة فيه) أى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد (فأما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى

لا يخفى فى أنه ليس شرطاً فى معنى العلة إذا لزم الشرط إنما يكون فى معنى العلة إذا لزم بما رضى له الصالحة لإضافة الحكم إليها كالزنا هنا مع أن الإحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب إليه وبعضها مأمور به فلا يصلح أن يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المحض (قوله فان قيل) مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة فى الأسرار وهى أن عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وإن كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لأن قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم لإيجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الإحصان والمذكور فى الهداية وأكثر الكتب أنه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الإعتاق على الزنا فيه من تضرر المسلم بوجود الرجم عليه والحاصل أن شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الأول يرجع إلى الكافر فتقبل والثانى إلى المسلم فلا تقبل (قوله وهنا لا تثبتا) أى فى صورة ثبوت الإحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لأن الإحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط فى معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو) يصلح الضمير للشهادة تذكيره باعتبار أن المصدر فى معنى أن مع الفعل (قوله وهو ما ذكر) أى إضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع إنكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام أن امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الإحصان لأنه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل) شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لأن الولادة فى حقا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة اننا لنعلم ثبوت النسب إلا بما يشترط لاثباتها كإكمال الحقة رجلا أو رجلا وامراة إن بخلاف ما إذا وجد الفراش القائم أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلامنا ذلك دليل ظاهر يستدل إليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله وإذا علق بالولادة طلاق) يعنى فيما إذا لم يكن الحبل ظاهرا أو الزوج مقرا به إذ لو وجد أحدهما فعند

لا تقبل لأنه إذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا إلى الولادة وشرط لاثباتها كإكمال الحقة بخلاف ما إذا وجد أحد الثلاثة) وهو أم الفراش وأما الحبل الظاهر وأما إقرار الزوج بالحبل (وإذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه) أى فى حق الطلاق (عندهما لأنه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعها لا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأن الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته) أى لاثبات الشرط (ما يشترط لاثبات حكمه) وهو الطلاق (كفى العلة) فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها (على أن هذه الحجة ضرورية فلا تنعدي) أى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل إلا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تنعدي عنه إلى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لأن الطلاق بما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كفى شهادة المرأة الواحدة على ثبابة أمة بيعت على أنها بكر) فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وإن كانت مقبولة فى حق البكارة والثبابة فكذا هنا (بل يخلف البائع وقال الشافعى رحمه الله تعالى الأصل فى المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن إقامة البيعة يعرف ذلك) أى كونها كبيرة أى يتبين بالعجز عن إقامة البيعة أن القذف حين وجد كان كبيرة (لا أنه بصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابق

عليه) أى على العجز عن إقامة البينة فجرد القذف يستقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يجلد وعندنا لا تستقط شهادته بمجرد القذف بل إنما تستقط إذا تحقق العجز عن إقامة البينة فأقيم عليه الجلد (بخلاف الجلد إذ هو فعل حسي) أى لا يمكن إقامة الجلد سابقا عن العجز عن إقامة البينة فإنه فعل حسي لاورد (١٥٠) له فان أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق أما عدم قبول الشهادة فإنه حكم

شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر أن عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف (قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان

الشهادة عليه مقبولة حسبة)

أى حسبة لله تعالى (وهو)

أى القذف (لا يحل الى أن

يوجد الشهود فاذا مضى

زمان يتمكن من احضارهم

ولم يحضروهم صار كبيرة

فيكون العجز شرطا) أى

لرد القاضى شهادة الراى

(والعفة أصل لكن لا تصلح

لإثبات رد الشهادة) لما

عرفت أن الأصل لا يصلح

حجة للإثبات بل للدفع

فقط (ثم ان أتى بالبينة)

على الزنا من غير تقادم

العهد (بعد ما جلد يبطل

رد شهادته ويحد الزانى

وان تقادم العهد) أى ان

أتى بالبينة على الزنى بعد

ما جلد الراى لكن بعد

تقادم العهد (يبطل الرد)

أى رد شهادة الراى) ولا

يثبت الحد) أى حد الزنا على

المقذوف لأن تقادم العهد

صار شبهة فى درء الحد

أبى حنيفة رحمه الله تعالى ثبت بمجرد إقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه إيراد هذه المسئلة ههنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا لتعليقها فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندنا يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق الطلاق إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها إلا فى حق وقوع الطلاق كما أنه لا امتناع فى ثبوت نياحة الأمة فى نفسها إلا فى حق استحقات الرد على البائع فيما إذا اشترى أمة على أنها بكر فادعى المشتري على أنها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك ان للولادة أصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الأول دون الثانى وأما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التوقيم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال أن الجلد ورد بالشهادة قدر تباع على الرى والعجز عن إقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فينبغى أن يقدم الجلد على العجز لاسيما ان القرآن فى النظم يوجب القرآن فى الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم ليا أو اعطف على رمون فيكون شرطا مثله كما إذا قيل إن دخلت الدار ثم كلمت زيدا فأنت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعق جميعا مثل الدخول فى الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا فى حق العتق لزم إلغاء الشرط الثانى فى حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن إقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه فى حقه علامة لشرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لاعلامه وهو أن القذف فى نفسه كبيرة فيكفى فى رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا) يعنى لانسلم أن القذف فى نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين أن يكون جنابة فيكون فسقا وبين أن يكون حسبة الله تعالى متعالفا حشة ولو كان فى نفسه كبيرة و فاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة أصلا فان قيل لما احتتمل الحسبة ولم يكن جنابة محضة كان ينبغى أن لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وإن احتتمل أن يكون حسبة إلا أنه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الآن يوجد الشهود فى البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو إلى آخر المجلس فى ظاهر الرواية وإلى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى فى رواية عن أبى يوسف رحمه الله ولم يحضروهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة إلى الأصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة إلا أنه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو امتناعهم عن الأداء وإذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصر على حال العجز كان العجز شرطا لاعلامه فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجنابة فكما اعتبر جهة الجنابة رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغى أن يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فى أنه إن أتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد شهادة القذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لأن تقادم العهد شبهة يدرأها الحد واختلفوا فى حد التقادم فأشار فى الجامع الصغير الى ستة أشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى رأى القاضى فى كل عصر والأصح أنه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به وهو) الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أى

(باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس الوجود حسي وما له وجود آخر شرعى فالأول بعد أن يكون متعلق حكم شرعى اما أن يكون سببا لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكذا الثانى كالبغي فإنه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الوجود حسي كالزنا والأكل ونحوه

وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد أن يكون كذلك لا يخلوا من أن يكون سببا لحكم شرعي آخر أو لم يكن فحصل أربعة أنواع الأول ما ليس له الوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب الحكم شرعي آخر كالزنا فإنه حرام وسبب الحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الوجود (151) حسي وهو متعلق بحكم شرعي ولكنه ليس

من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل إذا الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي أما أن يكون له وجود شرعي أو لا وكل من القسمين أما أن يكون سببا للحكم شرعي أو لا ومعنى الوجود الشرعي أن يعتبر الشارع أركاناً وشروطاً يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الأركان والشروط ويتنفي بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي أن يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا وجوب الحد أو أثره كالبيع للملك بخلاف الأكل فإن الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطان الصوم مثلاً بل جعل الامساك من أركان الصوم فيلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي أن وجد بجمع أركانه وشروطه مع أو صاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث أنها ذاتية لها فهو صحيح بالأصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الإطلاق وإن وجدت الأركان والشروط دون الأوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أو الخنزير يسمى فاسداً من قولهم فسد الجوهر إذا ذهب رونقه وطرأوته وبقي أصله وإن اتفق شيء من الأركان والشروط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيع لا تنفاه الركن وكالكنكاح بلا شهود لا تنفاه الشرط وكثيراً ما يطلق أحدهما على الآخر كما قالوا ببيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسداً أي باطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به أما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافعال اعتبار التخليق الكل سواء في الإضافة إلى الله تعالى والله مافي السموات ومافي الأرض وباعتبار الضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كجرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا أنه لا يتصور قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خاصة بالإيمان) وعقوبات خاصة كالحدود وقاصرة كجرمان الميراث وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات وعبادات فيهما معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أي كل واحد من الإيمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد بمعنى أن في جملة الفروع أصلاً وملحقاً به وزوائد لا بمعنى أن كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الإيمان من العبادات لا بتناها على الإيمان واحتياجها إليه ضرورة أن من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب إليه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ماله أصل وملحق به وزوائد فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع وحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوي وإنما الاختصاص في المؤمن به فعنى التصديق هو الذي يعتبر عنه بالفارسية بكرويدن ورأس كوي دأشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على أن بعض الكفار كانوا

سبباً لحكم شرعي كالأكل أما كونه متعلقاً بحكم شرعي فلان الأكل تارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب الحكم شرعي كالبيع فإنه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سبباً لحكم شرعي كالصلاة (والوجود الشرعي بحسب أركان وشروط اعتبارها الشرع فإن وجدت فإن حصل معها الأوصاف المعتبرة شرعاً الغير الذاتية يسمى صحيحاً والافساداً) أي أن لم يحصل معها لأوصاف المذكورة يسمى فاسداً (أن لم توجد) أي الأركان والشروط (يسمى باطلاً والفساد صحيح بأصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الأول) أي ما وجدت الأركان والشروط وحصلت الأوصاف المذكورة (ثم المحكوم به أما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه والأول غالب) أما اجتماعيه والثاني غالب أما حقوق الله فثمانية

عبادات خاصة بالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد فالإيمان أصله التصديق والاقرار ملحق به حتى أن من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمناً عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علماءنا أما عند البعض فالإيمان هو التصديق والاقرار شرط للإجراء الأحكام النبوية وهو أصل في حتمها) أي الاقرار أصل في حق الأحكام النبوية (اتفاقاً حتى صرح إيمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح رده

يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ويستيقنون أمره لأنهم استكبروا ولم يدعوا فلم يسكنوا مصدقين والملتحق بأصل الإيمان هو الإقرار باللسان لكونه ترجمة عماف الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس بأصل لأن معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الإقرار عند تعذره كافي الأخرس أو تعسره كافي المسكوه وكون الإقرار ركنا من الإيمان ملحقا بأصله إنما هو عند بعض العلماء كالإمام السرخسي والإمام نجر الإسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والإقرار شرط لأجراء الأحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا أوفق باللغة والعرف إلا أن في عمل القلب خفاء فسيطت الأحكام بدليله الذي هو الإقرار ولهذا اتفق الفرقان على أنه أصل في أحكام الدنيا لا يتناهما على الظاهر حتى لو أكره الحربي أو الذمى فأقر صحا يمانه في حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو أكره المؤمن على الردة أي التكلم بكلمة الكفر فتكلم به لم يصمر تدافى حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه وركنه إنما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الإيمان هي الأعمال المأورد في الأحاديث من أنه لا إيمان بدون الأعمال نفيها لصفة السكال بناء على أنها من تهتمت الإيمان ومكملاته الزائدة عليه وأما الفروع فالأصل فيها الصلاة لأنها عماد الدين وتالية الإيمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلب والمنحى بالصوم من حيث أنه عبادة بدينية خالصة فيها تطويح النفس الأمارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائد مثل الاعتكاف المؤدى إلى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لأن جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجبات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الأهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فإنه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كانت المؤنة في العشر والخراج باعتبار الأصل وهو الأرض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سيما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم أهل للكرامة والعزم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعا أو قسما والأرضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح إبقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لأن الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللاتقة بالمسلم والمؤنة اللاتقة به لم يصح إبطاله بالشك ولأن جهة المؤنة أراجحة فيه لكونها باعتبار الأصل أعنى الأرض والمؤمن من أهل المؤنة فيصح بقاءه وإن لم يصح ابتداءه ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداءه على الكافر لأن الكفر يناق القربة من كل وجه ولأن في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع إمكان الخراج كأن في الخراج ضربها فهو الإسلام مانع عنه مع إمكان العشر وأما بقاءه كما إذا ملك ذمى أرضا عشرية فعند محمد تبقى على العشر لأنه من مؤن الأرض والكافر أهل المؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف يضاعف العشر لأن الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيسكون أسهل من إبطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الأصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يربيه الذمى على العاشر لا يبقا فيه تضعيف للقربة والكفر يناقها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي

فلا يبدأ على المسلم لكنه يبقى لأنه) أي لأن الخراج (لما تردد بين الأمرين) أي بين العقوبة والمؤنة (لا يبطل بالشك على أن الوصف الأول) وهو المؤنة (غالب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على السلم وعند أبي يوسف يضاعف لأن فيه) أي في العشر (معنى العبادة والكفر يناقها من كل وجه فأما الإسلام فلا يناق العقوبة من كل وجه فيضاعف) أي العشر (إذ هي) أي المضاعفة (أسهل من الإبطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى إن في العشر معنى العبادة والكفر يناقها بالسكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فإن فيه معنى العقوبة والإسلام لا يناق العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي القاء ترجع إلى قوله

والكفر يناقها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الإبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة هو (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا إذ التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل) وهو الخراج لأن التضعيف ثبت

باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعياهم لأن تلك الطائفة (١٥٣) كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم

هو من خواص الكفارة وخلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجاً لأن العشر لم يشرع إلا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر إيجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار إليه مع إمكان ما هو أصل في الكافر وهو الخراج (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله تعالى عزازاً لدينه واعلاء لكرامته فالمصاب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل أربعة أخماسه للغنائم امتناناً واستدق الخس حقاله لاحقارنا أدأوه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم إلى الغنائم وإلى آباءهم وأولادهم وخمس المعدن إلى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصرة كحرمان الميراث) فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقائل لكونه غير مال حقه بجنايته حيث حرم معلة الاستحقاق وهي القربة ولكنها قاصرة من جهة أن القائل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل أي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لاميراث للقائل لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمداً أو خطأً لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بترافي غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فإن السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار أنه شرط في معنى السبب أي العلة فإن قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب أن البالغ الخاطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب إلا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم (قوله لأنها) أي الكفارات عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لأنه منزه عن أن يلحقه خسار محتاج إلى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قتل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاتت بفعل يضاده كالاتعباد الفاتت بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل أما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي) أي العبادة غالباً في الكفارات لأنها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فإن جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أنهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلاً على كون جهة العقوبة غالبية لزم أن تكون كفارة الظهار أيضاً كذلك ثم استدل عليه بأن الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجنائية غالبية فيلزم أن تكون في جزائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقلًا وحكما واستدلالاً أما الأول فلان السلف قد صرحوا بأن جهة العبادة في كفارة الظهار غالبية وأما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبية أن يسقط بالشبهة ويتداخل كفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مراراً لم يلزمه إلا كفارة واحدة وكذا في رمضان عند أكثر المشايخ ولا تدخل في كفارة الظهار حتى لو ظهر من امرأته مرتين أو ثلاثاً في مجلس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل اظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكر القول وزور إنما يصلح جهة لكونه جنائية على ما هو مقتضى إيجاب الكفارة على أنه كان في الأصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجنائية فيصلح لإيجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضاً ذكر بعضهم أن السبب هو الظهار الذي هو جنائية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لأنه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها إلا أنه جوز أدائها قبل العود لأنها إنما شرعت لإنهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه) أي لا يجب في ذمة أحد (كخمس الغنائم والمعادن) وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطيء مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب (أي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه) (والشاهد إذا رجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لأنه) أي حرمان الارث (جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب) كحافر البئر (لأنها) أي الكفارات (جزاء الفعل والصبي) أي لا تجب الكفارات على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير) خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى (أي في السبب والصبي) لأنها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا تجب الكفارات على الكافر (أي لا تجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة وهي) أي العبادة (فيها غالبية) أي في الكفارات (إلا في كفارة الظهار) فان وصف العقوبة فيها غالبية (لأنه)

فعليه ما على المظاهر ولا جمعهم على أنها لا تنجب على الخاطئ. ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة) ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغى أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا ليس مسلم إلى صاحبه مادام فيه فلا يكون الإفطار ابطال حق ثابت بل هو منوع عن تسليمه إلى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين) أى العبادة والعقوبة (وهى) أى الكفارة (عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شأنه) أى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كإقامة الحدود ولم نجد على العكس) أى لم تجد فى الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوبا وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة (كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد) أى المنفرد برؤية هلال رمضان إذ ارد القاضى شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فافطر بالوقوع عمدا لا يجب عليه الكفارة

وذكر فى الطريقة المعينية انه لا استحالة فى جمل المعصية سبباً للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وإنما المحال أن تجعل سبباً للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل إلى الجنة تصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصول إلى الجنة وهو محال و ذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها أن داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر معود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق ما فى سائر الجنایات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعاً فان دعت نفسه إلى الإفطار طلباً للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة أنزجراً لمخالفة وفى باقى الكفارات بالعكس لا يرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلق الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة العيّن شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلق به الكفارة تعلق الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يلىق بالحكمة (قوله وكذا كفارة الفطر) يعنى أن العقوبة غالبية فيها لوجوه الأول قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبية فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الإفطار بصفة التعمد الذى به تتكامل الجناية ثم ترتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كاهو مقتضى كمال الجناية الثانية على أن الكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بان سبق الماء حلقة فى المضمضة فلم يعتبر فى سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الإفطار عمدا شبهة الإباحة بوجه وهذا يدل على ان جنائته كاملة حتى كان ينبغى أن تكون كفارته عقوبة محضة الا أنه لما كان مناعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا تصور الجناية بالإفطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً (قوله وهى أى الكفارات عقوبة وجوبا) بمعنى أنها وجبت أجزبة لأفعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب وتودى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده نثر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى أنها وجبت قصد الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرفنا على ذلك فيما سبق (قوله كإقامة الحدود) فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤدها الامام عبادة لأنه ما مور باقمتها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقربة ويكون أداءه عقوبة للمكلف وزجر افلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور (قوله تسقط) هذه تفريعات على أن العقوبة غالبية فى كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة أداء يخرج للنظم عن نظامه ولو لأن المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكننا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الأول ان كان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما إذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل وأما جامع زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الإفطار كمن قتل بسيفه أو شرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما إذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده أو لفسقه فصام لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته ثم أفطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لأن القضاء ههنا نافذ ظاهر افورث شبهة حل الإفطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا ورث حقيقة الحل وزعمه أن قضاء القاضى يرد شهادته خطأ لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا

بالقصاص

عندنا خلافاً للشافعى رحمه الله تعالى (تسقط إذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا إذا أصبح صائماً ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فأكث من أن يحصى وما اجتماعيه والأول غالب حد القذف

وما اجتماعا فيه والثاني غالب القصاص وأما قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى (١٥٥) عندنا وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل

وخلف ففي الإيمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا) أى صار الاقرار مجردا تمام مقام الأصل في احكام الدنيا) ثم صار أداء أحد أبوي الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية إذا وجد أدائه أى لما كان أدائه أصلا واداء الأبوين خلفا إذا وجد الأصل وهو أداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه أصالة لا بكفره تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن أداء أحدهما إذا عدا) أى إذا عدم الأبوان (وكذا الطهارة والتيمم لكنهن) أى التيمم (خلف مطلق عندنا بالنص) أى إذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز أداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضروري) أى التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند المعجز بقدر ما تندفع به الضرورة (حق لم يجز أداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أى الشافعي رحمه الله تعالى عطف على قوله لم يجز (في اناء من نجس وطاهر

بالقصاص على رجل قضى القاضى به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رحمه الله تعالى تجب الكفارة لأن هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجعل الغير لا يورث شبهة في حقه كما إذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث أن المرأة إذا أفطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل إذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلا نه بعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلا نه بيزيل استحقات الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم أو استحقاته فيكون شبهة الرابع أنه لو أصبح صائما ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة وإن لم يبيح له الإفطار في ذلك اليوم لأن السفر الميسر في نفسه يورث شبهة وأما إذا انشأ السفر بعد الإفطار فلا تسقط الكفارة لأنها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فإنه من قبل من له الحق (قوله وما اجتماعا) أى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد الغنف فإنه زاجر يعود نفعه إلى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدوف ولغلبة المعنى الأول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه إلا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقدوف ويتنصف بالرق ويفرض استيفاؤه إلى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فان الله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع في شرعية القصاص ابقاء للحقين وإخلاء للعالم عن الفساد إلا أن وجوده بطريق المائلة والمنبثه عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه إلى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله وأما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى) قطعا كان أو قتلا لأن سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله جزءا والجزاء المطلق بما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله تعالى إذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة أنه حديث وفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة أنه فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أى بعدما صار أداء أبوي الصغير خلفا عن أدائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن أداء أحدهما أى أحد الأبوين إذ لم يوجد وإذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلا إذا سبي صبي فان أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل والافان أسلم أبوه فهو تبع له ولا فان أخرج إلى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن أداء أحد الأبوين بل عن أداء الصبي نفسه كما بنى الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنته مثلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا وأصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء أصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله لكنه أى التيمم خلف مطلق) يرتفع به الحد إلى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم في حال العجز عن الماء إلى التيمم مطلقا عند اداء الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في نأدية الفرائض به وتحقق ذلك أنه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الأصل افادة الطهارة وإزالة الحد فكذا حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلا وإن جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحد بطهارة حصلت به لامع الحد فكذا التيمم إذ لو كان خلفا في حق اباحة مع الحد لكان له حكم برأسه هو اباحة مع قيام الحد فلم يكن خلفا وعند الشافعي رحمه الله تعالى هو خلف ضروري بمعنى أنه نبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحد كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا أداء فرضين بتيمم واحدا ما قبل الوقت فلان الضرورة لم تنب وأما بعد أداء

يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على أن التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم إذا ثبت العجز بالتعارض) أى بين النجس والطاهر ولا احتياج إلى الضرورة فإنه خلف مطلق لا ضروري

ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكامله (فيجوز امامة المتيمم للتوضي).
كلامه الماسح للغاسل (وعند محمد (١٥٦) وزفر رحمهما الله تعالى التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لأن المتوضي صاحب

فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له إنا أن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه أنه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معهما طاهر بيقين بقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الإنا أن في حكم العدم واعلم أن وجود التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى إنما هو إذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين وأما إذا وجد فالتحري جائز فهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى حيث قيد جواز التحري في مسألة الإنا بين بحالة السفر أي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى أن عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى مبني على أنه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع إمكان التحري ولذا جاز التيمم فيما إذا تحير ففرغ هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه إنما يكون بقدر ما يتدفع به ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي وإن أريد بكونه ضروريا أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعد ما انفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة أيضا كذلك وقوله عليه الصلاة والسلام التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فإن قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تقتدرت إلى الإصابة كالماء اذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لأن معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الأيرى أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للتوضي. إذا لم يجد المتوضي ماء لأن شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكامله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع أن الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها وأما إذا وجد المتوضي ماء فإن كان في زعمه أن شرط الصلاة لم يوجد في حق الإمام وإن صلواته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما إذا اعتقد أن امامه مخفي في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كإقتداء غير المومي بالمومي وما ذكر أن زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الأسيدي في شرح المبسوط إلا أن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر رحمه الله تعالى وإن وجد المتوضي ماء. (قوله وشرط الخلفية) أي لا بد في ثبوت الخلف عن إمكان الأصل ليصير السبب منعقد الأصل ثم من عدم الأصل في الحال لعارض إذا لمعنى للبصير إلى الخلف مع وجود الأصل مثلا إرادة الصلاة انعدمت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمم وهذا كما إذا حلف ليمسن السماء فإن اليمين قد انعدمت موجبة للبر لا مكان مس السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فإنه لا يثبت الكفارة لعدم إمكان البر على ما سبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه) وهو المكلف أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك توقف

أصل والتيمم صاحب
خلف فلا يبنى صاحب
الأصل القوى صلته
على صاحب الخلف
الضعيف كما لا يبنى المصلي
بركوع وسجود على المومي
(وشرط الخلفية إمكان
الأصل ليصير السبب منعقد
له ثم عدمه بعارض كما في
مسئلة مس السماء بخلاف
الغموس
باب المحكوم عليه
ولا بد من أهليته للحكم
وهي لا تثبت إلا بالعقل
قالوا هو نور يضيء به طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي
إليه درك الحواس فيبتدى
المطلوب للقلب أي نور
يحصل بإشراق العقل الذي
أخبر النبي عليه السلام أنه
من أوائل المخلوقات فكما
أن العين مدركة بالقوة
فاذا وجد النور الحسي
يخرج إدراكها إلى الفعل
فكذا القلب أي النفس
الإنسانية مع هذا النور
العقلي وقوله (طريق
يبتدأ به فابتداء درك
الحواس ارتسام المحسوس
في الحاسة الظاهرة ونهايته
ارتسامه في الحواس الباطنة
وحينئذ بداية تصرف
القلب فيه بواسطة العقل

بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده على
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تنفب وهذا نهايته ويسمى العقل
المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم أن ما ذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم ومثله بالشمس كما ذكرنا في المتن

وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتشبيح بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم (١٥٧) أنهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير

متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا أن
أول شيء خلقه الله تعالى هذا
الجوهر وقد قال عليه السلام
أول ما خلق الله تعالى
العقل فيمكن أن يراد بهذا
التعريف هذا الجوهر
الذي أخبر النبي عليه الصلاة
والسلام أنه من أوائل
المخلوقات فيكون المراد
بالنور المنور كما فسره في قوله
تعالى الله نور السموات
والأرض وأيضا قد يطلق
العقل على الأثر القاطن
من هذا الجوهر في الإنسان
فيمكن أن يراد بهذا التعريف
هذا المعنى ويبين أن النفس
الإنسانية مدركة بالقوة
فاذا أشرق عليها الجوهر
المذكور خرج إدراكها
من القوة إلى الفعل بمنزلة
الشمس إذا أشرقت خرج
إدراك العين من القوة إلى
الفعل فالمراد بالعقل هذا
النور المعنوي الذي حصل
باشراق ذلك الجوهر وقد
يطلق العقل على قوة للنفس
بها تكسب العلوم وهي
قابلية النفس لاشراق ذلك
الجوهر ولها أربع مراتب
كما ذكرت في المتن ويسمى
الأول العقل الهولاني
والثاني العقل بالملكة
والثالث العقل بالفعل
والرابع العقل المستفاد
وأيضا يطلق على بعض

على العقل إذ لا تكليف على الصبي وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر
المجرد في ذاته وفعله بمعنى أنه لا يكون جسما ولا جساميا ولا تتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى
الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب لما يخرج
النفوس الفلسفية إذ البدن إنما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء أن العقل بهذا المعنى أول ما صدر
عن الواجب سبحانه وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل وإنما قال ادعوا الأثر
استدلوا على ذلك بدلائل وأهمية مبينة على مقدمات فاسدة مثل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ونحو ذلك
ومنها قوة للنفس الإنسانية بها يتمكن من إدراك الحقائق وهذا معنى الأثر القاطن على العقل بالمعنى
الأول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم
بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة
بالتجارب يستنبط بها المصالح والأغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة بميزة بين
الأمور الحسنة والقيحة ومنها هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه إلى غير ذلك من المعاني
المتفاوتة والمقارفة فاتحج في هذا المقام إلى تفسير العقل فقالوا هو نور بضيء به طريق يبدأ به من حيث ينتهي
إليه درك الحواس فتبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك أنها قوة
للنفس بها ينتقل من الضروريات إلى النظريات إلا أنه لما كان ظاهر هذا التفسير أخفى من العقل
احتياج المصنف رحمه الله تعالى إلى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم أنه يحتمل أن يراد بالعقل بهذا ذلك الجوهر
المجرد الذي هو أول المخلوقات على أن يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم
جعلوا العقل من صفات الراوى والمسكف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل أن يراد به الأثر القاطن من هذا
الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال
نفوسنا بالاضافة إليه حال ابصارنا بالنسبة إلى الشمس فكما أن بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك
بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور أى قوة شبيهة بالنور في أنها يحصل الإدراك بضيء أى يصير ذا ضوء
به أى بذلك النور طريق يبدأ به أى بذلك الطريق والمراد به الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب
ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب إليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصيلا إلى المطالب وقوله
من حيث ينتهى إليه متعلق بابتداء الضمير في إليه عائد إلى حيث أى من محل ينتهى إليه إدراك الحواس
فتبتدى أى يظهر المطلوب للقلب أى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله أى
التفاته إليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى وإلهامه لا بتأثير النفس أو توليدها فان الأفكار معدت للنفس
وفيضان المطلوب إنما هو بالهام الله تعالى واعلم أن العقل الذى يحصل الإدراك باشراقه وافاضة نوره
ويكون نسبه إلى النفوس نسبة الشمس إلى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لا العقل الذى هو أول المخلوقات في كلام المصنف رحمه الله تعالى تسامح (قوله) وقد يطلق العقل على
قوة للنفس بها تكسب العلوم (إشارة إلى معنى آخر للعقل باعتبار حصول النفس مراتبها الأربع فعلى ما سبق
كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول إلى المطالب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى
إلى طريق التوصل إلى المقاصد وأما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير
والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهيئة المعدت
والتصرفات فيها وقابلية من حيث أن حصول المطالب إنما هو بالإلهام وتوفيق الملك العلام فان قلت
القوة التي بها تكسب النفس العلوم تشمل مراتبها الأربع فكيف نفس بقابلية الاشراق التي هي المرتبة
الأولى أعني العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراق إلى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية

العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبدأ به يلزم من هذا الكلام أن يكون لدرك الحواس

المطلوب وهذا يتناول المراتب الأربع فان قلت كيف جعل المراتب الأربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على أنه صانعها قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وأن يتنزع الكليات من الجزئيات أن يتنزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا يتنزع من الجزئيات المكتشفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقاقتها الكلية واما تحقيق المراتب الأربع فهم أن للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الإدراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملتها تأثرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبها لها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة به ثم إذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الأعمى لتعلم الكتابة به ثم إذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء وإذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا الاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وأن العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيولاني استعداد النفس للارتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البدييات على وجه يوصل إلى النظريات أي مرتبة للتأدي إلى المجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والافعال مستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لأنه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الأول أو كمالها كالأربعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الأحوال ولا شك أن للنفس في كل حال من تلك الأحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى أيضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي أن تدرك البدييات مرتبة على وجه يوصل إلى النظريات مناط التكليف إذ بها يرتفع الإنسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم أن بداية درك الحواس) يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم أن يكون له نهاية لأن إدراكها كاتنا أمور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا يبتدأ والضمير في إليه عائد إلى حيث أي طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي إليه إدراك الحواس لزم أن يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر أن بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللبس أعني قوة سارية في البدن كلها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم

الشمس بداية ونهاية وكذا
للاذراك العقلية بداية
ونهاية فنهاية درك الحواس
هي بداية الإدراك العقلي
فاعلم أن بداية درك الحواس
ارتسام المحسوسات في
إحدى الحواس الخمس
ونهاية ارتسامها في الحواس
الباطنة والمشهور أن
الحواس الباطنة خمس
الشم المشترك في مقدم
الدماغ وهو الذي يرتسم
فيه صور المحسوسات ثم
الخيال وهو خزانة الحس
المشترك ثم الوهم في مؤخر
الدماغ يرتسم فيه المعاني
الجزئية ثم بعده الحافظة
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة
في وسط الدماغ تأخذ
المدركات من الطرفين
وتتصرف فيها وتركب
بينها تركيبا وتسمى مخيلة
أيضا فهذا نهاية إدراك
الحواس

وهو قوة مرتبة في ذاتها مقدم الدماغ الشبيهتين بحلقى الشدى يدرك بها الروائح والذوق والسمع وهو قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصفاخ يدرك بها الأصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين الجوفين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيترقان إلى العينين يدرك بها الألوان والأضواء ولاخفاء في أن المرسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس برسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية ذلك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافي مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعنى التي لم يتأد إليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة وزيدو صداقة وعمر و الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدرجات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها أومع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من مجال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريع واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة لفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس ترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانها ترسم أو لاصورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فأشار بلفظ بعد إلى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعاني وأخذ المفكرة لإيهام من الطرفين تتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صور أو معاني كلية لأنها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقرير في أن نهاية إدراك الحواس هو بداية إدراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث هو لازم الظرفية مالم يهدى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبدأ به في الادراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق إدراك المحسوسات بما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدمن قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدى إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا السلام الاشارة إلى طريق معرفة

وهو قوة مرتبة في ذاتها مقدم الدماغ الشبيهتين بحلقى الشدى يدرك بها الروائح والذوق والسمع وهو قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصفاخ يدرك بها الأصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين الجوفين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيترقان إلى العينين يدرك بها الألوان والأضواء ولاخفاء في أن المرسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس برسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية ذلك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافي مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعنى التي لم يتأد إليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة وزيدو صداقة وعمر و الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدرجات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها أومع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من مجال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريع واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة لفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس ترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانها ترسم أو لاصورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فأشار بلفظ بعد إلى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعاني وأخذ المفكرة لإيهام من الطرفين تتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صور أو معاني كلية لأنها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقرير في أن نهاية إدراك الحواس هو بداية إدراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث هو لازم الظرفية مالم يهدى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبدأ به في الادراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق إدراك المحسوسات بما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدمن قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدى إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا السلام الاشارة إلى طريق معرفة

يعرفان بالأفعال (ثم لما كان العقل متفاوتا في أفراد الناس) وذلك التفاوت إنما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ (١٦٠) الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكثورتها وكثافتها في أصل الخلقة

حصول ذلك النور في الإنسان وذلك أن الموجود إذا لم يكن باختيار ناثر في وجوده يسمى العلم به نظريا وإلا فعليا لا بمعنى أنه عمل بل بمعنى أنه علم بأشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تسمى الحكمة إلى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والأولى مكتملة للنفس والثانية مكتملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور إلى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث أنها خير وشر وبالعكس أما الأول فلأن الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاقق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملامم إلى المناقر إلا بعد معرفة أن الأول شر والثاني خير وأما الثاني فلأن الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة إلى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وأمرها بالخيرات فإذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتها من حيث أنها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول شرائطها وتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لأن ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضئفه من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور بين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان) يعني أن العقل متفاوت في أفراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الفاضلة عليه أكمل وإلى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وإن كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفاضل عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر واما بقاء واليه الإشارة بقوله متدرجا من النقصان إلى الكمال فلأن النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل المسكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبها بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بزيادة المناسبة ولما تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدّر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كافي السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراتب القوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبمعاونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطبعة للقوة العقلية بأذن الله تعالى فهي تأمرها بالأخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر) اعلم أن المهم في هذا المقام تحوير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في أدلة الجانبيين ويظهر صحة المطوب ولا نزاع المعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول شوال ولا نزاع للاشاعرة في أن الشرع محتاج إلى العقل وأن للعقل مدخلا في معرفة الأحكام حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلي صرفه واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل وإنما النزاع في

(متدرجا من النقصان إلى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ المسكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بأنواره واستفادتها مغايرتها آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ما ذكرنا أنه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ إذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراتب للقوى العقلية ومسخرة لها بأذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في إيجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر (فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالإيمان حتى إن لم يعتقدا كفرا ولا إيمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الأشعرى يعذبان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا إيمان الصبي والمذهب عندنا

التوسط بينهما إذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه) أي الشرع مبني على العقل لانه مبني ان على معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر (١٦١) وفي مسألة الحسن والقبح وثانيهما

معارضة الوهم العقل في بعض الأمور العقلية وتطرق الخطأ فيها (فهو وحده غير كاف) أي العقل وحدة غير كاف فيما يحتاج الانسان إلى معرفته بناء على ما ذكرنا من الأمرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد أو تنبيه ليتوجه العقل إلى الاستدلال أو إدراك زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله (فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكال العقل (ولكن يصح منه) اعتبارا لأصل العقل ورعاية للتوسط لجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب (والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين) فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه إلى

أن العاقل إذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده وإما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فندم المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البهيمه وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا للدور) يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور (قوله) وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما أوجب بان مدرك الكل هو النفس لكنهما تدر كالكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة تجذب النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن الفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر (قوله فهو) أي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد أن العقل لا يستقل في إدراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في إثبات الحاجة إلى المعلم (قوله) فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان) وهو الصحيح ذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وإنما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما أن العبد موجود لأفعاله كذا في الكفاية (قوله وإن كفرت) أي المراهقة تبين عن الزوج لانا وإنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم تعرف ذلك حقيقة اما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل إذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دارمه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم أنه لا مشقة فيه أصلا فانه تبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك في الفروع وأما في الأصول لا سيما في الإيمان فيجب إذا وجد السبب الحقيقي أو دليله لعظم خطره (قوله وكذا) أي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل إذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقده حتى لو لم يصف وإنما ناولا كفرا ولم يعتقه لم يكن من أهل النار ولو آمن صح إيمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال وأما إذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور ولا فعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه وإلا فلا وهذا مراد أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بما افهم لما يرى في الآفاق والانفس وأما في الشرائع فيعذر إلى قيام الحججة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالإيمان كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب أن العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون إذا قتل في دار الحرب (قوله فصل ثم الأهلية) يعني بعد ما ثبت أنه لا بد في المحكوم عليه من أهلية للحكم وانها لا تثبت إلا بالعقل فان الأهلية ضربان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية أهلية الأداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه

(٢١ - توضيح ٢)

الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ أنها أدركت مدة افادتها التوجه لجعلنا مجرد عقلها كافيا إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاهق) أي لا يكلف (قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الإسلام (فصل) ثم الأهلية ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء أما الأولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا لله وعليه

يعتد به شرعا والأولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع وأنه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوتها في ذمته حاول المصنف رحمه الله تعالى الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك أن الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار إليه بقوله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم على ما ذهب إليه جمع من المفسرين أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوعدون إلى يوم القيامة في أدنى مدة كوت الكل بالنفخ في الصور وحياء الكل بالنفخ الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى من الاستدلال بالآيات أن الإنسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤخذها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الإنسان أهلا له وما عليه واعتراض بأن هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وإن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بأننا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فامعنى قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمرود أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى من أن المراد بالذمة في الشرع نفس ورقة لها ذمة وعهد معناه أنه وجب على نفسه باعتبار كونها محل لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم) ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدال على الرقبة والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل إنسان أزمانه طائر الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم العقادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراد كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وإنما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك إلى علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الإنسان فالمراد بالأمانة الطاعة الواجبة الأداء والمعنى أنها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا بين أن يحملنها وحملها الإنسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فاذا الراعي لها والقائم بحقها بخير الدارين أنه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقوقها جهولا بكنهه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الأغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الأجرام خلق فيها نفوسا وقال لها اني فرضت فریضة وخلقت جنة لمن أطاعني و نار لمن عصاني فقلن نحن مستخرات على ما خلقنا لا نحمل فریضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الأمانة العقل والتكليف وعرضها عليهم اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهن وابتاؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الإنسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن أن يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل أن يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن

قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤخذون بموجب اقرارهم من أداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي (وقال وكل إنسان أزمانه طائر في عنقه) العرب كانوا ينسبون الخبير والشر إلى الطائر

فان مرسانحا يتيمينون به وإن مر بارحا يتشاهمون به فاستعبر الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال
العباد فانها وسيلة لهم إلى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير أو شر والزمناه عمله لزوم القلادة أو الغل العنق أى لا ينفك عنه أبدا فذات
الآية على لزوم العمل للانسان فحمل ذلك اللزوم وهو الذمة فقوله في عنقه استعمار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة
أو الغل العنق (وقال وحملها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان (١٦٣) بحمل أعباء التكليف أى وجوبها

عليه فيثبت هذه الآيات
الثلاثة ان للانسان وصفا
هو به بصير أهلا لما عليه
وقد فسر الذمة بوصف بصير
هو به أهلا له وما عليه
ولادليل في هذه الآيات على
وصف بصير به أهلا له
ولكن المقصود هنا إثبات
أهلية الوجوب عليه فيكون
هذا كافيا في إثبات المقصود
وأما الدلائل الدالة على
الوصف الذى بصير به أهلا
لله فكثيرة منها قوله تعالى وما
من دابة فى الأرض إلا على
الله رزقها وقوله تعالى خلق
لكم مافى الأرض جميعا
ونحوها (ف قيل الولادة له
ذمة من وجه يصلح ليجب
له الحق لا ليجب عليه فاذا
ولد تصير ذمته مطلقة لكن
الوجوب غير مقصود
بنفسه بل المقصود حكمه
وهو الاداء فكل ما يمكن
ادائه يجب وما لا يمكن فلا
لحقوق العباد ما كان
منها غرما وعرضا يجب
أى على الصبي وهذا فهم
من قوله فاذا ولد (لأن
المقصود هو المال وادائه
يحتمل النيابة وكذا ما

التدى ومجازة الحدو العظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر أنه لا دليل في هذه الآيات
على أن للانسان وصفا به بصير أهلا لما عليه وليت شعري أى دلالة للعنق على ذلك وأى حاجة إلى اعتبار
الاستمارة فى كل فرد من مفردات الكلام وأيضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على أن الانسان
يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به بصير أهلا لذلك لم يكن حاجة إلى هذه التكليف بل دلالة قوله
تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على أن فيه وصفا هو
الذمة لجواز أن يكون ذلك لذات الانسان على أن استحقاق الرزق غير مخصص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة
لكل دابة (قوله فان مرسانحا) الساخ ما ولاك ميامنه أى يمر من مياسرك إلى ميامنك والبارح بالعكس
والعرب تتطير بالبارح وتقال بالساخ لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما
هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش
الغيب ووكر القدر ولا يخفى مافى كلام المصنف رحمه الله تعالى من التسامح حيث جعل الطائر استمارة
لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر
لجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والأمر أو لا والقدر هو
التقدير والتفصيل بالإظهار والإيجاد ثانيا وفى كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع مخلوقات
فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة محملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة
فى الأعيان بعد حصول شرائط كما قال عز وجل وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم
وقريب منه ما يقال ان القضاء مافى العلم والقدر مافى الإرادة وقد يقال ان الله تعالى إذا أراد شيئا قال له كن
فيكون فهناك شيان الإرادة والقول فالإرادة قضاء والقول قدر (قوله فقيل الولادة) يعنى أن الجنين قبل
الانفصال عن الأم جزء منها من جهة أنه ينتقل بانقلاها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد
بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من جهة حتى يصل لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب
لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الأم فيصير ذمته مطلقة
لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب
على البالغ إلا أنه لما لم يكن أهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما
يمكن ادائه عنه فلهذا احتيج إلى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب
(قوله كنفقة القرب) فانها صلة تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج إليه أثاره بمنزلة
النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوج فانها تشبه الأعراض من جهة أنها واجب جزاء للاحتباس الواجب
عليها عند الرجل وإنما جعلت صلة لأعراضها لأنها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر
فى الأعراض فلكونها صلة تسقط بمعنى المدية إذ لم يوجد التزام كنفقة الأقارب ولشبهها بالأعراض تصير
دينيا بالالتزام (قوله وإن كان عاقلا) أى الصبي لا يتحمل الدين وإن كان ذاعقل وتمييز لأن الدين وإن كانت
صلة إلا أنها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم فى

كان صلة تشبه المؤمن أو الأعراض كنفقة القرب) نظير الصلة التى تشبه المؤمن (والزوجة) نظير الصلة التى تشبه الأعراض (لا صلة تشبه
الاجزية) أى لا يجب (فلا يتحمل العقل) أى لا يتحمل الصبي الدين (وإن كان عاقلا) فى هذا الكلام إيهام (لأنه يشبه أن يكون جزاء أنه لم
يحفظه عما فعل ولا العقوبة) أى لا يجب على الصبي العقوبة (كالتفصيص ولا الاجزية كحرمان الميراث على مامر) فى باب المحكوم به وهو
قوله كحرمان الميراث بالقتل فى حق الصبي لأنه لا يوصف بالتصير (وأما حقوق الله تعالى

فالعبادات لا تجب عليه أما البدنية فظاهرة) لأن الصباسب المعجز (وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجترأ) أى اكتفاء (بالأهلية القاصرة وما كان (١٦٤) مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الأصل المذكور) وهو أن ما

يمكن أدائه يجب وما لا فلا (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحیض ينافيها لظهور ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج والأداء محتمل) أى يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لأن الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازها منها) أى عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل إلى الخلف) أى ينتقل الوجوب إلى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد بوجوب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه) أى الإغماء (يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية) أى أهلية الأداء (فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدره كذلك) أى أهلية الأداء القاصرة تثبت بقدره قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدره كاملة (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل

قوله وإن كان عاقلا إياهم أن المراد وإن كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لأن تحمل البدنية لا يتصور إلا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وإن كان من العاقلة (قوله) فالعبادات لا تجب عليه (أى على الصبي) فإن قلت من جملة العبادات الإيمان وهو ليس بيدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا أو باعتبار اشتباهه على الإقرار الذى هو عمل اللسان وذهب غير الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن الصبي إذا عقل يجب عليه نفس الإيمان وإن لم يجب عليه أدائه لأن نفس الوجوب يثبت بأسبابه على طريق الجبر إذ المخل عن فائدة وحدث العالم وهو السبب متقرر في حقه وأما الخطاب فأنما هو لوجوب الأداء وهو ليس بأهل له فلو أدى الإيمان بالإقرار مع التصديق وقع فرضا لأن الإيمان لا يحتمل النفل أصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الإيمان بعد البلوغ فإن الصبا يصلح عند إف سقوط وجوب الأداء لأنه بما يحتمل السقوط بعد البلوغ بمنزلة النوم والإغماء بخلاف نفس الوجوب فإنه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا وأسلفت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه بفرق بينها وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى إلى أنه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وإن عقل لأن الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الأداء لكن إذا أدى يكون الإيمان المؤدى فرضا لأن عدم الوجوب إنما كان بسبب عدم الحكم فقط والافالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر إذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله) وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء) يعنى أن الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الأداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لأن الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى أن الله تعالى أراد الأداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم أداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى أنه لم يخلق الجن والإنس إلا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعل هذه الاجابة إلى ما قيل ان المعنى المقصود هو الأداء في حق من علم الله تعالى منه الاتيان وأما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزمام المحجة فان قيل قد تجرى النيابة في المالية كما إذا وكل غيره بأداء زكاته فينبغى أن يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه أوجب بأن فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المتوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي (قوله) مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعنى بالحض أنه بحسب الأصل والقصد لا يخالفه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق أن معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج إنما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله) والكاملة) أى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أى المقرون بقوة البدن وذلك لأن المعتبر في وجوب الأداء ليس بمجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منقطعة عن درجة السكالم كما في الصبي الغير العاقل أو أحدهما كما في الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الأهلية ناقصة (قوله) فما يثبت) بالقدرة الناقصة أقسام لأنها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل التقيح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت سنقوا أحكامها المذكورة فى المان (قوله) وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعنى أن الإيمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم المحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهد حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه إلا من جهة لزوم الأداء ولزوم الأداء هو موضوع عن الصبي لأنه بما يحتمل السقوط بعد البلوغ

الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام حقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم) بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عسرا (وإنما الضرب للتأديب) جواب اشكال وهو أن يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للتأديب ولأن الشئ إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بالبحر) (هـ)

أى بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم اداته وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) جواب إشكال وهو أن لزوم اداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى اسلامه (وأيضا هما من ثمرات الايمان وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنهما يثبتان تبعاً ولم يعد ضرراً) حتى لو كانا ضرراً يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيها وهو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضاً لأن الجهل لا يعد علة فتصح رده فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقادات والاعتقادات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها ثبتت ضمناً) أى لأن أحكام الدنيا ثبتت بالكفر ضمناً (١٦٥) والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ولما

النوم والإغماء والإكراه وأما نفس الأداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فإن قيل نفس الأداء أيضاً محتمل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة فالجواب أنا لا نسلم أنهما مضافان إلى اسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمناً لا من أحكامه الأصلية الموضوعه هو لها لظهور أن الايمان إنما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء إنما تعرف من حكمه الأصلي الذى وضعه له لا بما يلزمه من حيث أنه من ثمراته وهذا كما أن الصبي لو ورث قريبه أو هب منه قريبه فقبله يعق عليه مع أنه ضرر محض لأن الحكم الأصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة (قوله ألا ترى أنهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما إذا ثبت إيمان الصبي تبعاً بأمر أحد الأبوين ولم يعد ضرراً يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثرات واللوازم لا من المقاصد والأحكام الأصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر) من الصبي أيضاً كما يعتبر منه الايمان إذ لو عني عنه الكفر وجعل مؤمناً صار الجهل بالله تعالى علماً به لأن الكفر جهلاً بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علماً في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فيصح ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة اتفاقاً لأن العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك الممرد به شرع ولا حكم به عقل كذا في حق أحكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ لأن الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وإنما يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمراة وإنما يقتل بعد البلوغ لأن اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في إسقاط النفل (قوله بلا عهدة) أى لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لأن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي إلا أن يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرة) لأن ولاية الولي نظرية وليس من النظر لإثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله تعالى الحق أنه لا ضرر في إثبات أصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما وكذا إذا ارتد الزوج وحده (قوله إلا القرض) أى الاقراض إذا استقرض مال الصبي يجوز للأب دون القاضى وأما الاقراض فانما

كانت ثابتة ضمناً تثبت وإن كانت ضرراً مع أنه لا يصح منه قصداً ما هو ضرر دنيوى (على أنها تلزم تبعاً أيضاً) أى الأحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعاً للأبوين وإن كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصداً (وأما حقوق العباد فانما كان نفعاً محضاً كقبول الهبة ونحوه يصح وإن لم يأذن وليه فان أجر المأجور) أى الصبي المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمله يجب الأجر استحساناً) وفي القياس لا يجب الأجر لبطان العبد وجه الاستحسان أن عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجب الاجرة نفع محض وإنما الضرر في

عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن) أى إن تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر (بخلاف الصبي لأن الغصب لا يتحقق في الحر وإذا قاتل يستحقان الرضخ) الضمير يرجع إلى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيراً أى لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وإن لم يأذن الولي إذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل إلى ادراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضرراً محضاً) عطف على قوله فما كان نفعاً (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرة) أى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي (إلا القرض للقاضى) وإنما يصح اقراض مال الصبي للقاضى دون غيره من الأولياء لأن القاضى أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حاله أى لما كان صيانته الحقوق على القاضى والحال أن العين بما تملك فيقرضها القاضى لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها

(وما كان مترددا بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فن حيث أنه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث أنه يخرج البديل عن ملكه ضرر (يصح شرط رأي الولي لأنه) أي الصبي (أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا) أي بمباشرة الصبي برأي الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته) وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش (١٦٦) من الأجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع

غبن فاحش (ففي رواية يصح لما قلنا) أنه يصير كالبالغ (وفي رواية لا لأنه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لأن له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له كال العقل فثبت شبهة النيابة) أي شبهة أنه نائب الولي إذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو أن يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضع موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كباشرته) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الأجانب (وأما

يجوز للقاضي لأن الاقراض قطع الملك عن العين يبده في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا وبقرضه مال اليتيم ويكون البديل مأمون التلف باعتبار الملاة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضي أندر على استيفائه وفي رواية يجوز الاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع ويحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والإجارة والتكاح والمصنف رحمه الله تعالى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن الملك حتى لو باع الشيء بأضعاف قيمته كان ضررا أو نفعاً ويلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قطو قد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي (قوله لأنه أي الصبي أهل لحكمه) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر إذا باشره الولي بنفسه وذلك أنه يملك الثمن إذا باع الولي ماله ويملك العين إذا اشتراها له ويملك الاجرة إذا أجر عينه (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر وعند أبي يوسف ومحمد جميعا الله تعالى إنما هو بطريق أنه يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كان الصبي آفة يقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة نثر الإسلام رحمه الله تعالى ان رأي الولي شرط للجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما إذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه إلى تصرف الغير وفيما إذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بأن يعمل بنفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه (قوله وأما وصيته فباطلة) جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية نفع محض لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا عقيب الحكم بأن ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانينهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما إذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله تعالى لأن غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه محتمل باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب اننا لانسلم انها تتضمن نفعاً يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته إنما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله بأضعاف قيمته لم يجوز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاة ليتزوج أختها الموسرة الحسنة ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله تعالى على التقرير الثاني بأن يقال مراده أن ضررها أكثر لأن نقل الملك إلى الأقارب أفضل عقلا وشرعاً لما فيه من صلة الرحم ولأن ترك الورثة أغنياء خبير من تركهم فقراء بالنص وترك الأفضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن الضرر المحض قد يشرع للبالغ لجمال أهليته كالطلاق

وصيته) أي وصية الصبي (فباطلة لأن الإرث شرع نفعاً للورث) قال عليه الصلاة والسلام لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد اشكالا وهو ان الوصية نفع لأنها سبب اثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به مادام حي مان ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعاً للورث وفي الوصية ابطال الارث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الارث شرع نفعاً للورث حتى لو كان ضرر الماشرع في حق الصبي (الا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) جواب اشكال وهو أن الوصية كما كانت ضرراً لكونها ابطالا للارث فينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وان كان ضرراً كالطلاق

وفي كونه ضررا محضا نظر (قوله فصل) لما ذكر الأهلية بنوعها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما أو أحدهما أو يوجب تغييرا في بعض أحكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على أنه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا أى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصبح في الصغر الاعلى سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية وإن لم يكن للعبد فيها اختيارا واكتسابا ومكتسبة إن كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك إزالتها والسماوية أكثر تغييرا وأشد تأثيرا فقدت وهي أحد عشر الجنون والصغر والعمه والنسيان والنوم والاعغام والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها ويتعطل أفعالها أما نقصان جبل عليه دماغه في أصل الخنقة وأما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة أو املاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا (قوله لمنافاته) أى لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنفى الأهلية فينتفى وجوب الأداء فينتفى نفس الوجوب (قوله لسكنهم) قالوا الجنون إما ممتدأ وغير ممتد وكل منهما إما أصلي بأن يبلغ مجنونا أو طاريا بعد البلوغ فالممتدأ مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتدأ كان طارنا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الأول الإلحاق بالنوم والاعغام بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في إيجاب القضاء الثاني أنه لا ينافى أهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل أنه يرث ويملك والأرث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة إلا أنه إذا انتفى الأداء بتحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث أن المجنون أهل للثواب لأنه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من أحكام الوجوب فيكون أهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في إيجاب القضاء فيكون الأداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا إذا كان الجنون الغير الممتد طارنا وأما إذا كان أصليا فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناء للإسقاط على الإصالة أو الامتداد وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناء للإسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الأصل والطارى. أمران أحدهما أن الأصل في الجنون الحدوث والطران إذا السلامة عن الآفات هي الأصل في الجبلية فيكون إصالة الجنون أمرا عارضا فيلحق بالأصل وهو الجنون الطارى. وثانيهما أن زوال الجنون بعد البلوغ دل على أن حصوله كان لأمر عارض على أصل الخنقة لانقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارى. وجه التفرقة أيضا أمران أحدهما أن الطريان بعد البلوغ رجع جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما إذا بلغ مجنونا فزال فإن حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ماضى وثانيهما أن الأصلى يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول السكال فيكون أمرا أصليا لا يقبل الإلحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل للحقوق آفة فيلحق بالعدم (قوله ثم الامتداد في الصلاة) يعنى أن الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حده معين فقدروه بالأذى وهو أن يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لأنه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح أنه لا يجب إذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة التكرار أيضا كدالكثرة فيتحقق الحرج إلا أن محمدا اعتبر نفس الواجب أعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بأن تصير الصلوات ستاوها اعتبرا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر أعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله تعالى لعدم تكرار جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات ستاوها

الأفعال والأقوال على نهج العقل الاندرا (وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عنه وحيث لم يمكن الأداء يسقط الوجوب لسكنهم استحسنا أو أنه إذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على أنه لا ينافى أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند أبي يوسف رحمه الله تعالى هذا إشارة إلى أنه لا يسقط الوجوب إذا لم يمتد الجنون (إذا اعترض بعد البلوغ أما إذا بلغ مجنونا فإنه يسقط مطلقا ومحمد يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما إذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصور تين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده (ثم الامتداد فى الصلاة بأن يزيد على يوم وإيلة بساعة وعند محمد بصلاة فصير الصلاة ستاوفي الصوم بأن يستمرق شهر رمضان وبالزكاة بأن يستغرق الحول عند محمد رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى أكثره كاف) أى الجنون فى أكثر الحول كاف لسقوط الزكاة (وأما إيمان فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

وذلك (لا يكون حجرا) وانما قال هذا جوا بالسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الإسلام لأنه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فأجاب عنه بأن عدم صحته ليس بطريق الحجر (ويصح تبعا) عطف على قوله فلا يصح (وإذا أسلبت أمره عن الإسلام على وليه ويصير مرتدًا تبعا لأبويه وأما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال المأقتلاني الصبي) في أول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب (ولما بينا أنه أهل لكن هذا العارض من أسباب الحجر (١٦٨) وانما هو عن الأقوال فتفسد عباراته ، ومنها الصغر) انما جعل الصغر من

العوارض مع أنه حالة أصلية للانسان في مبدأ الفطرة لأن الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذا ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فتعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى أى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولأن الله تعالى خلق الانسان لحل اعباء التكليف ولعرفة الله تعالى فالأصل أن يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الأمور فتكون من العوارض (فقبيل أن يعقل للمجنون أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الأداة لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الإيمان حتى

لا يجب لتكرار الوقت بزياته على اليوم والليله بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لأن من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الأصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى أحد عشر شهرا فيصير التبوع أضعاف الأصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيد المفروض لأن السنه وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا على أن تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لأنه كثير في نفسه وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى في رواية هشام عنه يقام الأثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجرا) لان الحجر هو أن يتم الفعل بركنه ويقع في عمله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظر الصبي أو الولي وإيمان المجنون استقلالاً ان لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لأحد أبويه فانه يصح لأن الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال أن غاية أمر التبوع أن يجعل بمنزلة الأصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك بفعل غيره أولى (قوله واذا أسلبت أمره) لو ذكر بالفاء على أنه تفرغ على صحة ايمانه تبعا للسكان أنسب يعني لو أسلبت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الإسلام على الولي فان أسلم صار المجنون مسلماً تبعا له وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا أن هذا استحسان لأن للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء (قوله ويصير مرتدا تبعا لأبويه) فيما اذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدوا لحقا معه بدار الحرب وذلك لأن الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الإسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلماً من جن أو أسلم عاقلا جن قبل البلوغ فانه صار أهلا للإيمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية أو عروض المجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال كما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حاسم أن المقصود هو المال وأدائه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانه لا يمتد بها شرعا لان نفاء العقل المعاني فلا تصح أقاربه وعقوده وان أجازها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق) كما اذا ارتد الصبي العاقل أو سرق فانه لا يستحق الارث أما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه الصلاة والسلام فهب لي من لدنك وليا يرثني وأما الرقيق فلانه ليس أهلا لذلك (قوله وحكمه) أى حكم العتة حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في أول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصبح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيعه ولا يشرؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالانكشاف لا بالعقود كضمن المشتري

اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة

وتسلم عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل) تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل (ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه أو لعدم الأهلية لا يعد جزءا) انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبي ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق (ومنها العتة) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين (وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا

أنهما أي المجنون والعتوه
 غير مقدرين والصبا مقدر
 ومنها النسيان وهو لا ينافي
 الوجوب لكنه لما كان
 من جهة صاحب الشرع
 يكون عذرا في حقه أي في
 حق صاحب الشرع (فيما
 يقع فيه غالبا لاني حق
 العباد وهو إما أن يقع فيه
 المرء بتقصيره كالأكل في
 الصلاة مثلا فان حالها
 مذكرة وإما لا بتقصيره اما
 بأن يدعو اليه الطبع كالأكل
 في الصوم أو بمجرد أنه
 مركز في الإنسان كما هو في
 تسمية الذبيحة والأول
 ليس بعذر بخلاف الأخيرين
 فسلام الناسي يكون عذرا
 لأنه غالب الوجود ومنها
 النوم وهو لما كان عجزا
 عن الإدراكات والحركات
 الإرادية أوجب تأخير
 الخطاب لا الوجوب أي
 نفس الوجوب (لاحتمال
 الأداء بعده بلا حرج لعدم
 امتداده قال عليه الصلاة
 والسلام من نام عن صلاة
 الحديث وأبطل عباراته)
 أي أبطل النوم عبارات
 النائم وهو عطف على قوله
 أوجب تأخير الخطاب
 لعدم الاختيار فاذا قرأ في
 صلته نائما لا تصح القراءة
 وإذا تكلم لا يفسد وإذا
 قامه لا يبطل الوضوء

وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقيوم أنه يجب عليه العبادات احتياطا (قوله)
 إلا أن امرأة المعتوه إذا أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام) على المعتوه إلى كمال العقل هذا الاستدراك
 ليس كما ينبغي لأنه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الإسلام لأن إسلامهما
 صحيح فصح خطابهما والزمام لأن ذلك الحق العبد وهو الزوجة وإنما سقط عنهما خطاب الأداء
 فيما يرجع إلى حق الله تعالى خاصة وإنما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره
 (قوله ومنها النسيان) وهو عدم مافي الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم
 من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث
 لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي
 الوجوب لبقاء القدرة بكامل العقل ويكون عذرا في حقوق العباد لأنها محترمة لحاجتهم لا الابتلاء. وبالنسيان
 لا يفوت هذا الإحترام فلوا تلف مال إنسان ناسيا يجب عليه الضمان وأما في حقوق الله تعالى فإما أن يقع
 المرء في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا
 يكون عذرا وإما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا إلى النسيان ومنافيا للتذكر
 كالأكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع إلى الأكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فإنه لا داعي
 إلى تركها لكن ليس هناك ما يذكر أخطارها بالبال وأجراها على اللسان فسلام الناسي في القعدة
 يكون عذرا حتى لا يبطل صلته إذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم
 المصل في القعدة فهي داعية إلى السلام (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزا عن الإدراكات أي
 الاحساسات الظاهرة إذا لحواش الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الإرادية أي الصادرة عن قصد
 واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوها أوجب تأخير الخطاب بالأداء إلى وقت الانتباه
 لا متناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقطها حال النوم لعدم إخلال
 النوم بالذمة والإسلام ولا مكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء والعجز عن الأداء إنما يسقط
 الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء
 نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنه لو لم تكن الصلاة
 واجبة لما أمر بقضائها قيل وفي لفظ عن إشارة إلى وجوبها حال النوم وإلا لما كان نائما عن الصلاة (قوله)
 وأبطل) أي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والإسلام والردة والطلاق والعتاق
 لانقضاء الإرادة والاختيار في النوم حتى أن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس
 بخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ في صلته نائما لا تصح) هذا هو مختار فخر الإسلام
 رحمه الله تعالى وذكر في النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل أن تكلم النائم يفسد صلته
 وذلك لأن الشرع جعل النائم كالمتيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى أن عامة المتأخرين على أن قهقهة النائم
 في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا أما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلأن
 النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن يتوضأ
 ويبني على صلته لأن فساد الصلاة بالقهقهة مبني على أن فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في
 النوم بخلاف الحدث فإنه لا يقتصر إلى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى
 الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على إبطال النوم عبارات النائم
 (قوله ومنها الأغماء) اعلم أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من أطفأ أجزاء الأغذية يسمى

النوم حالة طبيعية تعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات إلى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاعتماد على خلافه في جميع هذه الأمور كان الاعتماد فوق النوم الأبرى أن التنبيه والانتباه من النوم في غاية الشدة أما التنبيه من الاعتماد فغير ممكن (فيبطل العبادات ١٧٠) ويوجب الحدث في كل حال) أى سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو

متكئا أو مستندا بخلاف النوم وإنما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاعتماد وكثافته وطاقته سبب النوم فنفاة الاعتماد تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه لجعل الاعتماد حدثا في كل حال لا النوم وأيضا كثرة وقوع النوم وقلة الاعتماد توجب ذلك دفعا للحرص (ولما كان نادرا في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقطه شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لأنه يندر وجوده شهرا أو سنة، ومنها الرق وهو عجز حكى شرع في الأصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكى به بصير المرء عرضة للملك فينتد يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى أن أقر مجبول النسب أن نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أى لا يحتمل التجزى

روحانويا نيا وقد أفيضت عليه قوة تسرى بسريانه في الأعصاب السارية في أعضاء الانسان فينتشر في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم إلى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر وأما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الأعصاب أو إرخائها لينبسط إلى المطلوب أو ينقبض عن المناق فينماهي مبدأ الحركة إلى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة إلى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحرك بالقلب فإذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تعطل تلك القوى عن أفعالها أو إظهار آثارها كان ذلك اعتمادا فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والاعصم منه الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم الاعتماد فوق النوم في إيجاب تأثير الخطاب وإبطال العبادات لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاعتماد ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولأن تعطل القوى وسلب الاختيار في الاعتماد أشد لأن مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعدا بحجرة لطيفة سريعة التحلل إلى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو بآدنى تنبيهه ولقلة وقوع الاعتماد وندرته لاسيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاعتماد في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تهدد فانه يجوز له أن يبني على صلواته لأن النص بجواز البناء إنما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب الرقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكى بمعنى أن الشارع لم يجعله أهلا للكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى أنه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بحملهم عبدا عبده متمسكين بتدليل بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى أن الشارع جعل الرقيق مملوكا من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى أنه يبقى رقيقا وإن أسلم واتق (قوله وهو) أى الرق لا يحتمل التجزى بأن يصير المرء بعرضه رقيقا ويبقى البعض حر الان آثار الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لأن فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلطنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لأن وصف الملك يقبل التجزى فيجوز أن يثبت الشرع للبدن حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزى ولأنها مبنية على كمال الأهلية فتعتمد برق البعض فان قيل الرق والحريية متضادان فلا يجتمعان أوجب بأنه لا يدل على امتناع أن يكون الموصوف بالحريية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كإذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه مملوكية وبدون مملوكية باعتبار النصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى إلى عدم تجزيه بمعنى أن اعتاق البعض اعتاق للكل لأن العتق لازم الاعتاق لأنه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسرو المطاوعة هي حصول الأثر من تعلق الفعل المتعدى بمفعوله واثم الشيء لازم له والعتق ليس بمنجز اتفاقا

(لأنه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فعتق البعض معتق الكل) بين عندهما وعند أبو حنيفة رحمه الله تعالى متجزى. إذا الاعتاق إزالة الملك لأن العبد إنما يتصرف في حقه ثم يلزم من إزالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ایجاد شرط العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى أن زواله يتبع

بين علمائنا فكذا الاعتاق إذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة
والحاصل أن عمل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزئتهما إنما هو باعتبار المحل فتجزى أحدهما تجزى الآخر
وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الاعتاق متجزى وأنه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض
لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام إذ لو ثبت العتق
لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتموقف في الحكم بالعتق إلى أن يؤدي
السماوية ويسقط المملك بالسكية فيعتق وذلك لأن الاعتاق إزالة المملك إذ لا تصرف الدولى إلا في حقه وحقه
في الرقيق هو المالية والمملك وهو متجزى فكذا إزالته كما إذا باع نصف العبد ثم زوال المملك بالسكية
يستلزم زوال الرق لأن المملك لازم له إذ الرق إنما يثبت جزاء للكفر وإنما بقي بعد الإسلام لقيام مملك
المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض المملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل
زوال بعض المملك من غير نقله إلى مالك آخر يكون إنجازاً للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فإن قيل ففي إزالة كل المالك عن الرقيق إزالة حق الله تعالى وليس
للعبد ذلك أوجب بأن المنتفع للعبد إزالة حق الله تعالى قصدوا أصلاً لا ضمناً وتبعوا حق الله تعالى وإن كان
أصلاً في ابتداء الرق جزاء على الكفر لسكنه تبع بقاء فان الأصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالإسلام في الاعتاق إزالة حق العبد قصدوا أصلاً ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعوا حكم من شيء يثبت
ضمناً ولا يثبت قصدوا إلى هذا أشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء
بالعكس فإن قيل قى أثر الاعتاق عند إزالة بعض المملك أوجب بأن أثره فساد المملك في الباقي حتى لا يملك المولى
بيع معتق البعض ولا بقاء في مسكته ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسماوية وبالجملة يصير
كالكتاب إلا أن الكتاب يرد إلى الرق بالعجز عن المال لأن السبب فيه عقد محتمل الفسخ وهذا لا يرد لأن
سببه إزالة المملك لا إلى أحدهما ولا محتمل الفسخ والى هذا أشار بقوله فعتق البعض مكاتب عنده أي عند
أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلا في الرد إلى الرق (قوله) والرق يبطل مال السكية (المال) لأن الرقيق يملك ما لا فلا
يكون مالاً لأن المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتدال والمال السكية عن القدرة والكرامة فينتهيان
وليس المراد أنه يملك من حيث أنه مال فلا يصير مالاً حتى يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون يملك من جهة أنه
مال مبتذل ومالك من جهة أنه آدمى مكرم وقيد المملوكية والمالية لأنه لا تنافي بين المملوكية متعة
وبين المملوكية مالا وبالعكس فالرقيق وإن كان مدبراً أو مكاتباً لا يملك شيئاً من أحكام مملك المال ولو باذن
المولى فلا يملك المكاتب التسرى لا يتناهي على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم
الحكم في غير ذلك بطريق الأولى لأن في المكاتب الرق ناقص حتى أنه أحق بمكاسبه وفي التسرى مظنة ملك
المتعة كالنكاح ولهذا صح عندما لك (قوله) ولا يبطل) أي الرق مال السكية والنكاح والحياة والدم لأن الرقيق
ليس بمملوك في حكم هذه الأشياء بل بمنزلة المبتقى على أصل الحرية إلا أنه يحتاج في النكاح إلى إذن المولى
لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الإقرار بالحدود والقصاص والسرقة
المستهلكة لأن الحياة والدم حقه لا حاجة اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وأما الإقرار بالسرقة
القائمة الموجبة للقطع دون المال فيصح إن كان العبد مأذوناً فيقطع لأن الدم مملكه ويرد المال لوجود الإذن
وإن كان محجوراً فعند أبي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعاً وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح في شيء
منهما وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق القطع دون المال لأبي يوسف رحمه الله تعالى أنه أقر
بشئتين القطع وهو على نفسه لأنه مال كدمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله تعالى أن
إقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا يقطع على العبد في سرقة مال مولاه وأيضاً المال

زوال حق العبد) أي زوال
حق الله تعالى يتبع زوال
حق العبد (فعتق البعض
مكاتب عنده إلا في الرد إلى
الرق والرق يبطل مال السكية
المال لأنه يملك ما لا فلا
يملك المكاتب التسرى
ولا يصح منهما الحج) أي
من الرقيق والمكاتب
حتى إذا اعتقا ووجب الحج
عليهما لا يقع المؤدى
قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير (لأن منافع
بذمتها ملك المولى إلا
ما استثنى من الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لأن أصل
القدرة ثابت له وإنما الزاد
والراحلة لنفي الحرج ولا
يبطل مال السكية غير المال
كالنكاح والدم والحياة فيصح
إقراره بالحدود والقصاص
وبالسرقة المستهلكة)
سواء كان أقربها المأذون
أو المحجور إذ ليس فيها إلا
القطع (وبالقائمة من المأذون
وأما من المحجور فيصح
عند أبي حنيفة رحمه الله
تعالى مطلقاً) أي في القطع
ورد المال (وعند محمد رحمه
الله تعالى لا يصح مطلقاً
وعند أبي يوسف رحمه الله
تعالى يصح في حق القطع
دون المال

وأصل والقطع تبع فاذا بطل الأصل لم تثبت التبع ولأن حنيفه رحمه الله تعالى أن إقراره بالقطع صحيح لأنه مالك ذمه فيصح في حق المالك بناء عليه لأن إقراره بالقطع قد لا في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله إذا كذبه المولى وقال المال مالى وأن صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله وينافى) يعنى أن الرق يبنى عن العجز والمذلة فينافى كإل أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلأنها صفة بها صار الإنسان أهلاً للإيجاب الاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلأن استغرائه الحر أو السكن والازدواج والمحبة وتحسين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجهه لا يلحقه ثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه الصلاة والسلام إلى التسع وجاهله ما فوقها وأما الولاية فلأن تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة وإذا اتفق كإل الأمور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به إلا إذا انضم إلى الذمة مالية الرقبة والسكسب جميعاً حينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والسكسب بأن يصرف أو لا إلى الدين السكسب الموجود في يده فإن لم يكن أو لم يف يصرف إليه مالية الرقبة بأن يباع إن أمكن وإلا فيستسعى كالمذبر والمكاتب هذا إذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة وأما إذا كان كالدين الذي أقربه المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فما إذا تزوج بغير إذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف إليه كسبه بل يؤخر أدائه إلى أن يموت ويحصل له مال أما الدين فلا نهتهم في حق المولى لافي حق نفسه وأما العقر فلأنه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من السكسب لأنهما حق المولى (قوله وينصف الحد) لأن تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وإل الكرامة وهى ناقصة في حق العبد بالإضافة إلى الحر فينصف حده القابل للتصنيف كالجلب بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم للملك النكاح في حق النساء فتتصرف وتكون عدة الأمة حيضتين لأن الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطاً وكذا في القسم يكون للأمة نصف الحرية وفي الطلاق يكون طلاق الأمة ننتين لأنه لم يمكن تصريف الثلاثة على السواء لجعل نصف الثلاثة ننتين اعتباراً لجانب الوجود وذهاباً إلى ما هو الأصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله تعالى في تصريف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ننتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولأنه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بأن عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى أن الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محللاً للنكاح فحل التصرف حل المحلي فتي كان حل المرأة أزيد كان عملية الطلاق في حقه أوسع وظاهر أن حل الأمة ناقص من حل الحرية كما أن حل العبد ناقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل عملية الأمة بنصف ما يفوت به حل عملية الحرية ثم لا يخفى أن ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه أن تعدد الطلاق إنما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالتالي أكثر وبالثلث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية هنا حل المرأة التي هو من باب الكرامة والأمة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الأمة أقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزماً لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة تعيد أو سبع من مالكية عشرين فيجب أن يعتبر بالرجال أيضاً لأن مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فيلزم تصريف الطلاق برق الرجل أيضاً لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرية تحت العبد ننتين كطلاق الأمة تحت الحر فالجواب أن حال الزوج في اتساع والتصنيف قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الأربع إلى الثلثين بالإجماع فلو اعتبرت في حق

وينافى كإل أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين إلا إذا ضمنت إليها مالية الرقبة والسكسب فيباع في دين لانهمة في ثبوته كدين الاستهلاك) أى استهلاك مال الإنسان (والتجارة لا فيما كان في ثبوته تهمة كما إذا أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر إلى عتقه وينصف الحل بتصنيف الحل في حق الرجال) أى محل للحر أربع وللرقيق ننتان (وباعتبار الأحوال في حق النساء كما سبق) أى في فصل الجميع أى تحمل الأمة إذا كانت مقدمة على الحرية ولا تحمل إذا كانت مؤخر عنها أو مقارة (وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الوحدة لا تقبله) أى التصنيف (فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضاً فكما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أيضاً قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من المنصف

ولما كان أحد المالكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له على السكّان والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير متنفذ بالسكّانية لأنه يملك اليد لا الرقبة أو يجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت دية عن دية الحر بشيء (١٧٣) هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو

الطلاق أيضا لزم النقصان من النصف لأن الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب أن يملك العبد ست طلقات يوقها على زوجتين تحقيقا للتصنيف ولو تنصف الطلاق في حقه أيضا يلزم أن لا يملك الأربع تطليقات وهذا أقل من الست التي هي نصف اثني عشر (قوله ولما كان أحد المالكين) يريد أنه يتفرغ على منافاة الرق السكّان الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط أن تنقص عن دية لحر وإن كانت قيمته أضما فذلك وعند الشافعي رحمه الله تعالى تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لأن في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لأن المال يجب للمولى وملكوته في العبد ملك مال ولأن الواجب فيه النقود دون الأبل ولأنه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والأخلاق وغيرهما والصفات إنما تعتبر في ضمان الأموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله تعالى جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما إذا مات العبد دون العكس كما إذا أعتق وضمان النفسية إنما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمسكية فإنها كحال الإنسان والمال مسكية نوعان مال مسكية المال وكالها بالحرية ومال مسكية النكاح وثبوتها بالذكرورة فالمرأة قد انتفت فيها إحدى المال مسكيتين وثبتت الأخرى بكالها فانقصت ديتها بالتصنيف وأما العبد فقد ثبت له مال مسكية النكاح بكالها وإنما توقفت على إذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مسكيتها العبد ولم ينتف فيه مال مسكية المال بالسكّانية حتى يناسب تصنيف دية بل إنما يتمكن فيها نقصان لأنها بشيئين ملك الرقبة وهو متنفذ للعبد وملك اليد أعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لأنه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرية استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فإن قيل المنتفي في العبد هو أحد شقي مال مسكية المال فكان ينبغي أن ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل أعنى مال مسكية النكاح ومال مسكية المال رقبة ويدا قلنا مال مسكية اليد أقوى من مال مسكية الرقبة إذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة إليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فإن كلا منهما أمر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بوجهين أحدهما أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يجري التصنيف في شيء من أحكام العبد إذ لم يتمكن في كاله الانتقصان ما أقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك بأقل من النصف واللازم باطل إجماعا وثانيهما أن مال مسكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكالها لزم أن لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لأنها مبنية على مال مسكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الأول أن تصنيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس أعنى مال مسكية حتى يلزم أن يكون النقصان بأقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف إجماعا بخلاف الدية فإنها باعتبار خطر النفس المبني على الملكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل أن النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكمه لا يلائمه فالنقصان في مال مسكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني أن تصنيف عدد الزوجات ليس لنقصان مال مسكية بل لنقصان الحل وكال مال مسكية النكاح وإن لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي أن يوجبه أمر آخره نقصان الحل ثم ما ذكره من أن ثبوت كال مال مسكية النكاح في الرقيق يوجب أن يكون كل ما

عشرة دراهم وأما المرأة فهي مال مسكية لأحدهما وهو المال دون الآخر فننصف ديتها) اعلم أن الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والأول ناقص لأنه يملك ملك اليد لا مالك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي عن دية لانقصها أي إذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فإنه ينقص عن قيمته عشرة دراهم وأما المرأة الحرة فإن ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكرنا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وأيضاً توجب الأكال فيما هو من باب الازدواج) أي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الأمر واجب أن لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفاً لشيء من الأحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وأيضا لما ذكرنا أن أحد المالكين ثابت للرقيق وهو

الازدواج ينبغي أن يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الأرقاء وليس كذلك ثم لما ثبت أن العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما ذكرنا أردت أن أبين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

(وإنما انتقص دية لأن المعتبر فيه) أى فى العبد (المالىة فلا تنصف لكن فى الاكالم شبة المساواة بالحر فينتقص وهو أهل للتصرف فى المالىة حق ان المأذون يتصرف لنفسه بأهليته عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا بل هو كالوكيل) وثمره الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الأنواع وعنده لا بل يختص الاذن بما أذن فيه كفى الوكالة (لأنه لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه وقلنا هو أهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وأذن طريقه اليد على أنها) أى اليد (ليست بمال) فلا يكون الرق منافيا للملك اليد لكنه مناف للملك المالى لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهى الحكم الاصلى فى التصرفات) أى اليد هى الفرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه فى يده فشرح التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما ثبت ان المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما ثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قاله المالم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه لأن مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلى (١٧٤) لأن المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد (فاما الملك) أى ملك

الرقبة (فانما هو حكم ضرورى) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لأجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مستلثنا (فاليد تثبت له والمملك للمولى خلافة عنه) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الأصل ان يثبت الملك للباشرة (وهو كالوكيل فى الملك) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى

هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لأن كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا تملك الكاح أصلا فضلا عن كمال المالكية (قوله) وإنما انتقص (يريد ان العلة فى نقصان دية العبدان المعتبر فيه جانب المالىة فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكونها اذا بلغت دية الحر أزدادت عليها ينتقص منها شيء اعتبرها الشرع فى صورة أخرى كمشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أو زيادته عليه فانه شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما أن حقيقة المساواة متفية فكذلك شبهتها وإنما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لأن قيمة العبد انما تكون باعتبار الملوكية والابتدال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والأول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله تعالى من أن الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالىة فى حق السيد والافئس العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالىة قائمة بما تبايعها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وأيضا المقصود فى الاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالىة والضمان للتلغ وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون المجانى وكل ذلك يدل على أن المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالمقصود يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه إلا أن المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله) وهو أهل للتصرف (يعنى أن الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف حق ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصاله وتثبت له اليد على اكتسابه ببناء على أن الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى أن الاذن فى نوع من التجارة يكون إذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام أو الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه بأهليته بل بطريق الاستفاداة عن المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بأنه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له

والسبب

اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للمولى فى شراء الوكيل (وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى

وعامة مسائل المأذون) أى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون أما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى حال مرض المولى وحاجى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمستئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المالىة فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المالىة فى حال صحة المولى ليس كالوكيل وأما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الأول لم ينحجر الثانى وكذا اذا مات المأذون الأول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لأنه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل

والسبب لم يشرع الاحكامه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم وإذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد إذ اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك أن التصرف تملك وتملك ومعنى التملك الصيرور كما ومعنى التملك الاخراج عن ملكه إلى ملك الغير ولا ملك الا البولي وحاصل الجواب أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهلية الوسيلة لا يوجب عدم أهليته بالمقصود وإنما يلزم ذلك لو لم يكن إلى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على أن الرقيق أهل للتصرف وملك اليد أنه أهل للتكلم والذمة أما الأول فلأنه عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثاني فلأنه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز أن يشتري شيئا على أن الثمن في ذمته وأما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة أن مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين وإذا كان أهلا للتكلم والذمة صح أن يلتزم شيئا في ذمته فيجب أن يكون له طريق إلى قضاءه دفعا للحرج اللازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة أوجب بأنه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينه في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة البولي أوجب بأن التصرف ينعمد للعبد فيكون حكمه له لأنه نتيجة تصرفه الا أنه لما لم يبق أهلا للملك بعدما وقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لأنه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى إنما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمنح ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية أن الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر ما السكينة العبد بخلاف الوكيل لأنه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهة تصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب أن يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن المأذون كالوكيل في أنه اذا اشترى شيئا يقع الملك للبولى كما يقع للوكيل يعني أن الملك يقع للبولى مالا كما يقع للوكيل ابتداء وأما قوله في بقاء الاذن فعنائه على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وإنما قال في حال بقاء الاذن لأنه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذا لو كالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وإنما قال في حال مرض المولى لأنه في حال صحة المولى ليس كالوكيل إذ يصح منه المحايأة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وإنما قال عامة مسائل المأذون لأنه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بعين فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال غير الإسلام رحمه الله تعالى ولذلك أي ولأن المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون البولى حجر المأذون بدون رضاه كما أن له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المسكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء السكينة إذ ليس للبولى عزله بدون تعجيزه نفسه (قوله وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه يحرم التعرض له بالاتلاف حقه واصحاب الشرع لان العصمة نوعان مؤنثة توجب الأثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان أي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان

(وهو معصوم الدم بالحر لأنها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد

والرق يوجب نقصاناً في الجهاد على ما قلنا في الحج) أن منافعه ملك المولى الإماستثنى فلا يستحق السهم الكامل (وينافي الولايات كلها فلا يصح أمان المحجور لأنه تصرف (١٧٦) على الناس ابتداء وأما أمان المأذون فليس من باب الولاية لأنه لا يصح أولافي

حقه إذ هو شريك في
الغنيمة ثم يتعدى كما في
شهادته بهلال رمضان) فإن
صوم رمضان ثبتت أولافي
حقه ثم يتعدى إلى كافة
الناس ولا تشترط الولاية لمثل
هذا (وينافي ضمان ما ليس
بمال فلا تجب الدية في
جناية العبد بل يجب دفعه
جزاء) أي لا يجب على العبد
ضمان ما ليس بمال لأن
الضمان ما ليس بمال صلة
والعبد ليس بأهل لها حتى
لا يجب عليه نفقة المحارم فلا
يجب الدية في جناية العبد
خطأ لأن الدية صلة في حق
الجانى كأنه يهب ابتداء
وعوض في حق المجنى عليه
فكون المثلث غير مال ينافي
الوجوب على العبد وكون
الدم مما لا ينبغي أن يهدر
يوجب الحق للتلف عليه
فصارت رقبته جزاء (الا
أن يختار المولى الفداء
فيصير الوجوب عائداً إلى
الأصل فإن الارش أصل في
الباب حتى لا يبطل بالافلاس
وعندها يصير كالحوالة) أي
الارش أصل في باب الجنائيات
خطأ لكن العبد ليس أهلاً
لأن يجب عليه الارش لما
قلنا أنه صلة ولما لم يجب عليه

على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى القصاص منى عن المائثة والمساواة ومنى
على السرقات البشرية والمالية تخل بذلك على مامر (قوله والرق يوجب نقصاناً في الجهاد) لأنه
ينافي مالكية منافع البدن الإماستثنى من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى وإذا قاتل
بأذنه أو بغيره لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لأن استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة
وفي الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تفصيل الإمام
فان استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الإمام والعبد يساوى الحر في ذلك (قوله وينافي
الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من أنه ينافي كمال أهلية الولاية لثلاثيهم منه ان له ولاية بضميفة كالذمة
وذلك لأنه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى إلى غيره فعلى هذا لا يصح أمان العبد المحجور لأن امانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأغنتهم واسترقاقاً والتصرف على
الغير ولاية بخلاف أمان المأذون فإنه ليس من باب الولاية بل باعتبار أنه بواسطة الاذن صار شريكاً في الغزاة في
الغنيمة بمعنى أنه من حيث أنه إنسان مخاطب يستحق الرضخ إلا أن المولى يخلفه في الملك المستحق كما في سائر
اكسابه فاذا أمن الكافر فقد أسقط حق نفسه في الغنيمة أعنى الرضخ فصح في حقه أولاً ثم تعدى إلى الغير
ولزم سقوط حقوقهم لأن الغنيمة لا تجزأ في حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادته بهلال رمضان
لأنه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى إلى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فإن قيل فالمحجور أيضاً
يستحق الرضخ فينبغي أن يصح امانه أن يجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحساناً لأنه غير محجور عن
الاكتساب وعماهو نفع محض فاذا فرغ من القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الأمان اسقاطاً لحقه ابتداء
المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الأمان اسقاطاً لحقه ابتداء
ثم يتعدى إلى غيره فالحاصل أنه لا شركة له في الغنيمة حال الأمان لعدم الاذن وإنما يستحق بعده (قوله فلا
تجب الدية في جناية العبد) يعني إذا كانت خطأ وأما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمناً على المولى بان
يقال عليك تسليم العبد بالجناية إلى ولها صلة في جانب المولى وعوضاً في جانب المثلث عليه أعنى المجنى عليه
إذا كانت الجناية غير القتل والورثة إذا كانت القتل فتكون رقة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في
ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح أو منافع البضع أجيب بأنه ليس بضمان إذ لا تلف ولا صلة لأنه
انما وجب عوضاً عما استوفاه من الملك أو المنافع (قوله إلا أن يختار المولى الفداء) فإنه لا يجب عليه دفع
العبد وان أفسد وعجز عن الفداء وذلك لأن الارش أصل في الجناية الخطأ لأنه الثابت بالنص وانما يصير إلى
الدفع ضرورة ان العبد ليس بأهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الأمر إلى الأصل
ولم يبطل بالافلاس وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد
أحال بالواجب على المولى لأن الأصل في الجناية ان يصرف الجاني إليها كافي العمد وقد عدل عن ذلك في
الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلاً عن الأصل إلى العارض كافي الحوالة فاذا لم يسلم الحق
لصاحبه عاد إلى الأصل (قوله ومنها الحيض والنفس) جعلها معاً أحد العوارض لاتحادها صورة
وحكامها لا يسقطان أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن إلا أنه ثبت بالنص
ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف
القياس لتأديبه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة خرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم

الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش
فداء عن العبد لثلاثيهم العبد صار وجوب الفداء عائداً إلى الأصل لا كالحوالة حتى إذا أفسد المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي
حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع (ومنها الحيض والنفس

يجب

وهما لا يعدمان الأهلية إلا أن الطهارة عندهما شرط للصلاة والصوم على ما مره ومنها المرض وهو لا ينافي الأهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدر الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق الوارث والغريم فيوجب الحجر إذا اتصل بالموت) الضمير في وهو يرجع إلى الموت والضمير في كان وفي يوجب وثق اتصل يعود إلى المرض والمعنى إن الموت علة لأن يقوم الغير مقامه (مستندا إلى أوله) أي أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فإن مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر أنه مرض الموت إلا باتصاله بالموت فإذا اتصل به ثبت الحجر مستندا إلى أول المرض (في قدر ما يصاب به حقهما فقط) أي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر (فيجوز النكاح بمهر المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لأن المريض محتاج إلى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو إليه لا يتعلق به حق الغير وإذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما إذا لا حق لها فيه (وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض إن احتيج إليه وما لا يحتمله) أي الفسخ كالاتاق (يصير كالتعلق بالموت) إذا لا يقبل النقص فإن كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وإن لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين (والقياس في الوصية البطلان لكن (١٧٧) الشرع جوزها نظرا له) أي للمريض

ليتدارك بتقصيرات أيام حياته (في القليل ليعلم أن الحجر وترك إيثار الاجنبي على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث إذا تولى بنفسه) اعلم أنه تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله ففسخ الأول (بطلت) أي الوصية للوارث (صورة) بأن يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لأنه وصية بصورة العزل ببعائه

يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لأن الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس ينذر فيه فلم يسقط الواجب أدائه ولزوم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعني غير ما سبق من الجنون والاعتمام (قوله مستندا إلى أوله) أي حال كون الحجر مستندا إلى أول المرض لأن سبب الحجر مرض عميت وسبب الموت هو المرض عن أصله لأنه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله وما لا يحتمله) أي الفسخ كالاتاق الواقع على حق الغريم بأن يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بأن يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له وليعلم كلاهما) متعلق بقوله جوزها إلا أن الأول لتعليل لتجوز الوصية والثاني لتقيده بالقليل وهذا ما قاله في الإسلام رحمه الله تعالى لكن الشرع جوز ذلك نظر له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم أن الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظر له علة للتجوز وقوله استخلاصا أي استيثارا من الوصية لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث وقوله ليعلم أن الحجر والتهمة أي تهمة إيثار الاجنبي على الأقارب باعتبار ضعيفته له أصل في باب الإيصال علة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بأن يبيع) يعني لو باع من أحد الورثة عينا من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية بصورة حيث أثر الوارث بعين من أعيان ماله بمقابلها لا معنى للإسترداد العوض منه فلا يجوز عند أي حنيفة رحمه الله تعالى لأن حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الإخلال بثلثي المال وأما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا إذا لاجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على أنه يجوز للمريض أن يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لأن حق الغريم إنما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى أنه يجوز للوارث أن يستخلص

(٢٣ - توضيح ٢) (ومعنى) بأن يقر لأحد من الورثة فإنه وصية معنى (وحقيقة) بأن أوصى لأحد الورثة (وشبهة) بأن باع الجيد من الأموال الربوية برديء منها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطلت (في حقه) أي في حق الوارث (كإف الصغار) أي إن باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز إلا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقه) أي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لأحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطى باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط في حق غيرهم) حتى يصح بيع المريض من الأجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فإن حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة إلى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة إلى العبد تعلق حقه بماله لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل إذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال إذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب إلا أنه لا يمكن رده إلى الرق (بخلاف اعتاق الراهن لأن حق المرتهن في ملك اليد فقط) فإن اعتاق الراهن ينفذ فإن كان الراهن غنيا فلا سعاية على المدون كان فقيرا يسمى في الأقل من

العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولأن يأخذ التركة ويعطى الباقي القيمة وأما إذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقيون من جهة أن المريض ممنوع عن إيداع البعض بقضاء دينه لامن جهة أن حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض الساهرة فقبيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عديم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والأحكام في حق الموت أمادنيوية أو أخرى وهو الدينوية أما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حق الائتم أو غير هار هو اما أن يكون مشروعا لحاجة غيره أو لا والأول اما أن يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة وجوده اما بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمة والثاني اما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تنقضى به الحاجة أو لا وحكمه أن يثبت للورثة والأخرى بحكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب أو بواسطة المعاصي وهذه جملة ما فصله في الكتاب (قوله وإن كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة) لأن الذمة قد ضعف بالموت فوق ما تضعف بالرق برجي زواله بخلاف الموت ولأن أثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم إلى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لأن المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الأصل ومتبينة لتوجه المطالبة وإذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند أبي حنيفة لأن الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لأن الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا أيضا إذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع أحد عن الميت وأما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما إذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بمنزلة رجل من الانصار فقال لأصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو أبو قتادة رضی الله تعالى عنهما على يارسول الله فصلى عليه والجراب أن المطالبة الدينوية ساقطة هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا إذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على أنه لا دلالة لقيه على أنه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة ارجع إلى الائتم فلا يفترق إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وإذا ظهر له مال فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع إنما يصح من جهة أن الدين باق في حق من له الحق وإن كان ساقطا في حق من عليه الحق لأن السقوط بالموت إنما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أي من التركة حقوق الميت تكون تحمزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياهم من تلك الباقي وإنما يقدم التجميز على الدين إذ لم يتعلق بالعين كالمهرون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله حاجته) أي الحاجة المولى إلى الثواب الحاصل بالاعتاق وإنما أقصر على ذلك لأن الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب إلى الرق ثم لا يخفى أن حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لأنه يحتاج إلى صيروره معتقا منقطعا عنه أثر الكفر باقيا عليه أثر الحياة لحرية أولاده إذ الرق أثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعدموت المكاتب كما تبقى بعدموت المولى بل بالطريق الأولى (قوله وأما المملوكية فتابعة) يعني أن مملوكية الميت وإن لم يكن محتاجا إليها إلا أنه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعاً لبقاء المالكية بدا ضرورة أن عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقة إذا مكاتب عند ما بقي عليه درهم وهنابحث وهو أن حرية

المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته (ومنها الموت وهو عجز ظاهر كله والأحكام هندانيوية وأخرى أما الأولى فكل ما هو من باب التكليف يسقطه إلا في حق الائتم وما شرع عليه لحاجة غيره إن كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لأنها أي العين هي المقصودة وإن كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة إلا أن يضم إليها أي إلى الذمة (مال أو كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت إلا عند وجود أحدهما) أي الكفالة لا تجوز إلا أن يبقى عنه مال أو كفيل (ويلزمه الدين مضافا إلى سبب صحف خيانه كما إذا حفر برفوق فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم إلا أن يوصى فيصح من الثلث وأما ما شرع له حاجته فتبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته إلى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاة حاجته إلى انقطاع أثر الكفر وإلى حرية أولاده وأما المملوكية فتابعة هنا فان الأصل في هذا العقد ثبوت اليد) أي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو أنه لما ذكر أن كل ما يحتاج إليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء المكاتب حاجته وكل ما يحتاج إليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة إنما يمكن بقاؤه إذا بقي

ملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة به المالكية يدا والمملوكية رتبة تبقى ضمنا لا قصدا (ويثبت الارث نظرا له (179) خلافة والخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض

الموت يحجر الميت عن ابطاها فكذا إذا ثبتت (أي الخلافة) نصافيا لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به (أي بالموت وإنما ثبت به الخلافة لأن التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به (فيكون سببا) أي التعليق بالموت سببا (في الحال للمتق بختلاف سائر التعليقات لأنه) أي الموت (كأن ييقين) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كأن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت إنما لا يجوز لأمرين أحدهما لاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كأن لا يحال فصار مجموع الأمرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة (فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لأن تقومها إنما يسهط لأنه لما استفرشها صار التمتع فيها أصلا والمال تبعاعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الأصل) وهو أن ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه (فقلنا المرأة تغسل

المكاتب الميت لا بد من أن يستند إلى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق إلى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة إلى آخر أجزائها الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة إلى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية إلا أنه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال إلى المولى فاذا وصل حكم بحر يفتى في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق إلى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب أن معنى بقاء الكتابة بحرية الاو لا بد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال إلى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك البدل ثبت عند أداء البدل مستندا إلى وقت الغصب وان كان المغصوب حال أداء البدل ها الكا (قوله) ويثبت الارث (أي ولأنه ببقاء ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظر له لأنه يحتاج إلى من يخلفه في أمواله ففوض الشرع ذلك إلى أقرب الناس إليه نظر له من جهة أن ارتفاع آثاره بأمواله بمنزلة ارتفاعه نفسه ها (قوله) والخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض إلى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير أميت أي المريض في مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك إذا ثبتت الخلافة بتنصيب الأصل بان قال أو وصيت لفلان بكذا أو قال عبده أنت حر بعد موتى أو إذا مت فانت حر فان كلامنا في الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف أما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكة للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لا ثبات الخلافة وأما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لأنه تعليق بمحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من أن ينقضي سبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين أن التعليق بغير الموت من الأمور التي على خطر الوجود كدخول الدار أو من الأمور الكائنة بيقين كحجى الغد مثلا ليس استخلاف إذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في صورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت تثبتت الخلافة إلا أن الحق إن كان مما لا يحتمل الفسخ كاعتق يحجر الأصل عن ابطال الخلافة وإن كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لأن الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برتبة العبد قائم وان كانت استخلاف إلا أنه تملك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله) دون سقوط التقوم) أي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لأن الأحرار بالبالية أصل في الأمة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الأصل بخلاف أم الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للثمة وصارت المالية تبعافسقطت تقوما حتى لا تضمن بالغصب وبعثاق أحد الشريكين نصيبه منها (قوله) وأما ما لا يصلح لحاجته) أي حاجة الميت كالقصاص فان الجنائية وقعت على حق أو لياء الميت لا تنفعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودر كالتار لا انتقالا من الميت فان قبل المتلف نفس الميت وقد كان ارتفاعه بحياته أكثر من ارتفاع غيره فينبغي أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبتت الملك للوكيل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للمورث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع أن العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس أن لا يصح ما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير

الزوج في عدتها بخلاف العكس لأن ما لكتبه حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لأنها حق عليها وأما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص) لأن القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج إلى هذا بل الورثة محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجرور) اسكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوها أيضا ولهذا) أي ولاجل أن القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة

رحمه الله تعالى القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن إذا انقلب) أى القصاص (مالا وهو يصلح لحوائج الميت
 يصرف إلى حوائجه ويورث منه وأما أحكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة ففى إمامن نفسه وإمامن غيره أما الأول
 فيها الجهل وهو أجهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لأنه مكابرة بعدما وضح الدليل فديانة الكافر) أى اعتقاده (فى حكم لا يحتمل التبديل)
 كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الأحكام القابلة للتبديل كبيع الخمر مثلا فإنه يصح منه بيم وأما فى حكم يحتمله
 فدافعة للتعرض لم فقط عند الشافعى رحمه الله تعالى) أى ديانته دافعة للتعرض لم لقوله عليه الصلاة والسلام أتركوه وما يدنيون (فلا يجد
 الذى يشرب الخمر وعند أبى حنيفة رحمه الله (١٨٠) تعالى هى دافعة له) أى للتعرض (وللدليل الشرع فى أحكام الدنيا استدراجا

ومكرا وزيادة لأثمهم
 وعذابهم كأن الخطاب لم
 يتناولهم فيها) أى فى أحكام
 الدنيا اعلم ان الاستدراج
 تقرب الله تعالى العبد إلى
 العقوبة بالتدرج فتكون
 ديانته دافعة لدليل الشرع
 فى أحكام الدنيا فيهم
 تخفيفا لكنه تغليظ فى
 الحقيقة كما بينا فى فصل
 خطاب الكفار بالشرائع
 أن الطبيب يعرض عن
 مداواة العليل عند اليأس
 وصورة التخفيف والإمهال
 توقعهم فى زيادة ارتكاب
 المعاصى وفى نوم الإمهال
 كما نطق به الحديث وهو
 قوله عليه الصلاة والسلام
 أمهلناهم فظنوا أننا
 أمهلناهم وكما قال الله تعالى
 سنستدرجهم من حيث
 لا يعلمون وأملى لهم أن
 كيدى متين وقال إنما على
 لهم ليزدادوا إنما لهم عذاب
 مهين وقال نوله ما تولى

قبل أن يجب (قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية) يعنى لو أقام الوارث الحاضر بينة على
 القصاص فحبس المال ثم حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل إعادة البينة لأنه ثبت
 لها ابتداء فكل واحد منهما فى حق القصاص كأنه منفرد وليس الثبوت فى حق أحدهما ثبات فى حق الآخر
 بخلاف ما يكون موروثا كاملا وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لأن خلفه هو
 المال موروث إجماعا والخلف لا يخاف حكم الأصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء إنما هو
 لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فإذا انقلب مالا بالصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
 وقضاء الديون وتنفيذ الواجبات فتمت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال إذ الخلف إنما يجب بالسبب
 الذى يجب به الأصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافا لإصالة (قوله وأما العوارض المكتسبة)
 أى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الآسياب كالكسب أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى إما أن
 تكون من ذلك المكاف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل وأما أن تكون من غيره عليه
 كالأكرام فى الأولى أى التى تكون من المكاف للجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فإن قارن اعتقاد
 النقيض فركب هو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والافسيت وهو المراد بعدم الشعور وأقسامه
 فيما يتعلق بهذا المقام أربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهى فى الغاية وجهل هو ذو وجهل لا يصح شبهة وجهل
 يصلح عذرا فالأول جهل الكافر بالله تعالى ووحدايته وصفات كماله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه
 مكابرة أى ترفع عن انقياد الحق وانباع الحججة إنكارا باللسان وإباء بالقلب بعد وضوح الحججة وقيام الدليل
 فإن قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وإنما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها
 أنفسهم ظلما وعلوا مثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة ترك النظر فى
 الأدلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعندنا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
 يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالإذعان والقبول (قوله ونحوها)
 أى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله)
 فيجد قاذفه) أى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الإحصان
 وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لاعلى ثبوت الإحصان فلا يكون عطفًا على قوله فيجد قاذفه
 بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أى نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الأمر إلى القاضى وطلب
 حكم الإسلام الآن يجتمع الزوجان على الترافع حينئذ يفسخ وإذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت

الآية (فيثبت عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها الإحصان
 (وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) أى فى نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف فعند أبى حنيفة
 رحمه الله تعالى ان وطأه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيجد قاذفه وتجب به النفقة) أى بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أى نكاح المحارم مادام
 الزوجان كافرين (إلا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله (لأن تقوم المال
 وإحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانته تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل
 الشرع فى أحكام الدنيا أى فى الأحكام التى تصلح ديانته دافعة لها لا يتناولها دليل الشرع فى تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان
 النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير فيثبتان (ولا يلزم الربا لأنهم قد نهوا عنه) هذا جواب اشكال على أن ديانته معتبرة فى

تترك التعرض فانه يجب أن يتركوا على دياتهم في باب الربا أيضا فأجاب بان معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر بيالي على هذا الجواب نظر وهو أن قوله دياتهم دافعة للتعرض اتفاقا ودليل الشرع لا يراده أن دياتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع ككنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لأن حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب الجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الرباسيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الربا المذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير المذكورة في كتب الجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا (فان قيل دياتهم ليست حجة متعديتها اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وخذ القذف والنفقة كما في مجوسى خلف بنين لإحداهما لا تراث بالزوجية) اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الإرث فالحكمان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لها وهو أن دياتهم غير متعديتها (قلنا ثبت بدياتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه إلا دفع دليل الشرع ثم هو) أي تقوم (شرط للضمان لاعلته وكذا لا احصان) أي احصان (١٨١) المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف

(فلا يكون في اثباتها) أي في اثبات تقوم والإحصان (اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد إنما يشدان باثلاف الخمر والقذف وإنما يلزم القول بتعدي دياتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم تقوم والإحصان ولم نفعل كذلك (وأما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتسكون دافعة لامتعديتها ولائها لانتا كما دانا بصحته فيؤخذ الزوج بدياته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث (الآخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسى وتقريره أن

الإحصان كان في تأخيرها عنه ثم إيراد الدليل على ثبوت الإحصان منضما إلى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وإنما وقع في ذلك لتغييره أسلوب كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى حيث أورد هذا الكلام جوا ابعما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان دياتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لأن مجرد الجهل لا يصلح عندها فكيف المكابرة والعناد لكن أمرنا بتركهم ما يدنون وعدم التعرض لهذا بسبب عقد الزمة فلا يجد شاربهم لكن لا يثبت إيجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا إيجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فأجاب بان تقوم المال وإحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ على التعرض فكانت الأحكام المذكورة من ضروريات ذلك (قوله وأكلهم الربا وقد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب وأخذهم الربا (قوله فان ديانة الكافر) يعني ما يكون مختصا به مخالفا للإسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الإسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد أن معتقدهم) أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعة منهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع ككنكاح المحارم في دين المجوسى فانه وإن كان باطلا غير ثابت في كتابهم إلا أنه شائع فيما بينهم لم تثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمة ثابته في التوراة فارتكابه فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما إذا اعتقدوا احد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالحاصل أن المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في المبسوط أن نكاح المحارم وإن حكم بصحته لا يثبت به الإرث لأنه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ولم يثبت كونه سببا لليراث في دينه فلا يثبت سببا لليراث باعتقادهم ودياتهم لأنه لا عبرة لديانة الذمى في حكم إذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها) إشارة إلى الجواب عن

في إرث البنت التي هي زوجته ضررا بالوارث الأخرى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعديتها هنا (وأما عندهما فكذلك) اعلم أن ما ذكر هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما على قولهما فكذلك (أي دياتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا) (الا) أن نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا إذ في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الأخت من بطن واحد أي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكما ضروريا إذ لو لا جواز في ذلك العهد لا يحصل الذل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الأخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام وكانت السنة الآلهية في ذلك الزمان ولادة ذكر مع أنثى من بطن واحد والمشروع أن يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حرام ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماء من اندفق دفعتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تقضى بالبعدم تحمل القرين فعلم أن الأصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكمرة النسل نسخ حل الأخوات فعلى تقدير كون دياتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم إذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر إذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل وإذا ثبت هذا فنكاح

المحرم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم (وأيضا حد القذف يندرى بالشبهة) أي سلطنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرى حد القذف بما فقوله وأيضا عطف على قوله أن نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلذا المعنى قال وأيضا (ولا يجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (أما على الدليل الأول فظاهر) وهو ان حل نكاح المحارم ليس (١٨٢) حكما أصليا وذلك لأن الدليل الأول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة

(وأما على الثاني) وهو ان حد القذف يندرى بالشبهة (فالنكاح وان صح لكن النفقة صالحة مبتدأة فلا تجب كالميراث إذ لو وجبت تصير الديانة متعدية) فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا في حقهم (والجواب) أي جواب أبي حنيفة رحمه الله تعالى في النفقة (أنها لدفع الهلاك فيأجيب النفقة بناء على دياتهم لا يكون قولاً بان دياتهم متعدية بل دياتهم دافعة وذلك لأن الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلانفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فيأجيب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا أن يوجب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فأجاب بقوله (وغناها لا

القياس على مجوسى خلف بنتين احداهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتنا كحين بمعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لأن الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالترامه فان قيل ينبغي أن تؤخذ البنت الغير المنكوحه بديانتهما واعتقادها لانهما مجوسية ولا يلتفت إلى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أجييب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحه (قوله وغناها) يعني أن المال في نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لا يمكن الحياة إلى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرتيافا في الجنة بالأبصار وكونه خالقا للشرور والقبايح ووجوب الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عمادون الكفرو عدم خلود الفساق في النار وإنما يمكن هذا الجهل عذرا الكون مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وإنما كان دون جهل الكافر لأن صاحب الهوى مؤول للقرآن أي يصرفه عن ظواهره الدالة على تقيض معتقده ومحملة على وفق معتقده لأن ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبادة نجر الإسلام رحمه الله تعالى أنه متأول بالقرآن أي متمسك به صارف اياه إلى ما يوافق اعتقاده وإنما لمناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لأحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام (قوله وكجهل الباغي) هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة قد سقطت ولانه لا الزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد أنه يبقى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لأن تبليغ الحججة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحججة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغى حتى تقى إلى أمر الله ولأن البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم إذا اجتمعوا وعزموا على القتال لأنها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع إذ القتل انما يكون مانعا إذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا إذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا منقطعة عنه لكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الأحكام لافي حق الآثام بمنزلة الجهاد لأن انضمام المنعة وانقطاع ولاية الزام إلى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح في حق التوريت كافي حق الضمان وهذا إذا قال الوارث كشت على الحق وأنا الآن على

يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس وأما جهل كما ذكرنا) أي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وأما جهل لا يصلح عذرا (لكنه دونه) أي دون الجهل الأول (كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكننه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الأول ولما كان مسلما لمناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع أحكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل أو نفسه الا أن يكون له منعة قد سقطت ولاية الزام وتجب علينا محاربتهم ولم يحرم الميراث بقتله لأن الإسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حق في زعمه ولا يتنا منقطعة عنه

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا تملك ماله لكن لا تضمن بالانحلاف) كافي غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده وأما إذا أنلف لا يجب عليه الضمان وإنما لم (١٨٢) بعكس لأن القول بأنه يملك ماله مع

القول بأنه يملك ماله مع التناقض (وكجهل من مخالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسألة القسامة) فانه ان وجد لوث أي علامة القتل استحلف الأولياء خمسين يميناً عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وأما عند مالك رحمه الله يقضى بالقول ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى وفيه خلاف قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعى واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو الإجماع كبيع أم الولد) فان إجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي

الحق وإلا فيجزم انفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني أن تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالانحلاف يبنى عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى إذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم أموالهم لان اتحاد الدار لانهم في دار الإسلام لكن لا تضمن أموالهم بالانحلاف لأن اختلاف الديانة مع وجود المنفعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لأن إثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كافي غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البديل كافي المغضوب قلنا لو ملكه لم يجب رده العينه والملك بالضمان إنما يصح استنادا لا ابتداء (قوله وكجهل من مخالف في اجتهاده الكتاب) يريدان الجهل إما أن يكون في نفس الدين وأصوله وهو الغاية أو لا وهو دونه وذلك إما أن تكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك إما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عن ذرا أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لأن مخالفة المتواتر تكون كفر الكونه قطعيا وفيه بحث لأن الكتاب أيضا كذلك في مخالفته إنما لا تكون كفرًا إذ لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا يفرق في هذا بين الكتاب والسنة وأما عند قطعية المتن والدلالة فالمخالفة كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بأن لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بأن تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبأن المؤمن ذا كر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد يمين تمسكا بما روى أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد إلا أن نص الكتاب ليس بقطعي لأن قوله تعالى وانه لقسق يحتمل أن يكون حالا فيكون قيد الانه من أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لقسق فان القسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل أن يكون بيانا لحصر البيعة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البيعة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعى واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قوليه في مسألة القسامة وهي أن يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه إن ظهر لوث أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه استحلف الولي خمسين يميناً يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وأما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام لأولياء مقتول وجد في خير أحلفون وتستحقون دم صاحبكم أي دم قاتل صاحبكم إلى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله تعالى في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وأنه لاجبة لتخصيص القصاص فانه مخالف بقوله عليه الصلاة والسلام البيعة للمدعى واليمين على من أنكر وهو مشهور ومن مخالفة الإجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله وبأن المالية ثبتت يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها

فيه) متعلق بأول البحث وهو أن الجهل ليس بمذرح حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع (وأما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير مخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع (أو في موضع شبهة

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أي بالوضوء زاعما صحة ظهره (ثم تذكر أنه صلى الظهر بلا وضوء) ثم قضى الظهر (بناء على هذا التذكر) ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب (يصح المغرب لأن الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله فلا تجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند نالانه أداءه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان يزعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز أما لو علم وقت أداء المغرب أن عصره لم يجوز كان عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وإن لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا أن لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر أنه كان على غير وضوء فالفرض (١٨٤) الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده إنما يجب

رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضاً فيه خلاف فرحمه الله فإنه يقول إذا كان عنده أن الفرض الأول يجزئيه فهو في معنى الناسي للفاتحة فيجزئيه الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لأن زعمه مخالف للإجماع والمسئلة المستشهد بها هي الأولى والثانية (وإذا عفا أحد الوليين ثم اقتصر الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لأنه موضع الإجتهد) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في دره القصاص عن قابل القاتل (وكذا المحتجم إذا ظن أنه أظفر فأكل عمداً فلا كفارة

القرن الثاني بالقبول فصار مجعاً عليه (قوله كمن صلى الظهر) أورد مسئلتين أو لاهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتمم وتكمل الأولى لا مثال آخر لأن فيها مخالفة الإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً (قوله ولم يقض الظهر بناء) أي بني عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين صلى وأن الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاءها وهذا مخالف للإجماع (قوله وإذا عفا أحد الوليين واقتصر الآخر) بجهله بالعمو أو بأن عفا أحد الأولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لأن هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب إليه بعض أهل المدينة من أن القصاص إذا ثبت لوليين كان لكل منهم التفرد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل إلا أن الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهاداً صحيحاً بل هو جهل في موضع الاشتباه لأنه غير موجب للقصاص وما ثبت فالظاهر بقاءه وأيضاً الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في دره الحد (قوله إذ هذه الكفارة) بمعنى كفارة الصوم تندرىء بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا إذا استفتى فقيهاً فأنه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام أظفر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخته ولا تأويله وإلا فعليه الكفارة اتفاقاً وعند أبي يوسف تجب الكفارة وإن كان ظنه مستنداً إلى الحديث لأنه ليس للعامة الأخذ بظواهر الاخبار وإنما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وإن كان قد ذهب إليه الأوزاعي إلا أنه ليس اجتهاداً صحيحاً مخالفته للإجماع (قوله ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها تحمل له) بناء على أن مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها وإن ملك الأصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعنى الشبهة في الفعل وهي أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلاً فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لأن الفعل قد تمحض زناً بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لما نزع كما إذا وطئ جارية الابن فإنه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لأن الفعل لم يتمحض زناً نظراً إلى الدليل أعنى قوله عليه السلام أنت ومالك لا يليك وأما شبهة جارية الأخ أو الأخت فليست محللاً للاشتباه لأشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عن ذرا) كمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام فجهله بالأحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عن ذرا في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء

عليه) لأن قوله عليه الصلاة والسلام أظفر الحاجم والمحجوم صار شبهة في دره الكفارة إذ هذه الكفارة مدة مما يتندرىء بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها تحمل له لا يحد لأنه موضع الاشتباه فتصير شبهة في دره الحد) حتى يتندرىء الحد بهذه الشبهة (لا في النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وإن كانا يشبان بالوطء بشبهة (وكذا حربي أسلم فدخل دارنا فشرب خمرًا جاهلاً بالحرمة) أي لا يحد لأن جهله يكون شبهة (لا إن زنى هو) أي زنى حربي أسلم حيث يحد لأن جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان (أو شرب ذمي أسلم) أي يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام والذمي ساكن فيها فلا يحد بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في دره الحد (وأما جهل يصلح عن ذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كافي قصة أهل قبا) فانهم إذ بانهم تحوّل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل

فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف يا خواتنا الذين ماؤهم يشربون الخمر وبأكلون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا (فأما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات فتيمم وكان الماء موجودا ليصبح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون أي يكون عذرا (حتى أن تصرفه لا يصح) أي من الموكل فإن شراء الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كييع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجنابة العبد الجاني والشفيع بالبيع والأمة المنكوحة بالإعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح بالخيار) أي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى أن تصرفه قبل العلم بالعزل والحجر يصح (١٨٥) تصرفها وكذا جهل المولى بجنابة العبد الجاني عذر حتى لو باع

العبد الجاني قبل العلم بالجنابة لا يكون مختارا للعداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنابها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجعلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا إذا علمت بالإعتاق ولكن جهلت أن لها خيار العتق فجعلها عذر حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها غير الأب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجعلها عذر فلا يكون سكوتها رضيا أما إذا علمت بالنكاح وجعلت بأن لها الخيار لا يكون جعلها عذرا حتى يبطل خيارها إذ جعلها بالأحكام

مدة اللبث في دار الكفر لأنه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديره بشهرته في محله (قوله) فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم المذكور في عامة التفاسير أنها نزلت حين نزول آية التوجه إلى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا (قوله) وقصة تحريم الخمر هي أن بعض الصحابة كانوا في سفر فشرّبوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان أنه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف يا خواتنا الذين ماؤنا وقد شرّبوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغايبين عتافا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله) والبكر أي وكجهل البكر بالنكاح فيما إذا زوجها ولو غير الأب أو الجد من الكفء بمهر المثل أو زوجها الأب أو الجد من غير الكفء أو بغين فاحش فإنه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح وأما إذا زوجها الأب أو الجد من الكفء بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لسكمال النظر وفور الشفقة ولو زوجها غير الأب والجد من غير كفؤ أو بغين فاحش لم يصح النكاح أصلا وإنما صرح بذلك لأنه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى أنه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهذا كذا أورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله) لأن طلب العلم واجب عليها أي على البكر وتقرير القوم أن جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الإسلام وعدم المانع من التعلم في جانيها بخلاف الأمة فإن اشتغالها بخدمة السيد ما منع وعلى هذا الإيراد الاعتراض بأن البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله) حتى يشترط القضاء ثمة أي في فسخ البكر بعد البلوغ لأنها أي لا في فسخ المعتقة لأن فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من المولى وهو غير متيقن فلا يتم إلا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لأنه يدفع زيادة الملك ولا سبيل إليه إلا بدفع أصل الملك فلا يفتقر إلى القضاء وتحقيق ذلك أن المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزواج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلماذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وإبطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاءه ضمنا (قوله) ومنها أي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة إليه فيتمتعل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقيحة والسكر حرام إجماعا إلا أن الطريق المفضى إليه قد يكون مباحا كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل

(٢٤ - توضيح ٢) الشرعية ليس بعذر (لأن الدليل مشهور في حقها) لأن طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب أن تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الأمة مخفي) لأن خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولأن البكر تريد الزام الفسخ والأمة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والأمة في أن الأمة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره أن البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الأمة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم أصلي يصلح للدفع للالزام وهذا الفرق أحسن من الأول لأن البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الاحذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لأنها) فتفريع على أن فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرورة وبخيار العتق دفع ضرر (ومنها السكر هو واما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء) كالبنج والأيون (وبما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالانغماء يمنع صحة

من الأدوية والأغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما يتفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحيله إلى مشابهة المتغذى فيصير جزءاً منه وبدلاً عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارقة عن الاعتدال بها تتفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظوراً كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها كثيراً أو من المثلث وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب نثاء ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاستمرار الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الأيام وأما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يوماً اتفاقاً وأما قبيح الذيب وهو الماء الذي ألقى فيه الذيب ليخرج منه حلاوته فإن لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وإن طبخ أذق طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعناق) صرح بذلك نفي الماروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الرجل إذا كان عالماً بفعل البسج فأكله يصح طلاقه وعتاقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد أن قوله تعالى وأتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقر بوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك أن الحال في مثل صل وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيد الأمر والنهي بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لأن العامل في الحال هو فعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جملة حال من قوله أو فوا يكون قيداً للإيفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الإيفاء عند كونهم محليين للصيد أي معترضين له في الإحرام فالمعنى أنهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقر بوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيًا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم أو المثلث لا يبطل أهلية الخطاب أصلاً لتحقق العقل والبلوغ إلا أنه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكليف من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان لا يقدر على الأداء ولا يصح منه الأداء وتصح عباراته في الطلاق والعناق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرهاً أو طامعاً وذلك لأن مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن العقل مقامه تيسيراً وبالسكر لا يفوت القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجمل في حكم الموجود ذجر الله ويبقى التكليف متوجهاً في حق الأثم ووجوب القضاء بخلاف ما إذا كان بأفقه سماوية كالنوم فإنه يصلح عند أدفعا للخرج (قوله وإذا أسلم) أي السكران أن أسلم يصبح ترجيحاً لجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لأن الاعتقاد لا يرتفع إلا بالقصد إلى تبديله أو بما يدل عليه ظاهره وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالسكره يصح إسلامه ولا يصح ارتداده (قوله لأن السكر دليل الرجوع) إذا السكران لا يستقر على أمر في مقام الرجوع لأن حقوق الله تعالى مبينة على المساهلة بخلاف ما إذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالفقاص والقذف أو باسبب الحد بان زنى أو قذف في حالة السكر فإنه لا يسقط عنه الحد. أما في الإقرار بما لا يحتمل الرجوع فلا لأنه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وأما في المباشرة فلا نه ما بين فلا أثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في إقامة الحد على الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فإذا تحقق أنه سكران فامعنى إقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على إقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرهاً أو اضطراراً فيتوقف الحد على إقامة البيئة أو الإقرار بأنه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعاً أو فطرته شرط الإقرار حال الصحو (قوله وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء إذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرى به الحد وأما في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضاً اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

والعناق وأما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لأنه إنما يحل أي المثلث (بشرط أن لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجده) أي بالسكر من المثلث (وهو) أي القسم الثاني من السكر وهو السكر بشراب محرم أو بالمثلث (لا ينافي الخطاب لقوله تعالى ولا تقر بوا الصلاة وأتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الأهلية أصلاً فيلزمه كل الأحكام وتصح عباراته وإنما يتقدم به القصد حتى إن تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحساناً لعدم ركنه وهو القصد كما إذا أراد أن يقول اللهم أنت ربي وأنا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وإذا أسلم يصبح كالسكره وإذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لأن السكر دليل الرجوع وإذا أقر بما لا يحتمل كالفقاص والقذف وغيرهما أو باسبب الحد يلزمه لكن إنما يحد إذا صح وأحد اختلاط الكلام) أي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن لا يعرف الأرض من السماء لوجوب

الحد فقط ومنها الهزل وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجدد وهو أن يراد به أحدهما بشرطه أن يشترط باللسان لا يعتبر دلالة (أي دلالة الهزل أي شرط الهزل أن تجرى المواضعة قبل العقد بأن يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا (ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي الأهلية أصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر بالتصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في الاختيار والرضى (وهي إما من الإنشاءات أو الإخبارات أو الاعتقادات أما الإنشاءات (١٨٧) فاما أن تحتل النقض أو لا فإمتمله كالببيع

والإجارة فاما أن يتواضعا في أصل العقد (أي تجرى المواضعة قبل العقد باننا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع) فان انفق على الاعراض (أي فالأبعد البيع انقاد عرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجدد (صح البيع وبطل الهزل لأعراضهما وان انفق على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لها مؤبدا) أي للمتعاقدين (لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (يفسد العقد) كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت في البيع الفاسد (فان نقض أحدهما انتقض وان أجزاه في الثلاث جاز) أي إن أجزاه

الكفر ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) فسرته غير الإسلام رحمه الله تعالى باللعب وهو أن يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز لا أنه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها وأراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال أن الوضع أعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بأن الألفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازا وأن التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله تعالى أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجرى المواضعة في نفس العقد لأنه بقوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها) يعني أن الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلا بختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه الاختيار هو القصد إلى الشئ وإرادته والرضى هو إثارة واستحسانه فالمكروه على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا ان المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات إما إنشاءات أو إخبارات أو اعتقادات لأن التصرف إن كان لإحداث حكم شرعي فإنشائه وإلغائه كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات وإلغائه اعتقادات وإنشاء إما أن تحتل الفسخ أو لا والاول إما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقادير الثلاثة إما أن يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أن لا يحضرهما شئ وإما أن لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ إما أن يدعى أحدهما الاعراض والآخر البناء أو عدم حضور شئ أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شئ وأحكام الأقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن إليه (قوله لعدم الرضى بالحكم) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لأنه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكروه فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وإن لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي اتفقا على أنه مبني على المواضعة أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لأن لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارها جميعا لأنه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فإجازة أحدها لا تبطل خيار الآخر وقد رأوا حنيفة رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وإنما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا بالليالي (قوله عملا بالعقد) يعني أن الأصل في العقد الشرعي الزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجهد والظاهر فيه

في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينقلب جائزا لارتفاع الفساد كما في الخيار المؤبد (الان أجاز أحدهما) لأنه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على إجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث) أي عندهما لا تنتهي الإجازة بالثلاثة فكليهما أجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد (وإن اتفقا على أن لا يحضرهما شئ) أي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة أو أعراضا (أو اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما (فاعتبر العادة) تحقيق المواضعة ما أمكن (على أن المواضعة أسبق قلنا الأخير ناسخ) أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لأن أحدهما يمض على المواضعة واعلم أنه بقي بالتقسيم العقلي قسما لم يذكرهما وإذا عرض أحدهما وقال الآخر

لم يحضر في شيء أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضر في شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى أصلهما كالبناء (وإما أن يتواضعا) (١٨٨) على البيع بألفين على أن الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة إلا في صورة

أعراضهما وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق بين البناء هنا وثمة أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحدهما الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف) أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فإن اعتبار أصل العقد وجب الصحة لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد وإنما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالألف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن (وإما أن يتواضعا على أن الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقاً والفرق لها بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بهامع صحة العقد يمكن ثمة لاهنا والهزل بأحد الألفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) وإنما قال هذا جواً بما ذكر أنه يجعل قبول أحد الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر وإنما قال أنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن الثمن ألف لا ألفان وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى حمرا

فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في صورتين أعني صورة الاتفاق على أن لم يحضر هاشيء والاختلاف في الأعراض والبناء لأن العادة جارية بأن يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثاً فانهما إنما تواضعا للبناء عليه صونا للبال عن يد المتغلب والقول بأن الأصل في العقد الصحة وال لزوم والمعارض بأن المواضعة سابقة والسبق من أسباب الترجيح والجواب أن العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للقديم إذ لم يعارضه ما يغيره كما إذا انفق على البناء وهنالم بتحقيق المغير لأن أحدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار أن أصله الجهد وال لزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (قوله فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور كالاعراض) عملاً بالعقد فيصح في صورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالمادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من صورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على أن لم يحضرها شيء فإنه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الأعراض وعندهما بمنزلة البناء وهنابحث وهو أن تحصر الأقسام الستة تماماً وعلى تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الأعراض والبناء والذهول أي عدم الحضور وأما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى فالأقسام ثمانية وسبعون لأن المتعاقدين إما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفاقاً لا اتفاقاً أما على أعراضهما وأما على ذوهلها وأما على بناء أحدهما وأما على الآخر أو ذوهلها وأما على أحد المتعاقدين يكون إما أعراضهما وأما بناءهما وأما ذوهلها وأما مع أعراض الآخر أو ذوهلها وأما أعراضهما مع بناء الآخر أو ذوهلها مع بناء الآخر أو أعراضها بصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بأن يدعى إحدى الصور الثمانية الباقية فتصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفاء في أن تمسك أبي حنيفة رحمه الله تعالى بأن الأصل في العقد الصحة وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا في دعوى الأعراض والبناء مثلاً وأما إذا انفقا على الاختلاف في الأعراض والبناء بأن يقر كلاهما بأعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة وال لزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق بين البناء هنا وثمة) يعني إذا وقعت المواضعة في قدر اثنين وبنيا عليهما فأبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الألفين لا الألف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج إلى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في نفس العقد وجه الفرق أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وهناتقد وجد ذلك لأنها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كما حد الألفين في صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفاً ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الأصل لأن المتعاقدين قد جدد في أصل العقد فيلزم صحته (وإنما هو لافي الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصوداً فلو اعتبرناه وحكنا بفساد العقد لزم إهدار الأصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الألفين اعتباراً للتسمية والحاصل أن اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح أصل العقد متناهيان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للأصل فينتفي الأول وهذا يخرج الجواب عما يقال أنهم أقصدوا بذكر الألف الآخر السمعة من غير أن يحتاج إلى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في الذكاح (قوله والفرق لها) يعني إذا وقعت

على أن يجعله حملاً خفيفاً أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لأبي حنيفة رحمه الله تعالى أن المواضعة الشرط في مستثنى وقيل لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالرأثم

عطف على قوله وإما أن يحتمل النقص قوله (وإما أن لا يحتمل النقص فنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والغفوع عن القصاص والعين والغدر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن (١٨٩) جدوهن جد النكاح والطلاق والعين

المواضعة في جنس الثمن إن باع بمائة دينار وقد تواضعا على أن يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بني على المواضعة أو عرضاً ولم يحضرهما شيء. أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحاً للأصل وتصحيحاً للعقد بما سمي من البدل ضرورة افتقاره إلى تسمية البدل وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فقد احتجا إلى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجه أن العمل بالمواضعة مع صحة البيع يمكن في الأولى دون الثانية لأن البيع يمكن في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فإذا اعتبرت المواضعة كان البدل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فإنه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان يتعقد بالألف الموجود في الألفين (قوله) وإما أن يحتمل النقص عطف على قوله إما أن يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك لأنه قال إما الانشآت فإما أن يحتمل النقص أو لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعاً ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب أن يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص بمعنى أنه لا يجري فيه الفسخ والإقالة فتلاثة أقسام لأنه إما أن يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر أو لا والأول إما أن يكون المال تبعاً أو مقصوداً (قوله) وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول أما الحديث فيحتمل أن يكون لإثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون لإثبات صحتها عبارة وصحة غير هاد لالة وأما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الأسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غداً أو أوجب بان المراد بالأسباب العلة والطلاق المضاف ليس بعلته بل سبب مفوض والاستناد إلى وقت الإيجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله) وفي قدر البدل) يعني إذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد ألفان ويكون المهر ألفاً فإن اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد أعنى الألفين وإن اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم ألفاً أما عندهما فظاهر كما في البيع وأما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج إلى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه أن البدل في البيع وإن كان وصفاً تبعاً بالنسبة إلى البيع إلا أنه مقصود بالإيجاب لكونه أحد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فإنه إنما شرع إظهار الخطر المحل لا مقصوداً وإنما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتواد والتنازل (قوله) وعلى البناء) يعني أن وقت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل إجماعاً لأنه بمنزلة الزوج بدون المهر إذ لا سبيل إلى ثبوت المسمى لأن المال لا يثبت بالهزل ولا إلى ثبوت المتواضع عليه لأنه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فإن المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فإن فيه ضرورة إلى اعتبار التسمية لأنه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وإن اتفقا على أن لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى عملاً بالهزل لتلاصير المهر مقصوداً بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزوم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياساً على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة

ولأن الهزل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الأسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالنكاح فإن كان الهزل في الأصل فالعقد لازم أو في قدر البدل فإن اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان أو على البناء فالف والفرق لا يوجب حنيفة رحمه الله تعالى بين هذا وبين البيع أن البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط (أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى المهر ألف بخلاف البيع لأن الثمن مقصود بالإيجاب فترجح به) أي بالثمن فيترجح الثمن بالإيجاب (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى الفان قياساً على البيع وفي جنس البدل فإن اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل إجماعاً وعلى أنه لم يحضرهما أو اختلفا في رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل) لأن الأصل في المواضعة في قدر المهر على ما ذكرنا في المواضعة في جنس في المهر لكن المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة يمكن لأن ما تواضعا عليه وهو الألف داخل في المسمى وهو الألفان أما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

ما ذكرنا في المواضعة في جنس في المهر لكن المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة يمكن لأن ما تواضعا عليه وهو الألف داخل في المسمى وهو الألفان أما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد سواء هل لافي الأصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا (١٩٠) في الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح

الإيجاب) أي ترجيح العقد على المواضعة (وأما عندها فلم يدم تأثير الخيار) فانه إذا شرط في الخلع الخيار لها فعندها الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندها على أن المال يلزم تبعا) اعلم أن المال في الخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندها بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعق وسقوط التصاص والهزل لا يؤثر في هذه الأمور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف على مشيئتها وأما تسليم الشفعة قبل طلب الموائبة يكون كالسكوت لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكنت عن الطلب فنطلب الشفعة وبعده التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حق لوقال سلمت الشفعة على أني بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الإبراء) أي يبطل إبراء الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أولا ونحوها لأنه يعتمد صحة الخبر به الا يرى بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لأنه استخفاف

وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي بما لا يحتمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حق لا يثبت بدون الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العقق على مال والصلح عن دم عمد في ضرورة الاعتاق على الاعراض أو على أن لم يحضرها شيء والاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح العقد على المواضعة وأما عندها فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندها لأن قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندها يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وإن أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والألف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وأما في صورة الاتفاق على البناء فعندها يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه مؤثر في المال حتى لم يثبت بالهزل أوجب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكمن شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فان قلت المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصاله بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا مكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله وأما تسليم الشفعة) أي طلب الشفعة لا يخلو أما أن يكون طلب موائبة بأن يطلبها كما عليها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بأن ينتهز بعد الطلب ويشهدو يقول إن طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بأن يقوم بالأخذ والتكليف لتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لسكونه استبقاء أحد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الإبراء) أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالردي فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله وأما الاخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرأ بان بينهما نكاحا أو بأنهما تبايعا في هذا الشيء بكذا أو لغة فقط كما إذا قرأ بان يزيد عليه كذا وذلك لأن الاخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكأنه يبطل الاقرار بالطلاق والعناق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كما لا يراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئا منه قدا يحتمل الصحة والبطلان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعناق

إبراء الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أولا ونحوها لأنه يعتمد صحة الخبر به الا يرى بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لأنه استخفاف

فيكون مرتدا بعين الهزل لا بماهزل به) أي ليس كفره بسبب ماهزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فإنه غير معتقد
معناها بل كفره بعين الهزل فإنه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله
كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم وأما الإسلام هازلا فيصح لأنه إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي) ترجيحاً لجانب
الإيمان كما في الإكراه (ومنها السفة) وهو خفة تعترى الإنسان فتبعته (١٩١) على العمل بخلاف موجب العقل وقال

الإمام نضر الإسلام رحمه
الله تعالى هو العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف
دلالة العقل وإنما قال من وجه
لأن التبذير أصله مشروع
وهو البر والإحسان إلا أن
الإسراف حرام والفرق
ظاهر بين السفة والعته فإن
المعتوه يشابه المجنون في
بعض أفعاله وأوله بخلاف
السفة فإنه لا يشابه المجنون
لكن تعتره خفة أما
فرحاً وأما غضباً فيتابع
مقتضاها في الأمور من غير
نظروية في عواقبها ليقف
على أن عواقبها محودة أو
وخيمة أي مذمومة (وهو
لا يتناقض الأهلية ولا شيئاً من
الأحكام وأجمعوا على منع
ماله عنه في أول البلوغ لقوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم
ثم علق الإيتاء بایناس رشد
منكر لا ينفك سن الجدية
عن مثله إلا نادراً فيسقط
حينئذ المنع) وهي خمس
وعشرون سنة لأن أقل
مدة البلوغ اثنا عشرة سنة
وأقل مدة الحمل نصف سنة

ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أي الهزل بالردة مرتداً
بنفس الهزل لا بماهزل به لمفاهيه من الاستخفاف بالدين وهو من إمارات تبديل الاعتقاد بدليل قوله
تعالى حكايه أنا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال إن الإرتداد إنما يكون بتبديل الاعتقاد
والهزل ينافية لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيحاً لجانب الإيمان) يعني أن الأصل في الإنسان هو التصديق
والاعتقاد (قوله ومنها) أي من العوارض المكتسبة السفة فإن السفة باختياره يعمل على خلاف موجب
العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماوياً وعلى ظاهر تفسير نضر الإسلام رحمه الله تعالى يكون كل فاسق سفيفاً
لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباعه وقره المصنف رحمه الله تعالى بالخفة
الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهاً على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فإن السفة في اللغة
هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيفه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفة الذي يبتنى عليه منع المال
ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لأن التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الإسراف
أي مجاوزة الحد والمراد بأصل التبذير نفس تفريق المال (قوله وأجمعوا على منع ماله) يعني إذا بلغ الصبي
سفيفاً يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً أي لا تؤتوا المبتذرين
أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وإضافة الأموال إلى الأولياء على معنى أنها من جنس ما يقيم به الناس
معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أولئك المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق إيتاء الأموال
أيام بایناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فإن آستم منهم رشداً
أي إن عرفتم ورأيتم فيهم صلاحاً في العقل وحفظاً للمال فادفعوا إليهم أموالهم فإقام أبو حنيفة رحمه الله تعالى
السبب الظاهر للرشد وهو أن يبلغ سن الجدودة فإنه لا ينفك عن الرشد إلا نادراً مقام الرشد على ما هو
المتعارف في الشرع من تعلق الأحكام بالغالب فقال يدفع إليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نس منه
الرشد ولم يؤنس وهما تمسكاً بظاهر الآية فقال لا يدفع إليه المال مالم يؤنس منه الرشد ثم بعد الإجماع
على منع مال من بلغ سفيفاً اختلفوا في حجر من صار سفيفاً بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى تمسكاً بوجوه الأول هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والرجز والسففيه وإن لم يستحق النظر له
من جهه أنه فاسق لكنه يستحق النظر من جهه دينه ومن جهه أنه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة
عن صاحب الكبيرة وإن لم يتب وحسن عفو الولي والمجنى عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك
أن المسلم حال السفة يستقر إلى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فإنه ممنوع عنه لبقية ملكه ولا
يزول بالإتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والأبطل ملكه بالتلافه بالتصرفات ولم يكن المولى في الحفظ
إلا الكلفة والمؤنة الثالث أنه إنما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعه بتحصيل المطالب فإذا
صار ذلك ضرراً عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع أن في الحجر دفع الضرر عن أهل الإسلام فإن السفة
بالتلافه وأسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاً

فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جداً خمساً وعشرين سنة (واختلفوا في السفة فعندهما يحجر) الحجر هو منع نفاذ
التصرفات القولية (لأن النظر واجب حقه لدينه فإن العفو عن صاحب الكبيرة حسن وإن أصر عليها) كالقتل عمداً فإن العفو عن
القصاص فيه حسن فعناية فعل السفة ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة إذا كان مؤمناً يستحق النظر إليه (وقياساً) عطف على
قوله حقه (على منع المال وإيضاح صحة العبارة لأجل النفع فإذا صارت ضرراً يجب دفعها وإيضاحاً للمسلمين) فإن السفهاء إذا لم يحجروا
أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد

من ظرفاء طلبية العلم في بخارى وقصته أنه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فمشق جارية بلغت في الحسن غاية فعبجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمترية بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك ما لا يجمله ذريعة إلى مواصلتها فاستعار من بعض خلائه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها إلا أعظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاءه درسه يمشون في ركابه مطرفين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخارى الملقب بصدرجهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وسأواها فاشترتها بألف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بمحضرة العدول فرجع إلى منزله متملئا بهجة (١٩٢) وسرورا ورد العواري إلى أهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري

وعلى بيت ما لهم عيالاً كحكاة المصنف رحمه الله تعالى فانه وإن كان حذافة واحتيافا في الوصول إلى المقصود لسكنه سفه من جهة أن من لا يملك فلسا قد أعتق جارية بألف دينار (قوله دخل في سوق النخاسين) لفظه في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الأمر على الغير والتطريق أن يمشى أمام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعشون شعيرات طول تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنو نه أي فتنون الحيل والتزوير أو العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف بهذا الحكم وكذا في قوله ينتف عشون نه يحتمل عود الضمير إلى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بأنه لا وجه للحجر الإنسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره أوجب بأنه جائز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى كما في استحداث الطاحون للآجرة ونصب المنوال لاستخراج الأبريسم من الفليق وأمثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والأظهر أنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالإجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز حجر السفية لأنه حر مخاطب إذ الخطاب بالأهلية وهي بالتمييز والسفية لا يوجب نقصا نافية بل عدم عمل بمكابرة وترك الواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعناق ويحب عليه العقوبات التي تندرى بالشبهات مع أن ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع واماما تمسكها فالجواب عن الأول أن عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانته أو سفهها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر الله ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لأحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة أوجب بأن في حجر السفية أيضا ضررها وإبطال أهليته والحقا به بالبهايم بخلاف منع المال بالنص وعن الثاني بأن لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز أن يكون الحجر عن المال عقوبة ووجز اعلى ما ذهب إليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنائية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه إلى الأولياء دون الأئمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم أن الحكم معقول وأن الحجر نظر لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال إبطال نعمة زائدة والحق للسفية بالفقر بخلاف الحجر فانه إبطال نعمة أصلية هي العبارة والأهلية إذ بها يمتاز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحق له بالبهايم وفي ترك الجواب عن الوجهين الأخيرين ميل ما إلى اختيار ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (قوله ثم إذا كان الحجر) يعني حجر السفية عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف

وعرف فنونه فأخذ ينتف عشون نه (وهذا بناء على أن الإنسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يحجر لأن السفه لما كان مكابرة وترك الواجب عن علم) أي صادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وإنما يحسن) أي حجر السفية بطريق النظر (إذا لم يتضمن ضررا فوجه وهو اهدار الأهلية والعبارة والأهلية نعمة أهلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم إذا كان الحجر بطريق النظر) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (يلحق في كل حكم إلى من كان في الحاقه إليه نظر من الصبي والمريض والمكره) أي المحجور

بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سيلا عليه والجارية أم ولد له بحسب وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصاح في حكم الاستيلا فانه يحتاج إلى ذلك لابقاء نسله وصيانته ما فهو يلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالمصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لأن حاجته متقدمة على حق غرما تؤول اشتري هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسد ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ما كره بالقبض فالترام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وإذا لم يجب على هذا المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضا شيء من سعائته فتكون السعاية الواجبة على العبد

للبائع (وهذا الحجر عندهما) أى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر (أنواع) أما بسبب السفة فينحجر بنفسه (أى بنفس السفة بلا احتياج إلى أن يحجر القاضى له) عند محمد ويحجر القاضى عند أبى يوسف (١٩٣) رحمه الله تعالى وأما بسبب الدين

بان يخاف أن يلحقه أمواله
التلجئة هى المواضعة
المذكورة مفصلة ببيع أو
إقرار (فيحجر) على أن
لا يصح تصرفه (لإمع
الغرماء وإن لم يكن سفيها)
متصل بما قبله وهو قوله
فيحجر (وأما بأن يمتنع
عن بيع ماله لقضاء الديون
فيبيع القاضى فهذا ضرب
حجر ، ومنها السفر وهو
خروج مديد لا ينافى الأهلية
ولاشياً من الأحكام لكنه
من أسباب التخفيف بنفسه
لأنه من أسباب المشقة
بخلاف المرض لأن بعضه
يضر الصوم وبعضه لا بل
ينفعه واختافوا فى الصلاة
فعد الشافى رحمه الله تعالى
القصر رخصة وعندنا
اسقاط لقول عائشة فرضت
الصلاة ركعتين ركعتين
فاقرت فى السفر وزيدت
فى الحضر ولأن حد النافذة
يصدق على الركعتين
الساقطين ولتسميته
بالصدقة وعدم إفادة التخيير
على ما مر (أى فى فصل
العزيمة والرخصة) وإنما
يثبت هذا الحكم (أى
القصر) بالسفر إذا اتصل
بسبب الوجوب أى اتصل
السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر

بحسب الأحكام لزم أن يلحق فى كل صورة بمن يكون الإلحاق به أنظر له وأيق بحاله فى الاستيلاء يجعل
كأريض حتى يثبت نسب الولد منه وفى ملك ابته بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعق الابن وفى لزوم
الثمن أو القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فإن قيل فى هذه الصورة يجب
أن تكون سعاية العبد للمحجور نظر اله أجيب بان الغرم بالغرم كما أن الغرم بالغرم فإذ لم يجب على المحجور شئ
لم يسلم له شئ . وكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكلف
عن التصرفات فى ماله نظر اله قد يكون بسبب فى ذا كالسفة وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف
زوال قابلية المال للصرف إلى الديون أو يمنع المديون عن التصرف فالأول أى الحجر بسبب السفة يحصل
عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضى لأنه بمنزلة الضبا والجنون والعتة فى ثبوت الحجر به نظراً
للسفة وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يتوقف على أن يحجره القاضى لأنه متردد بين النظر بابقاء الملك
والضرر باهدار عبارته فلا بد فى ترجيح أحدا الجانبين من القضاء والثانى أن حجر المديون خوفاً من تلجئة
يتوقف على قضاء القاضى اتفاقاً بينهما لأنه لأجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو
حجر المديون لامتناعه عن صرف المال إلى الدين يكون بان يبيع القاضى أماله عرضاً كانت أو عقاراً لما
روى أن معاذاً رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين
الغرماء بالحصص ولأن بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو بما يجرى فيه النيابة فى ثبوت القاضى منابه كما
إذا أسلم عبد الذمى وأبى الذمى أن يبيعه فإن القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى أمر خاص قال فهذا ضرب
حجر (قوله التلجئة هى المواضعة المذكورة) أى فى أصل التصرف وفى قدر البدل أو جنسه على ما سبق
فى باب الهزل إلا أنها لا تكون إلا سابقاً للهزل قد يكون مقارناً فهذا الإعتبار هو أخص قال فى المغرب
التلجئة هى أن يلجئك إلى أن تأتى أمر أباطنا خلاف ظاهره وفى المبسوط أن معنى الحجى إليك دارى أجعلك
ظهر الأتمكن بجهاك من صيانه ملكى يقال التجأ فلان إلى فلان والجأ ظهره إلى كذا وقيل معناه أناملجاً
مضطر إلى ما أباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة (قوله على أن لا يصح تصرفه لإمع الغرماء) يعنى فى
المال الذى يكون فى يده وقت الحجر وأما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل أحد (قوله ومنها السفر وهو
خروج مديد) فإن قلت الخروج بما لا يمتد قلت المراد أنه خروج عن عمرات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة
أيام وليا لها فافوقها بسير الإبل ومشى الأقدام (قوله واختلّفوا فى الصلاة) يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر
فى الصلاة فعند الشافى رحمه الله تعالى هو رخصة حتى يكون الأكمال مشروعا وعندنا أثره فى اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وجره سواً واستدل على ذلك باربعة أوجه الأول الأثر كما روى عن عائشة رضى الله
تعالى عنها وقال مقاتل كان النى عليه الصلاة والسلام يصلى بمسكركمعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج
به إلى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع إلا أن قول الصحابى ليس بحجة
عند الشافى رحمه الله تعالى الثانى أن حد النافذة هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعاً أو ما هو فى هذا المعنى
يصادق على الركعتين الأخيرتين من ظهر المسافر مثلاً وللختم أن يقول أن الركعتين إنما يكونان فرضاً
إذا نوى الإتمام وحينئذ لا نسلم أنه لا يذم تاركهما الثالث أن النى عليه الصلاة والسلام سماها صدقة حيث قال
إنها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله والصدقة فيما لا يحتمل التملك إسقاط لا غير الرابع أن
التخيير إنما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كتحصيل الكفارة وصوم رمضان وهنأ لا يسر فى الأكمال فلا
فائدة فى التخيير وقد سبق ذلك فى بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر بالإختيار) يعنى فرق بين

(٢٥ - توضيح ٢) فى الأداء أما إذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر
(وهما كان السفر بالإختيار قيل إذا شرع المسافر فى صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن إذا فطر بصير السفر شبة فى

الكفارة فإذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما إذا مرض لكن أن أفطر لا كفارة عليه) أي الصائم المقيم إذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة (وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما إذا مرض) والفرق بينهما أن الصحيح إذا أفطر حكنا عليه بوجوب الكفارة لكن إذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة (١٩٤) لأنه تبين بعروض المرض أن الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم

المسافر والمريض بان المسافر إن نوى صوم رمضان شرع فيه أي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الإفطار بخلاف المريض وذلك لأن الضرر في المريض بما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع أنه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فإنه يتمكن من دفع الضرر الداعي إلى الإفطار بأن لا يسافر ولفظ قيل يوم أن هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد أنه حكم بذلك وكذا لفظ غير الإسلام رحمه الله تعالى قيل له معناه حكم للمسافر وأقنى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام أن العذر إما أن يكون قائما في أول اليوم أو لافان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة وإن لم يكن قائما بل إنما طرأ في أثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك وإلا فاما أن يطرأ العذر ثم الإفطار أو بالعكس فعلى الأول أن كان العذر هو المرض جاز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الإفطار أصلا لكن لو أفطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لأن المرض سماوي يتبين به أن الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب المبيح في الجملة فان قارن الإفطار كان شبهة في سقوط الكفارة وإن كان متأخرا لم يؤثر لأن الكفارة قد وجبت بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (قوله على أن المعصية منفصلة) لما استدلل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من أسباب الرخص بوجوب أحدهما أن الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فإنه جعل رخصة أكل الميتة منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أي خارج على الإمام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أوجب عن الأول بأن المعصية هي البغي والتمرد والابق مثلا لنفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه إذ قد يوجد كالباغى أو الأبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فتقطع المعصية كما إذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا يتنافى مشروعيته كالصلاة في الأرض المغصوبة مع أن المشروع أصل فلان لا يتنافى سببته لحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القرية في المشروع مقصوده بخلاف صفة الحل في السبب لأنه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القرية المبيته على الطلب والأمر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الإباحة للنهي لمعنى منفصل إذ لم يمنع صفة القرية عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فإنه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بأن الأثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالأكل فلا بد في الآية من تقدير فعل أي فن اضطر فأكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال أي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البغي والعداء في الأكل الذي سبقت الآية لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة على أن عاد مكرر للتأكيد أي غير طالب المحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود

بخلاف عروض السفر فإنه أمر اختياري والمرض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وإن لم يتم السفر علة) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم تروخصوا برخص المافر بمجاوزتهم العمران والقياس أن لا يثبت القصر إلا بعد مضى مدة السفر لأن حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روي (ثم إذا نوى الإقامة قبل الثلاثة تصح وإن كان في غير موضع الإقامة قبل ثلاثة أيام منع الثلاثة بشرط موضع الإقامة لأن الأول منع) أي نية الإقامة وإن نواها بعد للسفر (وهذا رفع) أي نية الإقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع (وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر) أي في فصل النهي (على أن المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وإن كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر

لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لأنه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوط بزوال أو العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فحمل قوله تعالى غير باغ حالاً من قوله فن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل قوله غير باغ حالاً من أكل فمعناه غير طالب للميتة قصد اليها ولا أكل الميتة: لئذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها إذا فعل للضرورة ولا عاد حتما يسد جوعه أو لا ينبغي

أن يتجاوز حدسد الرق ولا يعدو أي لا يرفها الجوعه أخرى (ومنها الخطأ) وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده قصدا تاما كما إذا رمى صيدا فأصاب إنسانا فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤخذ بمحوه لاوقاص لأن جزءه كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لأنه ضمان مال لاجزاء فعله ويصلح) أي الخطأ (مخففا لما هو صلة تقابل مالا ووجب بالفعل كالدية) إنما قال هذا لأن ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا في المتن لأنه ضمان (١٩٥) مال لاجزاء فعله (ويوجب الكفارة

إذا لا ينفك عن ضرب تقصير
 فيصلح سببا لما هو دائر
 بين العبادة والعقوبة إذ هو
 جزء قاصر (الضمير يرجع
 إلى ما هو دائر والمراد به
 الكفارة) ويقع طلاقه
 عندنا لا عند الشافعي
 رحمه الله تعالى لعدم
 الاختيار فصار كالتائم
 ولأن دوام العمل بالعقل
 بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف
 عليه إلا بخرج فاقم البلوغ
 مقامه لا مقام اليقظة والرضى
 فيما يفتنى عليهما كالبيع
 إذ لا حرج في دركهما)
 تقريره أن الأصل أن لا تعتبر
 الأعمال الا وأن تكون
 صادرة عن العقل بلا سهو
 وغفلة وأما إذا كانت صادرة
 عن سهو وغفلة يجب أن
 لا تعتبر ولا يؤخذ الإنسان
 بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
 إن نسينا أو أخطأنا ولأن
 السهو والغفلة مركزان
 في الإنسان فيكونان عذرا
 لكن هذا أمر لا يوقف
 عليه إلا بالخرج فاقمنا البلوغ

أو غيره باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعه (قوله ومنها الخطأ وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده
 قصدا تاما) وذلك أن تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد
 من قال إنه فعل يصدر بلا قصد إليه عند مباشرة أمر مقصود سواء ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا
 لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فإنه لو لم يجر لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لأن المؤاخذة إنما هي
 على الجنابة وهي بالقصد والجواب أن ترك التثبت منه جنابة وقصده هذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض
 المكتسبة (قوله ويصلح) مخففا أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في
 القتل الخطأ فإنها صلة لأنهم تقابل بمال كالضمان ووجب على الفعل دون المحل فوجب على العاقبة في
 ثلاث سنين تخفيفا على الخطي. وقد صرح غير الإسلام رحمه الله تعالى في بحث الاكراه بأن الدية ضمان
 المتلف والكفارة جزء الفعل وصرح كثير من المحققين بأن الدية جزء المحل دون الفعل بدليل أنه يتحد
 باتحاد المحل وقدم تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى ههنا أن الخطأ لما كان
 عذرا يصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله إذا لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير
 وهو ترك التثبت والاحتياط فهو بأصل الفعل مباح وبترك التثبت محذور فيكون جنابة قاصرة يصلح سببا
 لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق المخطئ. كما إذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت طائى وعند
 الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع لأن الاعتبار بالكلام وإنما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ.
 كالتائم وجوابه مذکور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من
 عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق التائم إقامة للبلوغ مقام القصد أن يقوم البلوغ مقام
 الرضى في التصرفات المفتقرة إلى الرضى كالبيع والاجارة لأن الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب أن
 السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء إذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية
 استعمال العقل في التائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لأن الرضا نهاية الاختيار بحيث يفرض
 أمره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في التائم ووجود الرضى في غيره
 عمالا يعسر الوقوف عليه لم يحتج إلى إقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بجهة يفتقهما وهذا ظاهر لكن في
 قوله لا مقام اليقظة تسامح لأن المعترض يقول بإقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة التائم
 أمر ظاهر ولأن الذي يحتاج إلى اثباته في أهلية الأحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الأمر
 الباطن الذي يحتاج إلى إقامة شيء مقامه لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما
 بينهما من الملازمة والمراد أن السبب الظاهر إنما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في
 التائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكروه (قوله كالبيع) فإنه يعتمد القصد تصحيحا للكلام

مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة إقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة إنما يعرضان لنقصان العقل فإذا كمل العقل بكدرة التجارب
 عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة إلا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الأوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر
 انه بما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله أن دوام العمل بالعقل التحول تمام نغم البلوغ مقام اليقظة حتى أبطلنا عبارات التائم وكذا لم نغم البلوغ
 مقام الرضى في التصرفات المبينة على الرضى كالبيع ونحوه إذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج إلى إقامة الدليل. قامه فان الأصل
 ان الأمور الخفية التي يعتذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة أما الأمور الظاهرة فلا وإنما ذكر اليقظة والرضى
 دفعا للشبهة الشافعي رحمه الله تعالى فإنه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق التائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف

على قوله ويقع طلاقه قوله (وإذا جرى البيع على لسانه) أى لسان الخاطىء (خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكروه وأما الذى من غيره فالأكره) هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة (وهو ما ملجىء بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار وأما غير ملجىء بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والأكره هما لا ينافى الأهلية ولا الخطاب لأن المكروه عليه ما فرض) كما إذا أكره على شرب (١٩٦) الخمر بالقتل (أو مباح) كما إذا أكره على الإفطار في شهر رمضان (أو مرخص)

ويعتمد الرضى الكو نه بما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فإنه يبتنى على القصد دون الرضى فلو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعث هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى أن البيع إنما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه. ينعقد نظر إلى أصل الاختيار لأن الكلام صدر عنه باختياره أو بإقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسداً غير نافذ لعدم الرضى حقيقة (قوله وأما الذى من غيره) أى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الأكره وهو حمل الغير على أن يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرة تلو خلى ونفسه فيكون معدم للرضى لا للاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بأن يجعله مستنداً إلى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلاً فى قصده وحقبة الاختيار هو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والافساد وهذا الاعتبار يكون الأكره أما ملجئاً بان يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو فى معناها كالعضو وأما غير ملجىء بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئاً أو غير ملجىء لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالأداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولأن ما أكره عليه إما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى أنه يؤخر على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما إذا كان فرضاً كالأكره بالقتل على شرب الخمر وبأثم مرة أخرى كما إذا كان حراماً كالأكره على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة وبأثم فى الفرض والمباح وكل من الأجر والأثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالأباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملاً بالرخصة وبهذا يسقط الاعتراض بأنه ان ار يد بالأباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أرى أنه لو تركه بأثم وهو معنى الفرض وقال الامام البرغرى رحمه الله تعالى أن فعل المكروه مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر وأكل الميتة ومرخص له كإجراء كلمة الكفر والإفطار واتلاف مال الغير ولعل غير الإسلام رحمه الله تعالى إنما فرق بين كلمة الكفر والإفطار لفرق بينهما قبل الأكره حيث تسقط حرمة الإفطار بالعدو كالسفر والمرضى بخلاف حرمة كلمة الكفر فإنها لا تسقط قبل الأكره مجال (قوله ولا الاختيار) أى الأكره لا ينافى الاختيار لأنه حمل للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل وأرفق له ويحتمل أن يريد ما هو أسير على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به (قوله وأصل الشافعى) أى القاعدة التى قررها الشافعى رحمه الله تعالى فى باب الأكره هو أن الأكره أما أن يحرم الأقدام عليه وهو الأكره بغير حق أو لا وهو الأكره بحق والثانى لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كما كراه الحرفى على الإسلام فصيح - إلا أنه بخلاف الأكره الذى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام أتركهم وما يدنبون والأول أما أن يكون عدواً شرعياً أو لافان كان عدواً شرعياً بان يحمل للفاعل على الأقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لأن صحة القول بقصد المعنى وصحة

كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق (حتى يؤجر مرة وبأثم أخرى ولا الاختيار) أى لا ينافى الاختيار (لأنه حمل على اختيار الأهلون وأصل الشافعى فى ذلك أن الأكره بغير حق ان كان عدواً شرعياً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الأكره عند الشافعى أما ان يكون بحق كالأكره على الإسلام وأما بغير حق ثم هذا أما أن يكون عدواً وأما ان لا يكون واعلم انى أقت لفظ الفاعل مقام المكروه بالفتح ولفظ الحامل مقام المكروه بالكسر لثلاثه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه) أى رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب والإيطل فتبطل الأقوال كلها) لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل لأن الانسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن

الحامل الإهوال) أى إذا أكره على اتلاف مال الغير لأن نسبة الاتلاف إلى الحامل ممكن فيجمل الفاعل آله الحامل العمل (وان لم يكن عدواً لا يقطع) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزانى ويقتصم القاتل مكرهين وانما يقتصم الحامل بالتسبيب) جواب اشكال وهو انه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتصم هو ولا يقتصم الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رحمه الله تعالى فاجاب بان الحامل إنما يقتصم بالتسبيب (وأن كان الأكره حقاً لا يقطع أيضاً) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحرفى ويبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالأكره) متعلق بما ذكره وهو اسلام الحرفى

وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعمدة الإيلاء (لاسلام الذى به أى) بالإكراه لأن إكراه الذى على الإسلام ليس بحق فيبطل لماذا كرهناه أنه يبطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا إن الإكراه الملجئ مالم أفسد الإختيار فان عارض هذا الإختيار اختيار صحيح وهو (197) اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا) أى

الحكم باختياره والإكراه يفسد القصد والإختيار وأيضا نسبة الحكم إلى الفاعل بلارضاء الحاق الضرر به وهو غير جائز لأنه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لثلاث يفوت حقوقه بدون اختياره ثم إذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل إلى الحامل أى المكروه كالأكراه على إتلاف مال الغير نسب إليه وإن لم يمكن بطل الفعل كالأكراه على الإقرار وسائر الأقوال وإن لم يكن عذرا شرعيا بأن لا يحل له إقدام على الفعل كما إذا أكرهه على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكروهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم الفاعل من الإيلاء يعنى لو أكره المولى على التطبيق بعد مضي مدة الإيلاء فطلق وقع الطلاق لأنه يستحق التفريق بعد مضي المدة كما مرأة العينين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الإكراه حقا وأما قبل مضي المدة فالإكراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والا كراه بالقتل والحبس عنده) أى عند الشافعي رحمه الله تعالى سواء لأن في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقه لها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لإذهاب الجاه وإتلاف المال ونحو ذلك (قوله وصلنا) يعنى أن الأصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه أن الإكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما أن يكون المكروه عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال فان كان من قبيل الأقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والأقارير وان كان من قبيل الأفعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كما زنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان أزم من جعله آلة لتبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كما كراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب إلى الحامل ابتداء كالأكراه على إتلاف المال أو النفس والمراد بالإكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الإختيار ان الانسان مجبول على حب حيا تهو ذلك يجعله على الإقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة أن الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعنى أن شيئا من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لا تمتاع التكلم بلسان الغير وأما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجازاذا العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية أنه لا نظر إلى التكلم بلسان الغير لأنه ممنوع غير متصور وانما النظر إلى المقصود من الكلام وإلى الحكم فتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطبيق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعله فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فإنه لا يقدر بنفسه على تطبيق امرأته الغير واعتاق عبده الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة (قوله فلأن تنفذ بالإكراه وهو يفسد الإختيار أولى) يعنى ان الإكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لأن كمال النفاذ

المباشرة والرضاها ثابتن لكن اختيار الحكم والرضا به متفیان أما الإكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه أما اختيار السبب فاصل في الإكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقعهما في الإكراه مع فساد الإختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه أن اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد وأما في الإكراه فلا رضا بالسبب أصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الإكراه

بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا في كل من الهزل وخيار الشرط قد اتفق الاختيار والرضى في جانب الحكم وإن وجد في جانب السبب وفي الإكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المدعوم من كل وجه فانتهاء شرائط كإل التفاضل الإكراه أقل فهو بالقبول أجدر والنفاذ فيه أظهر واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأن ههنا أمور أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفى اختيار الحكم والرضى به وفي الإكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضى بهما ففي كل من الهزل والإكراه يوجد الإثنان من الأمور الأربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الإكراه فلا يكون الإكراه أولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله تعالى لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الإكراه ليتوهم غاية رجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بأن في كل من الإكراه والهزل أمرين من الأمور الأربعة إلا أن الأمرين اللذين في الإكراه أقوى من جهة أن الحكم هو المقصود والسبب وسيلة إليه وأن الاختيار هو المعترف في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد اختيار لا يوجب المرجوحية لأن الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لأنه إذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله وإذا اتصل) أي الإكراه بقبول المال بأن أكرهت امرأة أو عيادتف أو حبس على أن تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لأنه توقف على الرضا ولم يوجد كإل إذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وإنما اشترط اتصال الإكراه بقبول المال أي أن يتحد محلها بأن تسكره المرأة لأنه لو أكرهت على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لأن الإكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لأنها التزمت المال طاعة بأزاء ما سلم لها من البيئونة أما إذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة والمال وعلى الرضا به فإن التزمته وقع الطلاق ولزم المال وإلا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أنه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفاً على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فإنه ما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فإن وجد ثبت وإلا فلا وإنما قال في جانبها لأن الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما أن الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح إيجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه أن ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لأن أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لأنه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالأكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكريه كالثمن في البيع فلا بدله من صحة الإيجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالأكراه يمنع الإيجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لأن الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لأن حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبداً (قوله وإن كانت) أي الأقوال بما يفسخ ويتوقف على الرضا تعقد فاسدة أما إلا تعقد فصدورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلأن الرضا شرط النفاذ ولو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة لفسخ لزوم المعنى المفسد ثم الإكراه الملجئ كالأكراه بالقتل وغير الملجئ كالأكراه بالضرب سواء فمما يفسخ ويتوقف على الرضا لأن الرضا منتف في النوعين فينتفى النفاذ والنظر في حد الإكراه من الضرب أو الحبس مفروض إلى رأى الحاكم (قوله وكذا) أي مثل

(وإذا اتصل بقبول المال) أي إذا اتصل الإكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بلا مال لأنه) أي الإكراه (بعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) أي على المال (كأن في خلع الصغيرة) فإنه يقع الطلاق فيه بلا مال (بخلاف الهزل أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان الرضا بالسبب ثابت) أي في الهزل (دون الحكم فيصح إيجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (كأن في خيار الشرط في جانبها) أي إذا خالها بشروط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وإنما قال في جانبها لأن شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع للماعرف أن الخلع يمين في حقه معاوضته في حقه (وأما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وإن كانت مما يفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والإجارة تفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الأقاير كلها القيام الدليل على عدم الخبر به

التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في أنها نفسد بالا كراه الملحى وغير الملحى لأن
 الاقارير خبر يتمثل بين الصدق والكذب وإنما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أى وجود الخبر به
 فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أى عدم وجود الخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل
 الاكراه يعارضه أن الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود الخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على
 عدم الخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب أنه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو
 الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله) والأفعال منها ما لا يحتمل ذلك أى كون الفاعل آلة للحامل) ومنها
 ما يحتمل فالأول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع إلى الحامل شىء من أحكامهما
 المتعلقة بهما من حيث أنهما أكل أو شرب كما إذا أكره صائم صائما على الإفطار فانه يبطل صوم الفاعل
 لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث أنه اتلاف كما إذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في
 ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو أكرهه عليه كان المقر على الزانى لكن لو اتلفت
 الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أى المسكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
 فسيان لأنه انما أن يلزم من جملة آلة تبديل محل الجناية أو لا أما القسم الأول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق
 بالحامل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقص لأن تبديل محل الجناية
 يستلزم مخالفة الحامل لأنه انما حمله بالإكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
 الإكراه لأنه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في
 محل معين فإذا فعل غير طاعة بالضرورة لا مكرها أو ردغفر الإسلام رحمه الله لذلك مثالين لأن تبديل
 محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالأول كما إذا أكره محرما محرما على قتل صيد فقتله
 يقتصر على الفاعل لأن الحامل انما أكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم
 الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار
 على الفاعل ينبغي أن يكون في حق الأثم فقط دون الجزاء إذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من
 الفاعل والحامل قلنا الفعل هنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل وأما
 الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكره الغير عليه كافي الدلالة عليه أو الإشارة
 إليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام
 نفسه أما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فباكره الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد يتجاوز الفاعل
 في حق ما يوجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما إذا أكره
 الغير على بيع الشىء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل آلة لتبديل
 في محل التسليم بان يصير مغسوبا لأن التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل
 الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا أما إذا نسب التسليم إلى الفاعل وجعل متما للمعد حتى ان
 المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا انعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال أن الفعل في المثالين
 المذكورين ليس بما يحتمل كون الفاعل آلة إذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث أنه جناية
 ولا في التسليم من حيث أنه انما لا يعقد لأنه لا يقدر أحد على الجناية على احرام الغير ولا على تملك مال
 الغير وانما تصرفه وما ذكره مخر الإسلام رحمه الله تعالى من أنه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه
 أنه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الإكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة أنه
 يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر إلى صورته ولاخفاء ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة
 السيف والطرف وإنما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وانما التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل

والافعال منها ما لا يحتمل ذلك أى كون الفاعل آلة للحامل (كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل منها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لأن في تبديل محل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كما كراه المحرم على قتل الصيد لأنه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لأنه أكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير المفضوب ويتبدل ذات الفعل أيضا) فان البيع حينئذ يصير غصبا

(قوله والاعتاق وإن كان لا يحتمل ذلك) يعني أن من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما إلى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما إذا أكره الغير على اعتاق عبده من حيث أنه قول وتكلم بالصيغة ينسب إلى الفاعل إذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصبح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث أنه إلتافا للمال ينسب إلى الحامل ويجعل الفاعل آلة لأن الإلتاف يحتمل ذلك بخلاف الأقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لأنه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغيره من وجوب عليه الضمان كإثبات الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى أن إيراد هذا الكلام من غير هذا المقام أنسب (قوله وإن لم يلزم منه) هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجنابة كإلتاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم إلى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل إليه على ما ذهب إليه بعض المشايخ فوجب الجنابة من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلوأكرهه على رمي صيد فاصاب انسا نافا لدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمة الله تعالى القصاص على الفاعل لأنه قتل لأحياء نفسه عمدا وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لأن القصاص إنما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الأثم في حق الآخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لأن الإنسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به إلى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلتها اختيارها كالسيوف في يد القاتل فيضاف الفعل إلى الحامل وأما في حق الأثم فالفاعل لا يصلح آلة لأنه لا يمكن لأحد أن يجني على دين غيره ويكتسب الأثم لغيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجنابة حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الإكراه وإذا لم يمكن جعله آلة لتلزم نسبة الأثم إلى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة وأما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وإيثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بأن لزوم تبديل محل الجنابة على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا إلى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة بمعنى لأن المعبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمت أنواع) ما مر كان حكم الأفعال المكروه عليها في أنها بمن تتعلق وإلى من تنسب وهذا بيان الأقدام عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الأقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراما أو مباحا أو مخصصا بالحرمت أما أن تحتل السقوط أو لا والثاني أما أن تحتل الرخصة أو لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى أما أن تحتل السقوط أو لا ولكل من هذه الأقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعني زنا الرجل بالمرأة لأنه الزاني حقيقة وإنما المرأة ممكنة من الزنا فمنها من قبيل ما يحتمل الرخصة (قوله) لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده) إذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة إلى صاحبها وأما بالنسبة إلى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يده غير فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع يده الغير لم يجعل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كإثبات الإكراه على القتل لأن طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يجعل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما إلحاق الأطراف بالأموال فالأموال في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون أطرافهم لذلك (قوله)

يحتمل) فالحاصل أن الاعتاق تصرف قولي لكنه إلتاف في المعنى الأول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني فهو الإلتاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله (لكن الإلتاف فعل يحتمل فينتقل إلى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل) لأنه من حيث أنه اعتاق يقتصر على الفاعل (وإن لم يلزم منه التبديل) أي وإن لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة (يجعل آلة كإلتاف المال والنفس فصير كأنه ضربه عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف إلى الحامل ابتداء فوجب الجنابة عليه فقط) أي على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط (لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة لأنه أكرهه بالجنابة على دينه ولو جعل آلة لتبديل محل الجنابة فيأثم كل منهما والحرمت أنواع حرمة لا تسقط بالإكراه ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لأن دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء) أي القاتل والمقتول وإذا كان سواء لا يجعل للفاعل قتل غيره ليخلص

والزنا

نفسه (وكذا جرح الغير) أي إذا أكرهه على جرح الغير بالقتل لا يجعل له الجرح (لا جرح نفسه حتى لو أكرهه على قطع يده بالقتل حل له لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة إلى الغير

والزنا قتل معني) فان ولد الزنا بمنزلة المالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك (٢٠١) فان اكره على الزنا لا يحل له الزنا (وحرمة

والزنا قتل) اما من جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيملك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وإن كان ينسب إلى الفراش وتجب نفقته على الزوج إلا أن الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيملك الولد (قوله والا كراه الملجىء يبيحها) أى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لأنه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها حتى لا يباحه الاصلية ضرورة والا كراه الملجىء بخوف تلف النفس أو العضو ونوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمحصنة ثابت بالا كراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع المكروه عن أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما إن كان عالما بسقوط الحرمة وإن لم يعلم فيرجى أن لا يكون آثما كذا في المبسوط وأما الا كراه الغير الملجىء فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالا كراه الغير الملجىء لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهى حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى أنه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهى اما فى حقوق الله تعالى أو فى حقوق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالإيمان أو محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالأ كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان ا كراه على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الإيمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لأن الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر ضرورة إذا لحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا إلا أن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالإيمان والا كراه على ترك الصلاة ا كراه على حرام لا يحتمل السقوط لأن حرمة ترك الصلاة بمن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعتذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعنى إذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكنها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الإكراه الملجىء ولا يرخص فى غير الملجىء لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا محتمل السقوط نظر فالأولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم أن حرمة من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى أن قوله وهى أى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الخ مشعر بأن تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقا فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الإيمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هى الصلاة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتمل الرخصة (قوله ويحد هو) أى يحد الرجل المكروه على الزنا ا كراهها غير ملجىء لأن الإكراه الملجىء لا يكون رخصة فى حقه كما فى حق المرأة حتى يكون غير الملجىء شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل فى الإكراه الملجىء استحسانا لأن الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الإكراه لأنه كان منزجرا إلى حين خوف فوات النفس أو العضو فالإقدام عليه رفع لذلك لاقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لأنه قد يكون طبعيا بالفحولة المركبة فى الرجال (قوله واما فى حقوق العباد) عطف على قوله أما فى حقوق الله تعالى فان تلاف مال المسلم حرام حرمة هى من حقوق العباد لأن عصمة المال وجوب عدم تلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر ان الإيمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيها أنها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعنى حرمة اتلاف

تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالا كراه الملجىء يبيحها لأن الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم حرم عليكم الا ما اضطرتم اليه (حتى ان امتنع أثم لا غير الملجىء) أى لا يبيحها غير الملجىء لعدم الضرورة (وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهى اما فى حقوق الله التى لا تحتمل السقوط أبدا كاجراء كلمة الكفر فان الإيمان لا يحتمل السقوط أبدا واما فى حقوقه تعالى التى تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات فيرخص بالملجىء وإن صبر صار شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم إذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه) أى إذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجىء يرخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الا كراه على قتل النفس إذ فى زنا المرأة ليس قطع النسب إذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لأنه قطع النسب (ولما رخص زناها بالملجىء لا يحد بغير الملجىء للشبهة ويحد هو) أى إذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجىء

يكون زناها مرخصا فينبغى أنها ان زنت بالإكراه بغير الملجىء يكون فى زناها شبهة الرخصة (٢٦ - توضيح ٢) فلا يحد واما الرجل فزناه لا يرخص بالملجىء فان زنى بغير الملجىء يحد لعدم شبهة الرخصة (واما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه

مال المسلم لا تسقط بحال لأنه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختمل الرخصة حتى لو أكره على اتلاف مال المسلم
 أكرها ما لجئنا رخص فيه لأن حرمة النفس فوق حرمة المال لأنه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة
 لنفس الغير أو طرفه لكنه اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالأكره لا تزول عصمة المال في حق صاحبه
 إبتاء حاجته إليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لأنه بذل
 نفسه لدفع الظلم كما إذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل إلا أنه لما لم يكن في معنى العبادات
 من كل وجه بناء على أن الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان
 شهيدا إن شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكنها تختمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في
 حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه بمعنى أن حكم هذا القسم
 حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيان لهذا القسم وبهذا يظهر أن قوله المراد بأخويه حرمة لا تختمل
 السقوط وحرمة تختمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لأن احتمال السقوط وعدمه في القسمين
 السابقين إنما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالإيمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط
 أصلا لكن نفس الصلاة تختمل السقوط في الجملة بالأعذار بخلاف الإيمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب
 على من أكرهه غير على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لأن المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال
 وهذا الحكم معلوم مما سبق أن في صورة الأكره على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل إلى نفس الحامل
 ويجعل الفاعل آلة إلا أن في ذكره ههنا تصریحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة
 عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووقفنا الله تعالى بلطفه العميم لسلك طريق الهدى انه
 ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية إلى سواء الطريق وقد اتفق صديحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من
 ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبع مائة أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من
 شهورها وأيامها فراغ بنان البيان وأسنان الأقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من القوائد
 وضبط ما ركبته مطايا الفكر في ظم الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظم الدياجر وودعت
 في بغيته حبيب الدعوة ولذيذا الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه
 الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة السكرام .

حكم أخويه) أي في أنه
 يرخص بالمعنى وان صبر
 صار شهيدا والمراد بأخويه
 حرمة لا تختمل السقوط
 وحرمة تختمل السقوط
 لكنها لم تسقط وهما
 حق الله تعالى (ويجب
 الضمان لوجود العصمة)
 والله ولي العصمة والتوفيق
 ويده أزمة التحقيق
 (تم)

تم بحمد الله تعالى طبع شرح التلويح للعلامة سعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح
 لمن التنقيح للإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في أصول الفقه وقد جعل
 التوضيح مع التنقيح بالهامش .

وقد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وقابلناه على عدة نسخ

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر

١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م

فهرست الجزء الثاني من التوضيح مع التلويح

صحيفة	صحيفة	صحيفة
العلة وصفا لازما	نسخ أم لا	٢ الركن الثاني في السنة
٦٦ مسألة لا يجوز التعليل بالعلة	٣٩ فصل الانواع الأربعة لبيان	فصل في اتصال الخبر
القاصرة عندنا	الضرورة	٣ التواتر يوجب علم اليقين
٦٧ مسألة لا يجوز التعليل بعلة	٤١ الركن الثالث في الإجماع وفيه	المشهور يوجب علم طمأنينة
اختلف في وجودها	خمسة أمور	خبر الواحد يوجب غلبة الظن
٦٨ مسألة لا يجوز التعليل بوصف	الأمر الأول في ركن الإجماع	٤ فصل في الراوى
يقع به الفرق	٤٢ إذا اختلفت الصحابة في قولين	٦ فصل شرائط الراوى أربعة
البحث الثالث تعرف العلة بامور	الاختلاف في عدة حامل توفى	٧ فصل في انقطاع الحديث
الأمر الأول النص اما صريح	عنها زوجها	٨ انقطاع الباطن
٦٩ الأمر الثاني في الإجماع	٤٥ الاختلاف في نسخ النكاح	١٠ فصل في محل الخبر
الأمر الثالث المناسبة	بالعيوب الخمسة	١٢ فصل في كيفية السماع والضبط
٧٤ المناسب ينقسم إلى مؤثر	الأمر الثاني في أهلية من ينعقد	والتبليغ والعزيمة والرخصة
وملائم وغريب ومرسل	الإجماع به	١٣ فصل في الطعن
٧٩ فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة	٤٦ الإجماع على نوعين	١٤ فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام
فصل القياس جلي وخفي	خص بعض الناس بالإجماع بالصحابة	١٥ فصل في الوحي
الاستحسان	الأمر الثالث في شرط الإجماع	١٦ فصل في شرائع من قبلنا
٨٢ القياس الجلي قسما	مسألة شرط الاجماع عند البعض	١٧ فصل في تقليد الصحابي
كل واحد من القياس	الضلال اما أن يكون بالنظر	باب البيان
والاستحسان ينقسمان إلى ضعيف	إلى الدليل واما ان يكون	بيان تبديل بيان تغيير بيان
الأثر وقويه	بالنظر إلى الحكم	تفسير بيان تقرير
٨٥ فصل في دفع العلل المؤثرة	٤٧ الامر الرابع في حكم الاجماع	٢٠ فصل في الاستثناء
منه النقض	٤٨ الحكمة والعفة والشجاعة	٢٨ مسألة شرط الاستثناء
رفع النقض بأربع طرق	والعدالة	مسألة الاستثناء متصل ومنقطع
الأول منع وجود العلة	٥١ الأمر الخامس سند الاجماع	٢٩ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
الثاني منع معنى العلة	٥٢ الركن الرابع في القياس	٣٠ مسألة إذا تعقيب الاستثناء
الثالث هو الدفع بالحكم	٥٣ القياس يفيد غلبة الظن	الجل المعطوفة
الرابع الدفع بالفرض	٥٦ فصل في شرائطه الرابع	٣١ فصل في بيان التبديل وهو الفسخ
٨٧ من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع	٦٢ فصل في العلة	٣٤ بيان الناسخ
منه عدم العلة	الاختلاف في تعريف العلة	٣٦ مسألة يجوز أن يكون الناسخ
٨٩ منه الفرق بين الأصل والفرع	٦٤ البحث الأول الأصل في النصوص	أشق عندنا
منه الممانعة	عدم التعليل	مسألة لا ينسخ المتواتر بالآحاد
٩٠ منه المعارضة	٦٥ البحث الثاني يجوز أن تكون	اختلفوا أن الزيادة على النص

صحيفة	صحيفة	صحيفة
١٥٩ معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل	١٢٦ القسم الثاني من الحكم الحرام لعينه والحرام لغيره	٩٤ فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات
١٦٠ الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالإيمان	١٢٨ المسمى بالرخصة والعزيمة	٩٥ الأول القول بموجب العلة الثاني الممانعة
١٦١ فصل الأهلية ضربان الأول أهلية وجوب الثاني أهلية أداء	١٣٠ الركن	٩٦ الثالث فساد الوضع
١٦٧ فصل في الأمور المعترضة على الأهلية	١٣١ العلة	١٠٠ فصل في الانتقال من كلام الخ
منها الجنون	١٣٥ ماله شبه العلة	١٠١ فصل في الحجج الفاسدة
منها الصغر	١٣٧ العلة معنى فقط	١٠٢ باب المعارضة والترجيح
منها العته وحكمه	العلة حكما	١١٠ فصل ما يقع به الترجيح
منها النسيان	السبب	الأمور التي ذكرت في ترجيح القياس
منها للنوم	١٤١ الكل من الأحكام سبيبا ظاهرا	الأول قوة الأثر
منها الاغماء	١٤٥ الشرط المحض	١١٢ الثاني قوة ثباته
منها ارق	الشرط في حكم العلة	١١٣ الثالث كثرة الأصول
منها الحيض والنفاس	١٤٧ الشرط في حكم السبب	١١٤ الرابع العكس
منها المرض	١٤٨ الشرط اسما لاحكاما العلامة	مسئلة إذا تعارض وجوه الترجيح
منها الموت	باب المحكوم به	١١٥ فصل ومن التراجيح الفاسدة
القياس في الوصية البطلان	١٥١ المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه	مسئلة الترجيح بكثرة الدليل
العوارض المكتسبة اما في نفسه واما من غيره	أما حقوق الله فثمانية	١١٧ باب الإجتهد
الجهل اما جهل لا يصلح عذرا الجهل الذي يصلح شبهة	عبادات خالصة كالإيمان وفروعه	١٢١ القسم الثاني من الكتاب في الحكم
منها السكر	١٥٢ عبادات فيها مؤنة مؤنة فيها عقوبة مؤنة فيها عبادة	١٢٢ باب في الحكم وهو قسمان القسم الأول اما أن يكون صفة الفعل المكلف أو اثره
منها الهزل	حق قائم بنفسه	الفعل المسمى بالصحة والفساد
منها السفه	عقوبات كاملة	١٢٣ الفعل الذي هو فرض واجب ونقل ومنسذوب ومكروه وحرام ومباح
منها السفر	عقوبات قاصرة	١٢٤ إطلاق الواجب على المعنى
أحكام السفر	حقوق دائرة بين العبادات والعقوبة	الأعم السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد
منها الخطأ	١٥٤ حقوق العباد	١٢٥ المكروه نوعان كراهة تنزيه وكراهة تحريم
الإكراه اما ملجى واما غير ملجى	١٥٥ ما اجتماعيه	
٢٠٠ الحرمان على أنواع	١٥٦ باب المحكوم عليه تعريف العقل	