

تسهيل الوصول

الى

علم الاصول

(تأليف)

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبد الرحمن

عبد المحلاوي الحنفي القاضى بالمحكمة العليا الشرعية

حفظه الله

طبع بمطبعة

مصطفى البشاي الحسيني واولاده بمصر

(وحقوق الطبع محفوظة لهم)

(ربيع اول - ١٣٤١ هـ)

تسهيل الوصول

الى

علم الاصول

(تأليف)

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبد الرحمن

عبد المحلاوي الحنفي القاضي بالمحكمة العليا الشرعية

حفظه الله

طبع بمطبعة

مصطفى الشبانى الحسينى وأولاده بمصر

(وحنوق الطبع محفوظه لهم)

(ربيع اول - ١٣٤١ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجزء الذي جعل النقل أعظم النخاسر والعلم أحسن حال الفاضل به تفتت
الأصغر على الأكار وجعل أصول الفقه من أعظم علوم الإسلام الذي به ينتظم حال
الماضي والماضي بين الأنام والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي شرع الأحكام وبين
أركان الإسلام وعلى آله وأصحابه الأبرار الكرام (أما بعد) فيقول راجي غفران
الذنوب والمساري محمد عبد الرحمن عبيد الحنفي الحلاوي لما تقابلت وظيفة القضاء
الشرعي بالمحكمة العليا وكنت صرفت معظم حياتي في مطالعة كتب الشريعة الفراء
طلب مني بعض الطلبة قراءة كتاب لهم في أصول الفقه بالأزهر الشريف فدرست لهم
كتاب التوضيح للعلامة صدر الشريعة وحجاني ذلك على مراجعة الكتب المؤلفة
في هذا الفن البديعة وكانت صعبة لا يفرق الطالب المقصود منها إلا بعد عناء فاردت
تأليف كتاب يكون مرجعاً لتقواعد الأصول مؤلفاً لما خفي منها على بعض أصحاب
القول والتزمت ذكر القاعدة مع دليلها وكل قول مع دليله وذكر مثال أو أمثلة لبيان
سبيله وتعرضت لذكر المسائل المذكورة في مقدمة جمع الجوامع ونقدتها غاية التفتيح
وروضتها في قالب التوضيح فصار هذا الكتاب إن شاء الله تعالى منها عابداً يحتاج إليه
المبتدئ ولا يستغنى عن مراجعته المنتهي (وسميته تسهيل الوصول إلى علم الأصول)
فسأل الله تعالى أن يتفهم به المؤمنان وأن يفقر لي ولوالدي ولجميع المسلمين

﴿ مقدمة ﴾

اعلم أن الشرع في العلم يتوقف على تصوره بوجه ما لأن الطالب إذا لم يتصوره بوجه استحال طلبه واللافت بحال الطالب أن يتصوره بتعريفه المحيط بجميع مسأله المطلة اجمالية باعتبار أصم شامل له يضبطه ويميزه بمسأله فيعلم ان ما يورد عليه من العلم المطالب له لا من غيره فيما من من فوات شيء مما يعنيه وضياح الوقت فيما لا يعنيه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه أي بان موضوعه كذا ليحصل للطالب الوقوف الاجمالي بسببه على جميع مسأله أيضا لأن تمايز العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتمايز موضوعاتها وهذا فرع تصوره لأن موضوع الفن لا بد وأن يكون مسلم الثبوت في الفن فلا يبحث فيه عن تعريفه ووجوده لأن البحث عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون البحث عن نفس الموضوع معني وعلى التصديق بتأنيده المخصوصة المعتد بها المترتبة عليه ليجتهد في تحصيله لا اعتقاده ان سمي له ليس عبثا لأن الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشرع فيه منع العيب وان اعتقد فائدة مطلقة لا يحصل الشرع أيضا لأنه يلزم عليه الترجيح بالأصح اذ لا يرجح شيء مما يؤدي الى الفائدة مطلقة على غيره لمحصل مطلق الفائدة من كل شيء وان اعتقد فائدة غير مستتبها يكون معيه عبثا في العرف اذ اعلمت هذا أقول (اعلم) أن لفظ أصول الفقه قبل جعله لقباً أي علما على الفن المخصوص لفظ مركب من مضاف وهو أصول ومضاف اليه وهو الفقه وتعريف المركب يحتاج الى تعريف أجزائه وتعريفهما يعني عن تعريف الاضافة التي بينهما وهي اختصاص الأصل بالفقه باعتبار كونه أصلا له لوضوحه فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره من حيث انه يبنى عليه سواء كان الابتناء حسيما كابتناء السقف على الجدار أو عقليا كابتناء الحكم على الدليل وقيد الحديث لا بد منه لأن الأصل قد يكون مبتنيا على غيره وفي الاصطلاح له معان أسقطها الدليل وهو المراد هنا يقال أصل هذه المسئلة الكتاب أي دليلها ويقال أصول الفقه أي أدلته والفقه في اللغة الفهم الذي هو عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيبته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب يقال فقه كفه وزنا ومعنى وفقه بالفتح اذا سبق غيره في الفقه وفقه ككرم اذا صار الفقه مسجبة له وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية والمراد

بالعلم مطلق الإدراك وهو جنس والأحكام جمع حكم والمراد به النسبة القائمة بين الأحكام
 الخمسة وأفعال العباد وهو قيد خرج به التصورات كالعلم بالذوات والصفات والأفعال
 هو الشرعية أي المنسوبة بالشرع باعتبار أخذها منه والأحكام المأخوذة من القياس مأخوذة
 من الشرع بالواسطة لأن القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة في حكم الأصل
 المقيس عليه فالقياس مستند لذلك الدليل وخرج بقيد الشرعية العلم بالأحكام المأخوذة
 من العقل كالحكم بالتمثيل بين بكر وعمر وبالاختلاف بين الإنسان والفرس والعلم
 بان الشكل أعظم من الجزء أو من الجنس كالحكم بان هذه النار محرقة أو من الوضع كالعلم
 بان الفاعل من نوع * والعملية أي المتعلقة بكيفية عمل أي معمول قلبي أو غيره والمراد
 بكيفية العمل الصفة القائمة به من الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمه وغيرهما فالعمل
 هو المحكوم عليه ومتعلقه النسبة التي هي الحكم هنا صفة له (بيان ذلك) قولنا النية
 في الموضوع مندوبة المحكوم عليه فيه هو النية التي هي عمل قلبي والمحكوم به السند
 والحكم ثبوت الندبية لنية التي هي صفة لنية وكذا قولنا الوتر واجب الحكم فيه ثبوت
 الوجوب للوتر ومتعلقه الذي هو الوجوب وصف للوتر الذي هو عمل من أعمال الجوارح
 والفقهاء هو العلم بذلك الحكم أي إدراك ثبوت الندبية لنية وإدراك ثبوت الوجوب للوتر
 * ان قيل ان الأحكام التي هي النسب متعلقة بالطرفين المحكوم به والمحكوم عليه فأوجه
 اقتضاهم هي تعاقبها بالكيفية * يجاب بان تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل بل من
 حيث كفيته فالواجبات متعلقة به وبان النسبة التي هي ثبوت وصف المحكوم به دون
 المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به فاعتبار التعلق به أولى ثم ان كون الأحكام
 الفقهية عملية أغلبى فان منها ما ليس عمليا كظاهرة الحجر اذا تحلل ومنع الرق الارث وخرج
 بقيد العملية العلم بالأحكام الشرعية النسبية أي الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وأن الله
 تعالى يرى في الآخرة فان الحكم وهو ثبوت الوحدة في الأولى غير متعلق بكيفية عمل إذ
 متعلقه وهو الوحدة صفة لله تعالى وثبوت الرؤية له تعالى متعلق بالرؤية وهي ليست
 كيفية عمل وكل من الوحدة والرؤية ليس اعتقادا بل هو أمر المقصود اعتقاده فمضى
 كونه اعتقاديا أنه أمر يعتقد والاعتقاد ادراك وهو انفعال أو كينما لافعل وإذا نظر الى أنه
 يبرعنه بانفعل ويعد فعلا عرفا أو أرى يد بالعمل في قولهم العملية ما يشمل الاعتقاد
 دخل في الفقه مثل قولنا اعتقاد الوحدة لله تعالى واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد
 لأنه كور من الفقه فكل ما يجب اعتقاده شرعا من الفقه من حيث الوجوب الشرعي ومن

الكلام من حيث الاعتقاد ويدخل أيضا في الفقه وجوب الايمان لان الايمان من قبيل
 العمل لانه عند قباي والوجوب كيفية له ولعل من أخرجه أراد بالعمل جهل الجوارح وقوله
 من أدلتها متعلق بالعلم فالحاصل من الأدلة هو العلم بالأحكام وخرج به علم المقلد فانه وان
 كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من الأدلة الأربعة المختصة بالأحكام وهي الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس وخرج أيضا ما لم يحصل بالدليل كعلم الله تعالى وعلمه الرسول
 وجبريل عليهما السلام فان الله تعالى يعلم الحكم والسبل معهما بدون حصول أحدهما من
 الآخر والرسول وجبريل يعلمان بطريق الوحي واختلاف في علم النبي صلى الله عليه وسلم
 الحاصل عن الاجتهاد هل يسمى فقها والظاهر انه باعتبار حصوله عن دليل شرعي يسمى
 فقها اصطلاحا وباعتبار انه دليل شرعي الحكم لا يسمى فقها بالتفصيلية أي المعينة التي
 هي كل دليل منها بمسألة جزئية بان يدل عليها بخصوصها فيجوز الصلاة استقيده من
 خصوص مادة أقيموا الصلاة وهذا الوصف لبيان الواقع لا للاحتراز (تنبيهات * الأول)
 اختلفوا في مسائل الفقه هل هي قطعية أو ظنية أو بعضها قطعي وبعضها ظني فذهب
 بعضهم الى أن الفقه قطعي بناء على ان المصيب واحد فالفقه عبارة عن علم قطعي متعلق
 بمسالم قطعي وهو الحكم المظنون للجهتهد وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له
 ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكل ما وجب عليه العمل به قطعا يكون
 معارفا عنده قطعا والالم يجب العمل به واستعمل بقياس من الشكل الأول هكذا الحكم
 المظنون للجهتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع
 بانه حكم الله ينتج اذا سلمت مقدماته الحكم المظنون للجهتهد مقطوع به والمقدمة الأولى
 مسلمة لان عقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأي المجتهد يجب العمل
 عليه به قطعا والمقدمة الثانية غير مسلمة لاننا لانسلم ان كل ما قطع بوجوب العمل به يكون
 قطعي الثبوت بانه حكم الله لان القطعية ليست حاصلة من الدليل الظني ووجوب العمل
 على المجتهد أوصله الى العلم بثبوت قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون
 المدلول ظنيا لان من الظاهر أن باحتمال يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت
 وجوب الوتر وقول المستعمل والالم يجب العمل به ممنوع لظهور انه يجب العمل بما يظن
 انه حكم الله تعالى أيضا وذهب بعضهم الى ان أحكام الفقه ظنية لانها مستفادة من الأدلة
 اللفظية السمعية وهي لا تفيد الاظنا لتوقف أدلتها اليقين على نفي الاحتمالات العشرة
 الآتي بيانها وقال ان الأحكام المعروفة انتسابها لدين الاسلام لكل أحد بحيث صار

التصديق به كالتصديق البديهي كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين ليست من الفقه
 اصطلاحاً منه على ذلك يذهب بعضهم الى ان الفقه منه ماهو قطعي كالثابت بالنص من
 الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر ومنه ما هو ظني كالثابت بالقياس وخبر
 الواحد قال ابن امير الحاج وقد نص غير واحد من المتأخرين على أنه الحق ﴿الثاني﴾
 أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة فيستلزم أن يكون المقادير العلم بتلك المسائل المدونة
 فقيها اذ لا معنى للفقهاء الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة وأجمعوا أيضاً على عدم
 فقهة المقادير فصل بين الاجماعين تنافس هو يمكن التوفيق بان يجعل الفقه معنيين
 أحدهما ما يمكن حصوله للمقادير وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها
 ولثانيهما ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام من الأدلة فباعتبار عدم
 حصوله لا يكون فقيها فعلم حصول أحدهما في المقادير لا ينافي حصول الآخر فيه
 ﴿الثالث﴾ أوردوا على هذا التعريف افتراضات ﴿أولها﴾ ان تعريف الفقه بأنه العلم الخ
 يقتضي أن يكون أصول الفقه هي أدلة العلم بالاحكام لأدلة الاحكام وهو باطل لان
 الاصول أدلة الفقه لأدلة العلم بالفقه ولان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم
 وهو يمكن الجواب عنه بان لما كان العلوم لا ينفك عنه كان التلبس باحدهما متلبساً بالآخر
 وهذا على القول بتغاير العلم للعلوم اما على القول بان العلم نفس العلوم والتغاير بينهما
 اعتباري فانه باعتبار تعلقه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم
 فالأصح ظاهر والقولان مشهوران ﴿ثانيها﴾ ان كان المراد بالاحكام الجميع فلا يكون
 التعريف جامعاً لمخرجه فقه من هو فقيه الاجماع كالامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه
 سئل عن الدهر منكراً فقال لا أدري والامام مالك رحمه الله تعالى فانه سئل عن أربعين
 مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري فبشكل منهما ليس عالماً بجميع الاحكام وان كان
 المراد مطلق الاحكام وان قلت فلا يكون التعريف مانعاً لدخول معرفة المقادير لبعض
 المسائل بالسلب وأجيب باختيار الشق الاول ويراد بالعلم التمسك لتحصيل جميع الاحكام
 بان يكون المرء متصفاً بشروط الاجتهاد التي لابد منها لكل مجتهد بحيث يعلم بالاجتهاد
 حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يمكن بها
 من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام ولا يلزم من ذلك الحصول بالفعل
 فيجوز التخلف لما عكس كعارض الأدلة تعارضاً يوجب الوقف لعدم معرفة الراجع
 وعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زماناً اولاً تكون المسائل متعنتاً ويحتاج

الى بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في احوال فلا يضر قول الفقيه لا أدري لان المعبر
أن يكون عنده ملكة يقتدر بها على تحصيل أي حكم أراد وان لم يكن حاصلًا بالفعل
واطلاق العلم على هذا شأنه في العرف فيقال فلان يعلم علم كذا اذا كان عنده
ما يكفيه في استعمال مسائله بأن يرجع اليه في استخراجها ولا يراد ان مسائله جميعها حاضرة
عنده على التفصيل فان قيل اطلاق العلم على الملكة انما يتم اذا لم يذكره متعلق كما عرفت
فان لفظ العلم اذا ذكر بالعرض للمتعلق يجوز طلاقه على الادراك وعلى متعلقه وهو المأمور
وعلى الملكة التي هي وسيلة اليه في البقاء بحسب المقام وأما اذا قرن بالمتعلق يذهب الأول
ويجيب بأن هذا الاعتراض انما يتم اذا جعل قوله بالأحكام ظرفًا لغوا متعلقًا بالعلم أما اذا
جعل ظرفًا مستقرا على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالأحكام فلا يرد الاشكال ويمكن
اختيار الشق الثاني والزام تسمية معرفة المقلد ببعض الأحكام عن الدليل فقها مع كونه
لا يسمى فقها فان الفقيه من يكون الفقه ملكة وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة
(فانها) الفقه أكثره ثابت بالأدلة الظنية كالقياس وغير الواحد والثابت بالظني ظني
فلا يصح أن يقال في تعريفه العلم بالأحكام لأنه لا يصدق على أكثر افراد المعارف أوجب
بأن العلم مستعمل فيها ليس بتصور استمهاله الا شأنها فيتناول الظن واليقين وهو المراد
في تعريف الفقه فيكون المراد به الاعتقاد الراجح وهو نفس أصول الفقه بهدجه عاما
على الفن الخصوصي هو القواعد التي يتوصل بها توصل قريبا الى استنباط مسائل الفقه
القواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تشمل على أحكام جزئيات موضوعها وطريق
التوصل بهذه القواعد الى استنباط الفقه من أدلتها التفصيلية أن تجعل الدليل التفصيلي
موضوعا وحاله محمولا فيصير بذلك قضية صغرى وتعمل القاعدة المأخوذة من هذه الأصول
كبدي لها عند الاستدلال على المناوب الفقهي بالشكل الأول من القياس الافتراضي بأن
يقال أقيموا الصلاة أمر بإقامة الصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به ينتج أقيموا
الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به واجب
فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت في الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة
كل أمر يفيد وجوب المأمور به التي هي كبرى الدليل وهي قاعدة أصولية ولا بد في صحة هذه
الكبرى من قيود وهي كل مأمور به باص غير منسوخ ولا معارض براجح أو مسار فهو
واجب فيتوقف ذلك على معرفة مسائل النسخ والترجيح والاجتهاد فالمراد القواعد
التي يتوصل بها نفسها أو بالمأخوذة منها فقواعد الأصول المتعلقة بالقيود والشرائط وان لم

يتوصل بها نفسها لكن يتوصل بها لها دخل في ثبوته وبما ذكره ان دفع اعتراض من
قال ان بعض مسائل الاصول لا تصلح كبرى كالمسائل المتعلقة بالقيود والشروط وكقولهم
القياس لا يكون تاما واما والاجماع لا يندفع وعلم ان القواعد الباحثة عن المرجحات وصفات
المجتهد من مسمى الاصول لا يقتضيه علمها والاصولي هو العارف بالقواعد الباحثة عن
الادلة وعن المرجحات وعن صفات المجتهد فلا يسمى المرء اصوليا الا اذا عرف هذه الامور
الثلاثة معرفة تصديقية والمجتهد هو العارف بالقواعد الباحثة عن الادلة والمرجحات وتقوم
به صفات الاجتهاد الآتية يقال العلامة الا زيري ماملخصه بزيادة ايضاح ان القياس الذي
جعل موضوع كبراه الدليل ومحمول كبراه حال الدليل لا ينتج المطالب الفقهي بل ينتج
أشغال جزئية موضوعه هكذا اقيموا الصلاة يثبت الوجوب لانه امر مطلق عن قرآن
الندب والنسخ والمعارض وكل امر فداشأنه يثبت الوجوب فهذا يثبت الوجوب فتنتجته
ليست بمطالب فقهي بل قضية شخصية تستنبط من تلك القضية الاصولية والمنتج للمطالب
الفقهي هكذا ههنا ان فعل واجب لانه متعلق بأمر مطلق عن قرآن الندب والنسخ
والمعارض المشير ذلك من القيود والاصناف المعبرة وكل فعل يتعلق بأمر ههنا شأنه واجب
فهنا واجب فالقياس المنتج للمطالب الفقهي يكون موضوع كبراه فعلا من أفعال العباد
ومحمول كبراه حكما من الوجوب والحرمه وغيرها من الاحكام اهـ وقال المرجاني عند
الكلام على قول صدر الشريعة هذا الحكم ثابت بانفسه لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب
ليس بمطالب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا لانا نقول معنى
قوله هذا الحكم ثابت في قوة ان الخبيث مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل اهـ فالمطالب
الفقهي هو ثبوت الوجوب المتعلق الامر وهو الصلاة والاستدلال على المطالب الفقهي
بالقياس الاستثنائي نادر ولذا لم يذكره صدر الشريعة ولا ابن الحاجب في مختصره فاذا
أريد الاستدلال به تكون الملازمة بين المقدم والتالي فيه مأخوذة من قواعد الاصول
نحو كلما كان هذا الفعل واجبا فتاركه يستحق العقاب على تركه لكنه واجب ينتج
تاركه يستحق العقاب فالملازمة مأخوذة من مسائل الاصول وهي قولهم الواجب
ما يستحق تاركه العقاب على تركه ونحو ان كان النبيه مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج
فهو حرام وان كان النبيه مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح
قال الاسنوي ماملخصه ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم
المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي وطريق استعمله ان كان المقصود اثبات حكم

يجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا
 على الملازمة فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود
 اللازم * مثاله لما وجبت الزكاة في مال المبالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملك
 النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوما لما
 كان فرعاً وجعلنا العلة الجاهزة دليلا على التلازم وان كان المقصود في الحكم يجعل حكم
 الفرع ملزوماً ونقيض حكم الاصل لازماً وتجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضاً * مثاله
 لو وجبت الزكاة في الحلبي لوجب في اللاكبي واللازم منتف لانها لا تجب في اللاكبي فالملزوم
 مثله وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة واحترز بقوله التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام
 الشرعية عن القواعد التي ليست كذلك سواء كانت لا يتوصل بها إلى شيء لكونها
 مقصودة لنفسها أو يتوصل بها إلى غير الفقه وفيها إشارة إلى ان علم الاصول طريق إلى
 غيره غير مقصود بالذات لنفسه * ووصف القواعد بالتوصل المذكور يشعر بمن يداختصاصها
 بالاحكام بخلاف قواعد المنطق فانها غير مختصة به فاندفع الاعتراض بان التوصل المذكور
 يكون بقواعد المنطق واعلم أن لتوصل المذكور يختص بالجهت لان المقيد لا يتوصل إلى
 الفقه بقواعد الاصول وانما يتوصل بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من أدلة الاحكام
 الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثهما في مقام كتبنا ومن ذكرهما في كتب الاصول نظر
 إلى كونهما في مقابلة الاجتهاد لأنهما من أصول الفقه وما يذكر في مباحث الاجتهاد من
 المسائل الفقهية كمسئلة جواز الاجتهاد على الله عليه وسلم وغيره في عصره ومسئلة لزوم
 التقليد لغير المجتهد ومن المسائل الاعتقادية كقولهم المجتهد فيها لا قاطع فيه مصيب وخا
 الزمان عن مجتهد غير جائز فهو استطرادى لانه ليس من مسائل الفقه وكذلك البحث عن
 صفات المجتهد والمرحجات بحثاً تصور باللكشف عن ماهياتها والبحث عن ماهية الأدلة
 السمعية فانها ليست من مسائل الاصول ومقاصده بالاختلاف وكل مسئلة ذكرت في كتب
 الاصول لا يبنى عليها فروع فقهية فليست من مسائل الاصول ومقاصده كمسئلة اختلاف
 في اوضاع اللغات هل هو الله أو البشر والاختلاف في ان المعلوم مكاف أم لا ومسئلة الحسن
 والقبح وقوله توصلوا قريناً لهذا القيد وان كان مستفاداً من بابه السببية في قوله بها الا انه
 زيد لزيادة الايضاح ليخرج به العلم بقواعد العربية والكلام لانه يتوصل بقواعد
 العربية إلى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
 الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب

والسنة ووجوب صدقهما ثم يتوصل بذلك الى الفقه لانها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب بل هو بعيد وهو في الحقيقة الى الواسطة ومنها الى استنباط الفقه زاد صدر الشريعة على التعريف قوله على وجه التحقيق لا تراجع علمي الخلاف والجدل وعلم الخلاف هو علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية المختلفة فيها بين الائمة أوها معها بقرير الجميع الشرعية ويراها الشبه وقواعد الادلة وتتميز بالاجوبة وهو بيان ذلك انه لما وقعت المناظرات بين أرباب المناهج الآخذين باحكامها احتاجوا الى قواعد يحتج بها كل منهم على منسبته التي قلده واثبات رأيه في كل باب من أبواب الفقه فالخلاف اما يجب يحفظها وضعا شرعيا وسائلا يهدم ذلك بالجدل أهم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ أثر وضع أو هدمه باستعمال الاقضية الموافقة من المشهورات والمساهبات وزعم بعضهم ان الخلاف والجدل واحد ومثال ذلك لو قال الحنفى المعلن الوتر واجب لوجود مقتضى وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حتى فمن لم يوتر فليس مني كما رواه الحاكم وصححه فيقول الشافعي المعتز الوتر ليس بواجب لانه لو ثبت وجوبه لسكان مع المنافى وهو ما في الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير فيحتاج المعلن اما أن يجمع بينهما بان حديث ابن عمر واقعة حال لا تنهون لها فيجوز أن يكون ذلك لعذر أو يرجح حديث الحاكم بانه قول والقول مقسم على الفعل فاشتمال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتماله على أنها من قواعد أو بطريق التمثيل يصدق على علمهما انه القواعد التي يتوصل بها الى العلم ولا شك أن وجود هذه القواعد في هذين الفنين ليس على وجه التحقيق بان تثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة أو المدافعة وما ذكره ان دفع الاعتراض باننا لانعلم ان قواعد هذين الفنين مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبة علم الخلاف الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقهاء لما أكثروا في علم الخلاف من مسائل الفقه توهم ان له اختصاصا بالفقه ولما ذكر الحاجة الى زيادة قيد على وجه التحقيق «وأول من وضع علم الخلاف الامام أبو زيد البوسنى الحنفى المتوفى سنة ٣٠٠ هـ» وزاد جمع من الأصوليين في التعريف عن الأدلة التفصيلية كان الحاجب حيث قال أما علمه لقبها فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهو قيد لبيان الواقع لا للاحتراز

عما هو داخل بدون ذكره لأنه لا يوجد علم بقواضد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها الإجمالية حتى يحترز بذلك التفصيلية منه فلا ضرر في تركه

موضوعه

الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام الشرعية لأنه يبحث فيه عن أعراضها اللاحقة لثباتها وهي كونها مثبتة للأحكام وموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية والأحوال المنسوبة إليه والمراد بالبحث عن الأعراض علمها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على نوعه كقولنا لا بأس بفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه كقولنا العام الذي يخص منه البعض يفيد الظن وتجميع مباحث التعميل الفقد راجعة إلى إثبات الأدلة للأحكام وماله نفع ودخل في ذلك ما يعلم أن موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله تعالى كما هو رأي القاضي الأرموي والموضوع في مسائل علم الأصول هو نوع التلخيص وعرضه ونوع عرضته ومجولاتها ما به إثبات الأحكام الشرعية ولا يفرض عدم حل الإثبات بعينه في مسألة من مسائل هذا العلم وهو نظير هذا ما تقر في المنطق من أن موضوعها المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الاتصال إلى مجهول تصوري أو تصديقي مع أنه لا مسألة من مسائل مجموعها الاتصال نفسه وإنما مجهول مسائله ما به الاتصال فإثبات الأعراض الذاتية لنوع الموضوع أو عرضته أو لنوع عرضته وإن كان بحثا عن الأعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث أنها أعراض ذاتية لها بل من حيث أنها راجعة إلى الأعراض الذاتية لموضوع العلم فقوله موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية بمحل تفصيله ما ذكر في أقسام الأعراض الذاتية للأدلة الثلاثة في الأول ما يبحث عنه في هذا العلم وهي كونها مثبتة للأحكام ودالة عليها وهذا يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا في الثماني ما لا يبحث عنه في هذا العلم بالنفس ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه ككونها قطعية أو ظنية خاصة أو عامة راجعة عند التعارض أو محكمة أو مفسرة وهذا يقع أوصافا وقودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذي يكون علما يفيد الحكم القطعي

والكتاب الذي خص منه البعض بشيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
كقولنا العام يوجب الحكم القاطن وقال صدر الشريعة في التوضيح وقد يقع معمولاً
فيها كقولنا المنكرة في موضع النفي عامة اه يوافق قيل اذا وقع العرض الثاني
عمولاً كان مبدعاً منه فلا معنى لمدته من الاعراض التي لا يبحث عنها يجاب بأنه
لا يلزم منه أن يكون البحث من حيث الاثبات وأن يكون مقصوداً بالذات كما قاله
المرجاني وقال ابن أمير الحاج في التقرير ماملخصه فهو المنكرة في النفي عرض
ذاتي للسبيل والمنكرة مع قطع النظر عن عمومها ومدته لا تتحقق باسم السبيل إذ
لا بد أن تفيد حكماً فالبحث عن عمومها اذا وقعت في سياق النفي بحث أصلي اه
(الثالث) ما ليس كذلك ككونها قديمة أو واحدة مفردة أو مركبة مكية أو مدنية
وبما ذكر ظهر وجه ذكرهم الخيثة في الموضوع من انها لبيان الاعراض الذاتية
التي يقع البحث عنها من جهة الأثر الشيء قد يكون له امراض متنوعة ويبحث
في ذلك العلم عن نوع منها كما هنا فليست قيداً للموضوع حتى تكون جزءاً منه فانه يقع
الاعراض المشهور وهو انه اذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث
اثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الخيثة قيداً للموضوع فتكون جزءاً منه وحينئذ
يلزم تقدمها على نفسها لأنها بما يبحث عنها في هذا العلم ولا يخفى في أن ما به يعرض
الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على المعارض لأن الموضوع حينئذ هو المقيد فما لم يوجد
المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أسوال له أخرى غير المقيد
فلا يبحث في العلم عن عنوان الموضوع أي وصفه السكأن به موضوعاً لأن البحث
يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه مع فرض ان العنوان معرف للموضوع
لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فلا يبحث في هذا العلم عن جنية شيء
من الأدلة المذكورة لأن كون الاجماع حجة مثلاً هو كونه دليلاً وهو وصف الموضوع
العنواني بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أسوال أخرى من كونه مفيداً
لسدنا من الأحكام مقدماً على كذا عند المعارض ومعنى ثبوت الحكم بالسبيل قطعياً
كان أو ظاهرياً ثبوت العلم بالحكم بالعلم بالسبيل والسبيل في اللغة فاعيل بمعنى فاعل
فكان اسماً لفاعل الدلالة كالدال ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم الى الطريق
وفي اصطلاح الأصوليين ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى مطالب خبري
*واعلم ان الدليل عند الأصوليين على المشهور يخص المفرد وعلى هذا يكون معنى

التعريف المفرد الذي من شأنه التوصل بصحيح النظر في أحواله وصفاته الى
 المطالب خبري فالدليل على اثبات وجوب الزكاة آتوا الزكاة لانه يمكن التوصل
 بصحيح النظر فيه بحسب أحواله من كونه أمرا الى هذا المطالب خبري الذي هو
 وجوب الزكاة بأن يقال آتوا الزكاة أمر بايتائها والامر بايتائها يفيد وجوبها فآتوا
 الزكاة يفيد وجوبها فالدليل هو آتوا الزكاة والمسلول هو الوجوب والدلالة هي
 النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل أمرا خاليا عن قرينة النيب والنسخ
 والمراد بالمفرد ما قابل الجملة فآتوا الزكاة وان كان جملة الا أنه مفرد لانه محكوم عليه
 والجملة اذا أريد بها اللفظ كانت مفردا اولانها في معنى المفرد لان الامر بايتاء الزكاة
 عبارة عن معنى آتوا الزكاة فالدليل في عرف أهل الشرع ما يجعل محكوما عليه
 في صغرى الشكل الاولي وهو الاصغر وعلى التحقيق الدليل يعم المفرد والمركب وعلى
 هذا يكون المراد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه كالمقدمات التي هي بحيث
 اذا رتبنا أدت الى المطالب خبري والمفرد الذي من شأنه الخ ما تقدم ولا بد في الدليل
 من حيث يتوصل به الى المطالب أعني المحكوم به من مستلزم والالم ينتقل الذهن منه
 اليه فاذا كان المستلزم وهو الحد الاوسط حاصل للاصغر يكون اللازم لهذا المستلزم
 حاصل له ضرورة فيحصل مطالب خبري هو النتيجة ووجوب المستلزم وجبت
 في الدليل المقدمتان لتنبئ احدهما عن اللزوم وهي الكبرى والاخرى عن ثبوت
 اللزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لان النسبة بين طرفي المطالب لما كانت مجهولة
 فلا بد من أمر ثالث مناسب لهما يتوسط بينهما ويكون له الى كل منهما نسبة يعلم
 بسببه النسبة بينهما والالم يقد الدليل المطالب فالنظر في أحواله انما يكون على وجه
 مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة أي سببها فان قيل المشهور ان الدليل عند
 الاصوليين مفرد فما معنى قولهم وجبت مقدمتان يقال نعم هو مفرد الا أنه لا يمكن
 التوصل به الى مطالب خبري بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم فن حيث يتعاقب
 به النظر فيه وجبت المقدمتان وأما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل
 من المقدمتين جزء من الدليل عندهم ومن قال من الاصوليين ان الدليل مفرد
 وأدخل الاستدلال في معنى الدليل زيادة على الكتاب والسنة والاجماع والقياس
 فهو ذاهل لانه مركب فبعض الدليل حيثئذ مركب وقد كان كاه مفردا لان
 الاستدلال كما قال صاحب جمع الجوامع في الكتاب الخامس هو دليل ليس بنص

ولا اجماع ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي اه فهو مركب
وهذا الاعتراض لا يرد على صاحب جمع الجوامع اذا حمل قوله في تعريف السليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه على ما تناول النظر فيه نفسه وهو التحقيق
كما تقدم وانعلم ان السليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
امكانه والمراد به الامكان الخاص أي ان التوصل بالنظر الصحيح في السليل الى
المطاب ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروريا بل يجوز التوصل وعدمه
لان أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بان حصول النتيجة بعينه النظر
الصحيح إنما هو بطريق جزئي العادة وليس بضروري ويصح ارادة الامكان العام
المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس
بضروري سواء كان التوصل به ضروريا أو بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء
أو بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جزئي العادة
كما هو مذهب أهل السنة فيتعلم التعريف على المذاهب الثلاثة وتعرف السليل
بما ذكر يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال السليل موصل
بالامكان العام أو الخاص فاندفع الاعتراض بان الامكان العام والخاص من جهات
القضية ولا قضية هنا والمراد بصحة النظر أن يكون النظر فيه من الجهة التي من
سأنها انتقال الذهن بسببها الى المطالب وهي وجه الدلالة فالنظر الفاسد ما انتفى
وجه الدلالة عنه والمراد بالنظر المأخوذ في التعريف الفسك بتقطع النظر عن قيده
والمراد بالمطالب الخبرى هو التصديق المحتمل للصدق والسكيب واحترازه عما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطالب تصويري فانه لا يسمى دليلا بل يسمى قولا
شارحا ومعنى الوصول بالنظر الصحيح الى مطالب خبري علمه أو ظنه فالوصول
مستوي لاحسي والنظر هو الفسك في حال المنظور فيه ليؤدي الى المطالب وتعرف
السليل بما ذكر يشمل القطعي المقيس للقطع ويسمى عقليا محضا كقولنا في الدلالة
على حدوث العالم متغير وكل متغيرات والظني كالقيم الرطب الموصل بصحيح
النظر في حاله الى ظني وقوع المطر وانما كان الاستدلال بالمعول على العلة كالأستدلال
بالحى على تعفن الاخلط يسمى الدليل برهانا انيا ويسمى عكسه وهو الاستدلال
بالعلة على المعول تعليلًا وبرهانا ليا

أقسام الدليل

ينقسم الدليل عند الأصوليين الى دليل تفصيلي وهو المختص بمسألة معينة كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والى دليل اجمالي وهو الكلي الذي لم يمين فيه شيء خاص كقولنا الامر للوجوب وعلم ان الأدلة الاجمالية كما تطلق على الكتاب والسنة وباقي الأدلة تطلق أيضا على مسائل الاصول وقواعده واطلاق الأدلة على الكتاب وشعره انما هو باعتبار أوصافها من كونها أصرا أو نهيا وهو ذلك مع ما ينضم اليها من محمولاتها الجزئية التي هي أوصافها حتى يصير المجموع قضية صغرى قائلة أقيموا الصلاة أمر مطلق ولا بد أن تضم اليها الكبرى التي هي القاعدة الاصولية القائلة كل أمر للوجوب جعل مطلق الأمر دليلا اجماليا باعتبار ما ينضم اليه من المحمول الكلي وجعل نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا باعتبار ما ينضم اليه من محموله الجزئي وكل منهما دليل بالقوة لا بالفعل ولا يصير دليلا بالفعل الا بعد أن تضم القضية الجزئية موضوعا ومحمولا صغرى القياس الى القضية الكلية محمولا وموضوعا كبرى القياس فمسائل الاصول وان كانت في الواقع بعض الدليل العقلي لا ينافي أنها تسمى أدلة اجمالية باعتبار دلالتها بالقوة كما سمينا نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا وان كان هو في الواقع بعض الدليل بالفعل فقوله تعالى وأقيموا الصلاة مثلا ليس هو الدليل بمجرد بل هو في الحقيقة جزء من الدليل لانه موضوع الصغرى فيه والامر ليس هو الدليل الكلي بمجرد لانه في الحقيقة موضوع الكبرى والدليل الحقيقي هو أقيموا الصلاة أمر باقامة الصلاة وكل أمر يفيد وجوب الأمور به ينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب الأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به واجب فالصلاة واجبة وهناك النتيجة مستلثة فقهية واحتاجت في الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة كل أمر مطلق يفيد وجوب الأمور به التي هي كبرى الدليل وهي مستلثة اصولية والصغرى جزئي من جزئياتها وموضوع الصغرى جزئي من جزئيات موضوع الكبرى وتسمية نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا ونحو الامر دليلا اجماليا مبني على التسامح لأن نحو أقيموا الصلاة انما يضير صغرى الدليل بعد حمل حاله عليه وصيرورته قضية والا فهو موضوع الصغرى وكذا نحو الامر انما يصير كبرى الدليل بعد حمل حاله عليه وصيرورته قضية

كافية يندرج في موضوعها موضوع الصغرى والا فهو موضوع الكبرى والقضيتان بعد التركيب الخاص هو الدليل المنتج فكل منهما بعض الدليل لاتمام الدليل ولما كانت الكبرى هي المسائل التي انبنى عليها استنباط الفقه فكانت أصوله ومبتهناه والتغاير بين الأدلة الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالنسبة لانهما شيء واحد له جهتان فاقسموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هي كونه أمرا وجهة تفصيل هي كون متعلته خاصا وهو إقامة الصلاة فالبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى وفي الفقه باعتبار الجهة الثانية وبما ذكره المدفع الاعتراض الوارد على تعريف صاحب جمع الجوامع حيث قال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية بان الأدلة الاجمالية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفه بمعنى المسائل لان الأدلة عند الاصوليين مفردات فهو تعريف بالمباين على ان مسائل الاصول ليست أدلة اجمالية بل هي كبريات الأدلة التفصيلية فارادة مسائل الاصول من الأدلة الاجمالية بعيد كما ذكره السطار فادلة الفقه الاجمالية المبحوث عنها في هذا الفن هي الموضوع والنضايا التي يبحث فيها عن أحوال تلك الموضوعات نفس أصول الفقه فقولنا الامر للوجوب قاعدة من أصول الفقه موضوعها الامر المطلق عن خصوص المتعلق ومجموعها كونه للوجوب والامر هو موضوع الفن لانه نوع من أنواع الكتاب كما تقدم

ويؤيد ذلك الدليل أيضا الى قطعي وظني ويسمى الظني أمانة بفتح الهزرة وعامة وقد جعل الأمدى في الأحكام النصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من الدليل الظني وتبعه الخليل في شرح جمع الجوامع وهذا من ذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة لانهم قالوا ان الأدلة النقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء كل معنى وعلى العلم بان هذه المعاني مرادة له عليه السلام والعلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف وأصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الآحاد لان من جمعها الى أشعار العرب وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وغرونها ثبتت بالاقيسة وكل من رواية الآحاد والاقيسة يفيد الظن والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل أي نقل تلك الالفاظ عن معانيها الخصوصية التي كانت موضوعة بازائها في زمنه عليه السلام الى معاني أخرى لانه على تقدير النقل يكون المراد بها المعاني الاولى لا المعاني الأخرى التي نضمها الآن وعلى عدم الاشتراك

اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه وعلى عدم الجواز
 لأنه على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا
 وعلى عدم الاضمار لأنه لو أضر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعلى عدم
 التخصيص لأنه على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما
 اعتقدناه وعلى عدم التقديم والتأخير لأنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد
 معنى آخر لا ما أدركناه وكل واحد مما ذكر لا يجزم بانتفائه لجوازه في الكلام بحسب
 نفس الأمر بل غاية الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالإرادة لا بد من العلم بعدم
 المعارض العقلي الدال على تقيض ما دل عليه الدليل النقلى لأنه لو وجد لتقدم على
 الدليل النقلى قطعا بأن يؤول الدليل النقلى عن معناه إلى معنى آخر بمشابه قوله تعالى
 الرحمن على العرش استوى فإنه يدل على الجالس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على
 استحالة الجالس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يحصل الجالس على
 العرش كناية عن الملك وإنما تقدم المعارض العقلي على النقلى لأنه لا يمكن الحكم
 بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع التقيضين ولا يمكن الحكم بانتفاء مقتضى
 كل منهما لاستلزامه ارتفاع التقيضين وتقدم ما يقتضيه النقلى على ما يقتضيه العقلي
 إبطال الأصل بالفرع فإن النقلى لا يمكن اثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى اثبات
 الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه هو العقل فهو أصل للنقل
 الذي يتوقف صحته عليه والعلم بعدم المعارض العقلي ليس بقطعى لأن غايته عدم
 الوجدان وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق أن الأدلة النقلية تتوقف دلالتها على
 أمور عشرية ظنية والموقوف على الظنى ظنى فلا يوجب اليقين ومنهـب الظنية أن
 الأدلة النقلية قد تفيد القطع واليقين فإن المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده
 في الشرعيات كتنقل القرآن والصلوات الخمس والسجرات ومقادير الزكاة لأن عدم
 القول بإفادته اليقين يؤدي إلى الكفر فإن وجود الأنبياء ومجزاتهم لا تثبت سيما
 في زماننا إلا بالنقل المتواتر فإذا لم يوجب يقينا لا تثبت في زماننا نبوتهم وذلك ككفر
 باطل وهو الحق أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من
 المنقول عنه أو متواترة فثبت اليقين على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم
 استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع
 أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة

لاشبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر وغيرها فانها معاومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول مع علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرينة كمنقلها اليها تواتر تحقق العلم بالوضع والعلم بكون معناها صرادا للشارع وانتفت تلك الاحتمالات التسعة ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد ونحوها توجب القطع فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية بما ذكرتم لسكن احتمال المعارض العقلي قائم قلنا لا خفاء في انتفائه في الامور الشرعية لانه لا مجال للمعتل فيها فلا يتصور المعارض من قبلة فيها ونفيه من قبل الشارع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان صرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبلة وبما ذكر يكون الدليل الشرعي عندنا نوعين قطعي وهو الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وظني وهو خبر الآحاد والقياس وينقسم الدليل باعتبار الدلالة والثبوت الى اربعة انواع * الأول قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة ويثبت به الفرض والحرمه * الثاني قطعي الثبوت ظني الدلالة كآيات المؤولة * الثالث ظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية ويثبت بهما الوجوب وكراهة التحريم * الرابع ظني الثبوت ظني الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية ويثبت به السنة والاستحباب وكراهة التنزيه * قال صاحب قمر الاقمار موضوعه الأدلة فقط والأحكام انما تذكر في الاصول استطرادا لأن الظاهر أن الأصول لا يبحث الامن جهة دلالة الدليل على المسلول والدلالة حال الدليل وهنأنا هو الحق فانه لو قيل بموضوعية الأحكام من حيث انها تثبت بالأدلة فليقل بموضوعية المسكف والمجتهد فانهما يذكران في الأصول من حيث انه يتعلق بهما الأحكام المثبتة بالدليل السمي والفرق تحكم اه * قال صاحب التقرير ماملخصه المقصود بالذات أحوال الأدلة من حيث دلالتها على الأحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها فتكون هي موضوع العلم بالحقيقة والبحث عن الترجيح والاجتهاد راجع اليها والبحث عن أحوال الأحكام لم يقع الا باعتبار كون أحوال الأحكام ثمرة أحوال الأدلة فدكرها فيه للاحتياج الى تصورهما ليمكن من اثباتها أو نفيها لا لكون الأحكام موضوعا له أيضا اه * وقيل موضوعه الأدلة والأحكام لان جميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام

وثبوتها بها بمعنى ان جميع محمولات مسائله الاثبات والاثبات وماله نفخ ودخل في ذلك
وصححه السمع في التاويح ونقل عنه أنه قال وظنى انه لاخلاف في المعنى لان من
جعل الموضوع الادلة جعله مباهت الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال
الادلة من حيث الاثبات تقريبا لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من
حيث الثبوت جعل مباهت الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من
حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الاصين حاول التوضيح والتفصيل
بهوقيل موضوعه الادلة والاجتهاد والترجيح وعلى هذا القول ترجع مباهت الاحكام
الى الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم
والبحت عن الترجيح بحث عن أعراض الادلة باهتبار ترجيح بعضها على بعض
عند التعارض أو تساقطها به لعدم المرجح والبحث عن الاجتهاد باعتبار ان الادلة
انما يستنبط الجتهاد منها الاحكام لاغيره وما ذكر يعلم ان المسائل السكينة المتعلقة
بالمرجحات وصفات الجتهاد من مسائل الاصول لان الجتهاد لا يستطيع أخذ الحكم
الفقهى من الدليل التفصيلي عند معارضة دليل تفصيلي آخر الا اذا رجع الى
القواعد المتعلقة بالدليلين وقواعد المرجحات المتعلقة بهما عند التعارض مثله يرجع
الجتهاد الى قاعدة كل أمر للوجوب فانها اذا جعلت كبرى للصغرى وشي أقيموا
الصلاة أمر أفادت وجوب الصلاة فاذا رجع الجتهاد أيضا الى قاعدة كل نهى للتحريم
وجعلها كبرى للصغرى هي نهى الخائض عن الصلاة أيام حيضها وقال نهى
الخائض عن الصلاة أيام حيضها وكل نهى للتحريم فنهى الخائض عن الصلاة أيام
حيضها للتحريم وجد أن هذين الدليلين التفصيليين متعارضان فيحتاج الى الترجيح
فيرجع الى القواعد التي تذكر في باب الترجيح نحو الخائض يقدم على العام فيقدم
دليل التحريم لانه خاص ببعض الاشخاص والاحوال على دليل الوجوب الذي
هو عام في جميع الاشخاص والاحوال فمعرفة الجتهاد أن الدليل الذي يجب العمل به
هو الراجح دون المرجوح تتوقف على مسائل المرجحات فمباحث الاجتهاد والترجيح
ليست بحثا عن احوال الادلة بل مما يتعلق بها ولذا قال صدر الشريعة ما يتعلق
بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحت عن الاجتهاد ونحوه اهـ

(فائدة هذا الفن)

الاقتدار على معرفة الاحكام الشرعية التي يترتب عليها الفوز بالسعادة الدنيوية
والآخروية فالجهد بهذا الفن يستنبط الاحكام الشرعية من أدلتها والعالم الذي لم
يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه معرفة ما أخذ المجتهدين حتى اذا عرضت عليه حادثة لم
ينص عليها امامه أمكنه معرفة حكمها تخريجاً على القواعد التي دونت في علم الاصول
واذا روى عن الامام رأياً أمكنه اختيار الرأي الذي ينطبق على قواعده فكل
علم ومفت محتاج الى هذا الفن

(استمداد هذا العلم)

من ثلاثة أشياء * الأول علم الكلام لتوقف العلم بكون أدلة الاحكام مفيدة
لها شرعاً على معرفة الله تعالى وصدق رسوله عليه السلام فيما جاء به وهما مبینان
في علم الكلام * الثاني الاحكام السككية اللغوية التي استخرجها أهل هذا العلم من
اللغة العربية باستقراءهم اياها افراداً أو تركيباً ولم تكن مدونة قبل تدوين هذا العلم
وذلك كالمعوم والخصوص والتباين والترادف والحقيقة والمجاز لان فهم الكتاب
والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها إذ هما عر بيان * الثالث الاحكام الشرعية
كالوجوب والتحريم من حيث تصورهما لان مقصود الاصول من الاصول اثبات
الاحكام أو نفيها من حيث انها مدلوله للأدلة الشرعية ومستفادة منها كما ان مقصود
الفقيه من الفقه اثباتها أو نفيها من حيث تعلقاتها بفعل المكلف وهي تقع جزأ من
مجمولات مسائلهما كقولنا الامر بالوجوب والتر واجب فان معنى الأولى انه دال
على الوجوب ومفيدة ومعنى الثانية ان الوتر متعلق بالوجوب وموصوف به فوقع
الوجوب جزأ من المحمول فيها لانفس المحمول والحكم بالشئ نفياً أو اثباتاً فرع
تصوره بسائر أجزائه وظاهر أن استمداد الفقه لها من علم الاصول لسبقه عليه
في الاعتبار لكونه فرعاً عليه وان لم يدون مستقلاً قبل تدوينه فان أول من
دوّن الفقه ورتب كتبه أبو حنيفة رحمه الله تعالى قال ابن أمير الحاج في التقرير
مما لخصه وقول تاج الدين السبكي ان علم الاصول ليس علماً برأسه بل هو ابعاض
عام جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل ليس بحق وذكر تفاصيل

مباحث السنة كالأحوال الراجعة إلى مآل الحديث أو طرقه وبعدها الراوي وجرسه
 في علم الأصول كما في علم الحديث لا يوجب استمداده أيها من علم الحديث بل هي
 من مباحثه بالاصالة أيضا والجدل المذكور فيه أعني كيفية الإيراد على الأقيسة
 الفقهية ذوات العلة حادث بحسبه فان أفرد هذا الجدل فكالفرائض بالنسبة إلى
 الفقه ومباحث الاجماع والقياس ظاهر كونها مختصة به ولا يعلم علم من العلوم
 المسونة كقيل بها سواء وأما الكلام فليس في الأصول منه إلا مسألة الحاكم فانها
 من العقائد الدينية وما يتعلق بها من مباحث الحسن والقبیح لسكون ذلك وسيلة إلى
 ما هو من العقائد الدينية فلاحق بها لأنها من المقدمات لهذا العلم لانه وأما الفقه
 فليس في الأصول منه إلا ما هو اوضح لقواعده في صورة جزئية فظهر أن هذا العلم
 مستقل برأسه غير مستمد من علم ما دون قبله

(واضع هذا الفن)

يقال إن أول من دون في أصول الفقه على سبيل الاستقلال الامام الشافعي
 رحمه الله تعالى صنف فيه كتاب الرسالة وأصول الفقه سابق في الاعتبار على الفقه
 لكونه قرعا عايسه وإن لم يدون مستقلا قبل تدوين الفقه وأول من دون الفقه
 أبو حنيفة رحمه الله تعالى اه ملخصا من شرح التحرير وأبو حنيفة وأصحابه هم
 السابقون في الفقه وهم أصحاب الحديث والرأي لا تقامهم معرفة الحلال والحرام
 واستتخرجهم الأحكام من النصوص ودقة نظرهم فيها وكثرة تفرعهم عليها وقد
 عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث ونسبوا أبو حنيفة
 وأصحابه إلى الرأي وقال خصومهم انهم كانوا أصحاب الرأي دون الحديث بقصرون
 أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيتهم قياده والا قدموا رأيهم
 على الحديث ولم يلتفتوا إليه قال محمد رحمه الله تعالى لا يستقيم الحديث إلا بالرأي
 ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث والمعنى أن الحديث لا يستقيم إلا باستعمال الرأي فيه
 بان يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الأحكام ولا يستقيم العمل بالرأي والأخذ
 به إلا بانضمام الحديث إليه فانكملت غير الفقيه يغاط كثيرا فقد سئل واحد من أهل
 الحديث عن صبيان ارتضا لبن شاة هل تثبت بينهما الحرمة بالرضاع فأجاب بانها
 تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على

الآثر فأخطأ لقوات الرأي وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية وذلك انما
يثبت بين الأدمين لا بين الشاة والأدعي والفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس
في موضع النص كما لو أكل الصائم ناسيا فن لم يعرف النص الوارد فيه يفتى
بالفساد وكذلك الرأي يقتضي أن لا تنتقض الطهارة بالقهقهة في الصلاة لأنها ليست
بمخارج نجس وليست بمحدث خارج الصلاة لكن ثبت بجديد الاصرابي انها حدثت
فوجب تركه به لا يقال ان قول محمد لا يستقيم الحديث الا بالرأي ولا الرأي الا
بالحديث فيه دور فيكون باطلا لانا نقول معنى السور أن يكون كل منهما في وجوده
مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الحجر الا بالعنب ولا يوجد العنب الا بالحجر وما هنا
ليس كذلك لأن الرأي ليس مفتقرا في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأي
ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في أمر آخر هو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة
كقوله ذات وصفين بفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هنا من الدور
في شيء كما يقال لا يصير السكر مكنتجيدنا الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر
فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته مكنتجيدنا لاني وجوده فكذلك
ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأي لاثبات الحكم الشرعي ولا
الرأي الا بالحديث لاثبات الحكم أيضا وليس فيه دور كما ترى اه ما يخصنا من
كشف الأسرار على أصول البزدوى في وقد ألف في أصول الفقه جمع من الحنفية
منهم الامام أبو بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٠٧ هجر به والامام عبيد الله
ابن عمر أبو زيد الدبوسي المتوفى ببخارى في سنة ٤٣٥ وشمس الأئمة محمد بن
أحمد السرخسي المتوفى في سنة ٤٣٨ والامام نضر الاسلام علي بن محمد البزدوى
المتوفى في سنة ٤٨٢ واختصر كتابه الامام عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفي
المتوفى سنة ٧٩٥ وسمى مختصره المنار وعليه شرح كثيرة و ألف الامام صدر
الشرعية عبيد الله بن مسعود المتوفى في سنة ٧٤٧ كتاب التفتيح وشرحه
بشرح سماه التوضيح وقد خلاص في كتابه أصول البزدوى والمقصود ومختصر ابن
الحاج و ألف الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهرستاني الامام السكندري
المتوفى في سنة ٨٦١ كتابه المسمى بالتحجير وشرحه تلميذه شمس الدين محمد
الشهرستاني أمير الحاج المتوفى في سنة ٨٧٩ بشرح سماه التقرير والتحجير و ألف
الامام محب الله بن عبد الشكور المتوفى في سنة ١١١٩ مسلم الثبوت و ألف

فيه من علماء الشافعية الامام أبو الطيب البصري المتوفى في سنة ٦٢٣ و
 كتاب المعتمد والامام أبو المعالي عبد الملك الجويني المعروف بامام الحرمين المتوفى
 في سنة ٥٥٥ كتاب البرهان والامام أبو حامد بن محمد الغزالي المتوفى في سنة
 ٥٥٥ كتاب المستصفي ثم اختصر هذه الكتب الثلاثة نظر الدين محمد بن محمد
 الرازي المتوفى في سنة ٦٥٦ وجعلها كتابا واحدا سماه المحصول والامام أبو الحسن
 علي المعروف بسيف الدين الآمدي المتوفى في سنة ٦٣١ اختصرها أيضا وجعلها
 كتابا واحدا سماه الاحكام في أصول الأحكام واختصر المحصول تاج الدين محمد بن
 الحسن الارموي المتوفى في سنة ٦٥٦ في كتاب سماه الحاصل واختصر المحصول
 أيضا محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى في سنة ٦٧٢ وسمى مختصره التحصيل
 واختصر الحاصل القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ وسمى
 مختصره المنهاج واختصر كتاب الاحكام أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن
 الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٩ وسمى مختصره منتهى الوصول والأصل
 في علم الأصول والجدل ثم اختصره في كتاب سماه مختصر المنتهى وهو متداول
 الآن وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ كتابه
 المسمى جمع الجوامع وهو متداول بين الأزهريين

(بحث في المبادئ اللغوية)

اعلم انه لما كان كل واحد من الناس محتاجا في تحصيل المساعدة اللغوية
 والأخرى الى مساعد له من أبناء نوعه يساعده على مقصوده وهذه المساعدة
 لا تصور الا بتعريف بعضهم بعضا مافي ضمائرهم من الأمور المتعلقة بأمر المعاش
 والمعاد وأخف ما يكون من ذلك الألفاظ السهواتها فن لطف الله تعالى بعباده
 احداث اللغات واللفظة هي الألفاظ الموضوعية للعاني والمراد باللفظ ما يشمل المقدر
 كالضمير المستتر ويدخل في اللفظ المفرد والمركب والمراد بالوضع ما يشمل الشخصي
 والنوعي والمراد بالمعنى ما يعنى ويقصد من اللفظ سواء كان معنى أو لفظا وترج اللفظ
 المهمل لأنه لم يوضع لمعنى ودلالته على حياة التسكيم عقلية فسقط اعتراض الناصر بان
 الألفاظ المهمة تدل على معنى كحياة اللفظ فان قيل المعنى ما يعنى أى يراد باللفظ قلنا بل
 هو ما يفهم أو يدأم لا اه * ولا خلاف في أن الواضع لاسماء الله تعالى المتلقات من السمع

والأسماء الملائكة هو الله تعالى ولا خلاف أيضا في أن وضع الاعلام الشخصية من
 وضع البشر لأنها حادثة بأسمائهم أيانها ومواضعهم عليها لا بالفون لان لكل واحد
 أن يسمى نفسه وقرينه وضلته بما شاء وهو الخلف إنما هو في الواضع لاسماء
 الاجناس وأعلامها فقول ان الواضع هو الله تعالى وعلمها لعباده بالوحى الى بعض
 أنبيائه واليه ذهب الاشعري وأنبائه ونسبه ابن السبكي للجمهور واستدل أهل
 هذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال
 والحروف لان كل منها اسم أى علامة على معناه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ
 للتحفة فلا ينزل القرآن عليه وعلى تفسير أن المراد بالاسماء ما قابل الافعال والحروف
 فالتمثيل تام أيضا لان التكلم بمجرد تعليم الاسماء دونها متعسر أو متعسر وهذا القول
 يعرف بالمسبب التوقيفى * وقيل ان الواضع هو البشر ثم عرف الباقون بتعريف
 الواضع بالاشارة كخذ هذا الكتاب أو غيرها كهات الكتاب من الخزانة مثلا ولم يكن
 فيها غيره فانه يعرف بذلك أن الكتاب اسم لهذا النوع الخصوص كفى تعليم الاطفال
 فاندفع الاعتراض بان لو كانت اصطلاحية لا يتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر
 ضرورة تعريفه لتلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ ويسمى هذا القول بالمذهب
 الاصطلاحى وهو قول أكثر المعتزلة واستدل أهل هذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا
 من رسول الا بلسان قومه أى بلغة قومه الذين هو منهم * واطلاق اللسان على اللغة
 محاز من اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مراد هنا بالاجماع * وجه الاستدلال ان
 الآية دلت على نسبة اللغة اليهم وانها سابقة على الارسال فيتعين أن تكون بوضعهم
 لانها النسبة الكاملة فنبت ان الواضع هو البشر * وأجيب عن الاستدلال بقوله
 تعالى وعلم آدم الاسماء بان المراد بالتعليم الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة
 لبوس لكم أو تعليم ما سبق وضعه والمراد بالأسماء المسميات بتدليل قوله ثم عرضهم
 أو يقال يجوز أن يراد بالاسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعلم ان الخيل
 للركوب والثور للحرف الى غير ذلك * وأجاب عن ذلك أصحاب القول الأول بان
 هذه الاحتمالات بعيدة لأن المتبادر من تعليم الله تعالى آدم الاسماء تعريف الله اياه
 الالفاظ الموضوعه لعانيها وتفهيمه بالخطاب لا بالالهام ولا يصار الى خلاف الظاهر
 الا بتدليل كالاجماع في وعلمناه صنعة لبوس ولم يوجد هنا وما قيل ان المراد
 بالاسماء صفات الأشياء وخواصها منقطع لأن الله تعالى أمر الملائكة بالانباء على

سبيل التبكيث والاطهار ليجزهم عن القيام به وأضاف فيه الأسماء الى هؤلاء وهو
المسميات ومعلوم انه ليس المراد بها هنا المسميات لما يلزم من اضافة الشيء الى
نفسه وانما المراد بها الألفاظ الدالة عليها فكنا الأسماء التي هي متعلق التعليم
ويكون في الآية استخدام فالمراد بالأسماء في وعلم آدم الألفاظ والضمير
في قوله ثم عرضهم راجع الى الأسماء مراداً بها المسميات وقيل القدر المحتاج اليه
منها في التعريف وقع بالتعليم من الله تعالى والباقي محتمل لأن يكون بالتوقيف
أو بالاصطلاح لعدم الحاجة اليه فلا يدعو الى الاصطلاح * وقيل القدر المحتاج اليه
اصطلاحى وغيره محتمل * وقيل يجوز كل واحد من هذه الأقوال من غير جزم
بأحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المصنوع واحتج أهل هذا القول بان الأدلة
التي استدل بها القائلون لا تفيد القطع (تنبيه) لا ينبغي على هذا الخلاف حكم وأن
ذكرها في الأصول فضول

(بحث في بيان المعنى الموضوع له اللفظ)

اعلم ان المعنى الموضوع له واحد بالذات والخلاف انما هو في انه هل الوضع له
من حيث وجوده الذهني أو الخارجى أولاً من حيث شئ فقول ان المعنى الموضوع
له اللفظ الذهني دائماً سواء كان له وجود في الذهن بالادراك وفي الخارج بالتحقق
والثبوت في نفس الأمر كإنسان فان معناه وهو الحيوان الناطق متحقق ذهنياً وهو
ظاهر وخارجاً بناء على ان السكلى يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته والحق انه
لا يتحقق فيه والا لسكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك أو كان له وجود
في الذهن لاني الخارج كبحر زئبق فانه لفظ دال على معنى معدوم فلا تتأتى فيه
الأقوال لانه لا وجود له في الخارج وسواء كان اللفظ مفرداً أو مركباً وهذا القول
اختاره الامام الرازى * وقيل المعنى الموضوع له اللفظ هو الموجود الخارجى وظاهر
أن هذا فيما لعناه وجود ذهني وخارجي لذهني فقط ونسب هذا القول الى أبي
اسحق الشيرازى * وقيل اللفظ موضوع للأعم من الذهني والخارجي فإنسان مثلاً
موضوع للحيوان الناطق أعم من أن يكون موجوداً في الذهن أو في الخارج
والوجود ذهنياً أو عينياً خارج عن مفهومه زائد عليه ورجح هذا القول الاصفهاني
وقيل اللفظ في الاعلام الشخصية موضوع للمعنى الموجود الخارجى وهو المسهمى

المتخصص في الخارج فان قيل ان الوضع للمشي فرع تصوّره فلا بد من استحضار صورته في الذهن عند ارادة الوضع فما وضع له اللفظ هو الصورة الذهنية لا العينية ويوجب بان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي فالصورة الذهنية آلة للملاحظة الموجود الخارجي لأنها هي الموضوع لها * وأما علم الجنس كاسماء فهو موضوع للحقيقة المتعددة في الذهن واللفظ في غير الاعلام الشخصية والجنسية موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيها وضع المفهوم كلي أفراده خارجية أو ذهنية وهذا القول هو الذي اختاره السكّال ابن الهمام وفي اسم الجنس كأسماء منهبان * الاول انه موضوع للماهية مع وسوسة لأبعينها ويسمى فردا منتشرا وهو منهب الزمخشري ورجحه السكّال فالوضع له على هذا هو الماهية بشرط شيء * الثاني انه موضوع للماهية من حيث هي ورجحه السيد فالوضع له على هذا هو الماهية لا بشرط شيء

(بحث في بيان طرق معرفة اللفظة)

اهل أن الطريقة التي بها نقلت اللفظة اليها النقل لانها أمور وضعية لا يستقل العقل بأدراكها وطريق معرفتها تنحصر في ثلاثة (الاول) النقل بطريق التواتر كالسماوات والارض لمعانيها المعروفة وأكثر ألفاظ القرآن لمعانيها وأكثر ألفاظ الاحاديث النسوية مما ثبت للغة العربية بالتواتر (الثاني) النقل بطريق الأحاد كأخبارهم بان القرء يضم القاف وتشديد الراء اسم للبرد (الثالث) استنباط العقل بواسطة النقل وذلك بان يقال اجمع المعرف بال في قوله تعالى فسجد للملائكة كلهم أجمعون يصح الاستثناء منه ولا يحصر فيه وكل ما صحح الاستثناء منه مما لا يحصر فيه فهو عام ينتج اجمع المعرف بال عام فالصغرى نقلية يشهد بنقلها القرآن والكبرى عقلية لانه معلوم عقلا ان الاستثناء اخرج الامر الذي لو لم يكن الاستثناء لزم دخوله في المستثنى منه وانما قيدنا موضوع الكبرى بقولنا مما لا يحصر فيه ليخرج اسم العدد نحو له على عشرة الا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام كما سيأتي واللفظة المعروفة بهذا الطريق ما صدقات موضوع نتيجة القياس المذكور كالرجال يعرف به انه موضوع للمعروف والفرق بين مامعنا وبين ماسيأتي من أن اللفظة لا تثبت بالقياس ان مامعنا استنباط وصف لاسم بقياس منطقي وماسيأتي اثبات اسم

(بحث في أن القياس تثبت به اللغة أم لا)

اعلم أنه لا خلاف في الأعلام لكونها غير موضوعة لعان موجبة لها والقياس لا بد فيه من معنى جامع ولا فيما ثبت تميمه بالنقل كالرجل وأسماء الصفات كالعالم فان مسمى الرجل المذكور البالغ من نبي آدم ومسحى العالم من قام به العلم وهو متحقق في كل من قام به الذكورة والبلوغ والعلم فكان اطلاق اسم الرجل والعالم عليه ثابتا بالوضع لا بالقياس أو الاستقراء من اللغة كرفع الفاعل لانه حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه من العرب لم يكن قياسا لاندراجه فيها * فان قيل رفع الفاعل من المعاني لانه كيفية اللفظ فليس من اللغة التي هي ألفاظ موضوعة للمعاني * يجاب بان التحقيق ان الاعراب لفظي وانه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضي * سامنا انه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه وانما الخلاف فيما اذا كان الاسم موضوعا لمسمى ثم رأينا فيه معنى يناسب أن يكون سببا لتسميته بذلك الاسم ووجدنا ذلك المعنى في مسمى غيره فهل يعدى ذلك الاسم الى الفير أيضا حكما على اللغة أم لا وذلك كالمظهر فانه اسم للنبي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقة على النبيذ المسكر كما يطلق على النبيء من ماء العنب المذكور الخاف له به في الاسم المذكور لوجود المعنى الذي هو التخمر للعقل وهو تغطيته المشترك بينهما الذي دامت التسمية للمسمى معه وجودا وعندما فان التخمر للعقل مالم يوجد في ماء العنب لا يسمى خرا بل عصيرا أو خلا وإذا وجد فيه سمي به وكالسمارك فانه اسم لمن يأخذ مال الحي خفية فهل يطلق على النباتي الذي يأخذ كفن الميت خفية لوجود الاخذ خفية فيهما أم لا ولا خلاف في جواز الإطلاق مجازا والمشهور ان في هذه المسئلة قولين * أحدهما ان القياس ليس طريقا مثبتا للغة قال الأمدى والمختار انه لا قياس وذلك لانه اما أن ينقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر أو لانه تعسر من العنب خاصة أو لم ينقل شيء من ذلك فان كان الأول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالتمدية تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من انهم وان كان الثالث

فيحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التسمية دليلا على التسمية ويحتمل أن لا يكون دليلا فليس أحد الأمرين أولى من الآخر فالتسمية تكون ممتنعة أم وهذا القول مذهب عامة الحنفية وقول أكثر الشافعية منهم امام الحرمين والفزاري * ثانيهما ان القياس مثبت للغة لأن الاسم دار مع الوصف في الأصل وجودا وهما والصوران يفيد ظن العلية فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم فيسمى النبيذ خرا * وأجيب عن هذا من جهة النافين بان دوران الاسم مع الوصف وجودا وهما لا يدل على كونه هالة وهو منتقض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة والفرس الأسود أدهم ومع ذلك لم يسموا الفرس أو الجمل أطولة نخلة ولا الانسان الأسود أدهم * واستدل المثبتون بان الامام الشافعي رحمه الله تعالى سمي النبيذ خرا وأوجب الحد بشربه وأوجب الحد على النباش قياسا على السارق وأوجب الحد على الاواط قياسا على الزاني * وأجيب عنه بان تسمية الشافعي رحمه الله النبيذ خرا لم يكن في ذلك مسقتنا الى القياس في اللغة بل الى قوله عليه السلام ان من القر خرا وهو ثوبيف لا قياس وبان اجاب الحد في النباش لم يكن ليكون النباش سرقة وبان اجابه الحد في اللواط لم يكن ليكون اللواط زنا بل مساواة النباش للسرقة واللواط للزنا في المفصلة المناسبة للحد وهذا القول اختاره ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والامام الرازي وثمرة الخلاف تظهر في الحدود فالفائل بالقياس يجوز التسمية ويثبت حد الظر والسرقة والزنا في شارب النبيذ والنباش واللاواط بالنصوص الواردة فيها وتناولها لما يلحق بها ومن لا يقول بالقياس لا يجوز التسمية ولا يثبت الحدود المذكورة فيها لهم تنازل النصوص لها ومن قال منهم بالحد في النبيذ مثلا احتاج الى قياسه على الخمر شرنا أو الى دليل من السنة

(بحث في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب)

اللفظ ان قصده بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد وعلى هذا فعبارة الله ان جعل هاهنا على شخص كان مفردا وان قصده به النسبة الى الله تعالى بالمبودية كان مركبا لدلالة أجزاءه على أجزاء معناه * والمفرد اما أن يكون لفظه واحدا ومعناه واحد أو متعدد * واما أن يكون متعددا ومعناه واحد أو متعدد فالاقسام أربعة

﴿ الأول اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد ﴾

ان كان معناه غير صالح لاشترائك كثيرين فيه كزيد سمي جزئياً - فثباتها
 وجزئياً شخصياً ويسمى عاماً اذا كان اللفظ وضع لمعين لا يتناول غيره * واعلم ان
 فهم المعاني من الألفاظ انما يكون بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعاني متميزة
 معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزاً معهوداً عند
 السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وان لم يلاحظ معه فهو ذكره لأن المعاني كلها
 بالنسبة للواضع متساوية لا فرق بين معرفتها ونكرتها لأن الوضع لشيء يقتضى تعيينه
 والمراد بالوضع المأخوذ في تعريف العلم ما يشمل التحقيق والحكمي فيه فيدخل
 العلم بالقبلة لأن غالبية استعمال المستعملين تنزل منزلة الوضع والمعرف بلام الحقيقة
 وان صدق عليه انه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها كما في قوله تعالى
 وأخاف أن يأكله الثوب الا أنت ذلك حاصل من وضعين فاسم الجنس كالثوب
 موضوع لعناه أعني الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف ولام التعريف وضع المفهوم
 كما هو تعيين ما دخوله ومجموعهما موضوع بالوضع التركيبي لمعين عند السامع هو
 مفهوم مدخوله وهو الثوب الواحد بالاتفاق في ههنا المثال فلا يدخل في تعريف
 العلم به هنا الاعتبار اذ المعنى العلم هو اللفظ الذي وضع وضماً واحداً لمعين لا يتناول
 غيره والمعرف بلام الجنس ليس كذلك فقط ما اعترض به السلامة الناصر على
 المحلي في شرح جمع الجوامع * فعلم الشخص ما وضع لمعين في الخارج لا يتناول غيره
 من حيث الوضع له والمراد بالمعين في الخارج المعين ولو في الجملة فيدخل في ذلك
 أسماء القبيلة والبلدان التي لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد وكذلك الاعلام
 الموضوع للولود الغائب واستعمال العلم على الصغير بعد كبره لأن تبدل الشخصيات
 أي الطول والقصر والبياض وغيرها لا يوجب تبدل الشخص لأنها أمارات
 الشخص لا موجباته * وعلم الجنس ما وضع للماهية المستحضرة في الذهن من
 حيث ملاحظة تعيينها كأسماء علم للشيء أي لماهيته الحاضرة في الذهن واسم
 الجنس وضع لها لامن هذه الحيثية كأسماء اسم الماهية السبع من غير ملاحظة تعيينها
 في الذهن ولا فرق بين علم الجنس واسم الجنس في الاستعمال فيقال أسد أجراً
 من تعال كما يقال أسامة أجراً من تعال والمراد بالجنس الجنس القوي وهو مطلق
 الأصركلي فيشمل النوع فان الأسد للحيوان المفترس نوع لا جنس وان كان

يصح أن يشترك فيه كثيرون سمي كليا سواء وقعت الشركة فيه بالفعل كالشركاء
والإنسان أولم تقع بان امتنع وجود فرد مطابق لعنايه في الخارج كالجمل بين الضدين
أو أمكن ولم يوجد فرد منه كجبل من ذهب أو أمكن ولم يوجد منه الا فرد واحد
كالشمس والقمر * واعلم أن تسمية اللفظ بالجزئي والسكلي بحاز من تسمية الدال
باسم الدال لأن المسمى بهما حقيقة هو المعنى وانما قلنا بان امتنع وجود فرد
مطابق الخ لما هو معلوم ان تقسيم السكلي انما هو باعتبار افراده والسكلي يمتنع
وجوده خارجا اذ كل موجود فيه مشخص لا يقبل الشركة ولا يمتنع تصوّره ذهنا
فان الذهن يتصوّر كل شئ فالممتنع يتصوّره الذهن والا لم يصح الحكم عليه بالامتناع
* وما قيل من ان الممتنع لا وجود له في الذهن لأن الذهن انما ينتزع من الخارج
والجمل بين الضدين لا وجود له في الخارج * مرود بان ما ذكره من الحصر انما هو
في الوجود الذهني الاتراعي دون الاختراعي والوجود الذهني منقسم اليهما ثم السكلي
ان كان تناوله جزئياته على السوية كالإنسان بالنسبة لافراده سمي متواطئا لتوافق
افراد معناه فيه وصدق عليها بالسوية فالافراد التي يفرضها العقل يفرضها متفقة
مع الفرد الخارجي الموجود في جميع ما عدا الشخص فلا يصح أن يقال زيده أشد
أو أولى بالإنسانية من عمرو وان كان تناوله جزئياته على وجه التفاوت في أفراد
بالشدة والأولية كالبياض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج وأولى به سمي
مشككا * فان قيل ما به التفاوت ان كان داخلا في التسمية فاللفظ مشترك وان
كان خارجا فهو متواطئ * يجاب بأنه خارج عن الماهية الا أنه داخل في وقوعه على
افراد وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة بهنا الاعتبار مقابلا لما ليس فيه
هذا التفاوت

﴿ الثاني المفرد الموضوع للمعنى المتعدد ﴾

اللفظ ان وضع للمعنى المتعدد بأوضاع متعددة فهو مشترك كالقمر مثلا وضع تارة
للحيض وتارة للطهر واللفظ حقيقة في المعنيين لا شرا كهما فيه * واعلم ان ما هو
من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالمضار وأسماء الاشارة
والموصولات مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع
فيه واتحاده فيما هو من هذا القيسل ﴿ تنبيه ﴾ المضمرات وأسماء الاشارة
والموصولات كل منها موضوع للجزئيات التي استحضرت عند الوضع بأصكلى

صادق على كل واحد من الجزئيات الموضوع لسكل منها اللفظ فللفظ أنا مثلا موضوع
لزيد وعمرو وبكر وهكذا استحضرت عند الوضع لهم بأمر كلي وهو مفرد مند كـ
متسكلم * والفظ ذا موضوع للجزئيات كزيد وعمرو الخ استحضرت عند الوضع
بأمر كلي وهو مفرد مند كـ مشار اليه * والفظ الآي مثلا وضع لزيد وعمرو ونحوهما
من الأفراد استحضرت بأمر كلي وهو مفرد مند كـ وليس هذا الأمر السكلي
موضوعا له اللفظ وهذا ما ذهب اليه العضد والسيد من أنها جزئيات وضعا واستعمالا
وذهب السعد الى انها موضوعة للأمر السكلي لسكن شرط الواضع أن تستعمل في
جزئي فهي كليات وضعا جزئيات استعمالا فالأمر السكلي يلاحظ على كل من القولين
على الأول من حيث انه آلة للوضع وعلى الثاني من حيث انه الموضوع له * ودليل
السعد ان لفظ هذا مثلا ان كان موضوعا لكل واحد من الشخصات لزم تعدد
الوضع والأصل خلافه وان كان موضوعا لبعض الشخصات دون بعض كان ترجيحها
من غير مرجح فتعين أن يكون الموضوع له الأمر السكلي ويلزم على من ذهبه أن
لا يكون شئ من المضمرات ونحوها مستعملا في حقيقة بل استعمالها مجازي
* ورد بان استعمال السكلي في جزئيه انها يكون مجازا اذا استعمل فيه من حيث
خصوصه وأما استعماله في جزئيه من حيث اشتماله عليه فهو حقيقة * قال العلامة
الطار والعلامة عبد الحكيم في حواشي الطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم
انها موضوعة لمفهوم كلي المستعمل في جزئياته انها موضوعة للمفهوم السكلي من
حيث تحققه في جزئي من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله
في كل جزئي حقيقة واستعماله في المفهوم السكلي من حيث هو مجاز وبهذا ظهر أن
الاختلاف بين الرأيين لفظي * وقد نص السيد على أنها في حكم المشترك من حيث
الاحتياج فيها الى القرينة اه * وأجيب عن تردد السعد بالتزام كونه موضوعا لكل
واحد لسكن لانسلم أنه يلزم عليه تعدد الوضع بل الوضع واحد بسبب ملاحظة
الواضع الأمر السكلي الصادق على كل واحد من الجزئيات ولا يلزم تعدد الوضع الا
اذا قلنا ان لفظ هذا مثلا موضوع لسكل جزئي بوضع مستقل ونحن لا نقول بذلك
* والفرق بين العلم وهذه الثلاثة انها تشارك في التعيين وتعارفه بان التعيين في العلم
بالوضع وفيها بالقرينة كقرينة التكلم والخطاب والقبية في الضمائر وكالاتار الحسية
بعضو من الأعضاء في أسماء الاشارة وكالنسبة المعروفة انفساها المراد بين المتكلم

والنشاط في الموصولات نحو جاء الذي كان معنا بالأمس فالذي في حده ذاته صادق
بالذي كان معنا بالأمس وبغيره لكون الصلة تعين المراد منه عند الاستعمال ثم المراد
بالجزئي ما يشمل الجزئي الحقيقي والاضافي والاضافي هو ما اندرج تحت كلي «ولو كان
كيا فالإنسان جزئي اضافي فقط وزيد حقيقي واضافي» وان لم يوضع اللفظ لسكل من
المانى المتعددة لا يكون اللفظ حقيقة في كل منها كالاسد للحيوان المفترس والرجل
الشجاع فهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني وكالمهاء اذا استعمل في المطر والنبات
فهو مجاز فيهما

﴿ الثالث اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ﴾

اذا كانت الالفاظ متعددة دالة على معنى واحد باعتبار معنى واحد وكانت متغايرة
تسمى مترادفة لترادفها وتواليها على معنى واحد كالمهتر والبحتر للقصير والصهاب
والشوقب للظويل وان كانت دالة على معنى واحد لكون باعتبارين كالسيف والصارم
فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكون دلالة السيف باعتبار الشكل سواء
كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع فلا يسمى مترادفا وكذا قولنا قام زيد
زيد ليس من الترادف بل هو من التأكيد اللفظي به والفرق بين الالفاظ المترادفة
والالفاظ المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة
فان اللفظ الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكدة أو رفع توهم التجوز أو السهو
وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق لما هو معارفا
بالضرورة من وقوعه في لغة العرب مثل الخنطة والبر والقمح والاسد والليث وسببه
اما تعدد الواضع كأن تضع احدى القبياتين أحد الاسمين على معنى وتضع الاخرى
له امما آخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك
أو يكون الواضع واحدا لتكثير الوسائل الى الاخبار ههما في النفس فانه ربما عسر
عليه النطق به كالاشغ الذي يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح واما للتوسيع
في مجال البديع كالجانسة نحو اشتريت البر وأنفقته في البر فلو عبر بالقمح فانت
المطوب والسجع كقولك ما أهدى مافات وما أقرب ما هرات فلو عبرت بمضى ونحوه
لما حصل السجع * وبما ذكر ينفع ما قاله المانعون لوقوع الترادف في اللغة من
انه لو وقع لبطل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر فيكون الثاني من باب
العبت * ويجوز ايضاح كل من اللفظين المترادفين بديل الآخر الا المانع شرعى وهو

التعبد باللفظ المتوارث كتكبيره الاحرام عند الشافعية والامام أبي يوسف ومحمد
 رحمهم الله تعالى للقادر عليها فلا يصح عند اي أكبر في تكبيره الاحرام كأنه
 أكبر مع انه مرادفه وجوز أبو حنيفة رحمه الله تعالى ذلك في تكبيره الاحرام
 لأن المطالب في الترويج التكر والتعظيم وذلك ماضل بأي لفظ كان وبأي لسان
 كان نعم لفظ الله أكبر واجب للواجبة عليه لا فرض

(الرابع اللفظ المتعدد للمعنى التمدد)

اللفظان اذا كان مفهوم أحدهما مساويا لمفهوم الآخر كالألف والنون والناطق اذا
 يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر سميًا وتساويين وان كان مباينًا له مباينًا
 كلية لا يتصادقان أصلاً كالخمر والانسان سميًا متباينين أو مباينًا جزئية يتصادقان في
 مادة ويتفارقان في مادتين كالانسان والأبيض فهما أهم وأخص من وجه أو مباينًا
 جزئية يتصادقان في مادة ويفرد أحدهما في مادة أخرى كالعبادة والمسلاة فهما
 أهم وأخص مطلقًا

(بحث في تقسيم اللفظ المفرد الى مشتق وجامد)

اللفظ المشتق هو ما رافق مصدرًا بمجرد فقه الأصول ومعناه مع زيادة فخرج
 ما رافق مصدرًا بمجرد فقه الأصول لا بمعناه الذي هو الحدوث الخاص كضرب بمعنى بين
 بالنسبة الى الضرب بمعنى السير في الأرض وخرج ما وافقه في المعنى لاني الحروف
 الأصول كنصر بمعنى أعان بالنسبة الى الاعانة ولا يه من تفسير لفظ المشتق عن
 المشتق منه * والمشتق قد يطرد فلا يتوقف على السماع ان اعتبر في معنى المشتق
 معنى المشتق منه على أن يكون داخلًا في التسمية وجزأ من المعنى بحيث يكون
 المشتق امها لذات مهمة ينسب اليها ذلك المعنى كضارب ومضروب وان اعتبر ذلك
 لا على انه داخل في التسمية بل على أنه مصحح للتسمية من بين الأسماء بحيث
 يكون ذلك الاسم امها لذات مخصوصة يوجب فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرد
 في غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالتفوية لا تنطلق على غير الرجاجة المخصوصة مما
 هو مقر السماع كالكوز ومن لم يتم به وصف لم يحز أن يشتق له من لفظه اسم فاذا
 قالت الله عالم أو متكلم فمعناه أنه تعالى قامت به صفة العلم وصفة الكلام * وخالف
 المعتزلة في صفات الله تعالى فانهم قالوا انه تعالى عالم بذاته ونفوا اتصافه تعالى بالعلم

(٤ - تسهيل الوصول)

وغيرها من صفات المسمى فاعترفوا بصديق المشتق الذي هو عالم من غير تحقق أصله
 وهو العلم لأنه لا يجوز قيام الصفات بذاته تعالى لأنها إن كانت حادثة فيستحيل قيام
 الحوادث بذاته تعالى وإن كانت قديمة يلزم اعتماد القدماء وهو باطل لأن الله ذم
 النصارى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ولا يلزمهم ههنا الاعتراض
 حيث قالوا بعالميته تعالى لأنها من النسب الاعتبارية دون الصفات العينية فهي
 أمور لا وجود لها في الخارج وإنما يعتبرها العقل فلا تحتاج إلى مؤثر * وأجاب أهل
 السنة بأن المحتج أنها هي اعتماد القدماء هي ذوات قديمة * وأما الصفات التي تقول
 بها فهي واجبة للذات وليست واجبة بذاتها حتى يصح فيها دعوى الألوهية من أحد
 * وإطلاق المشتق كالتفاني لمباشر القتل في الحال حقيقة اتفاقا * وإطلاقه على ما ليس
 مباشرا له لكنه سببها في المستقبل مجاز اتفاقا * وإطلاقه على من وقع منه
 القتل في الماضي فيه خلاف * فقالت الحنفية إطلاقه على من وصف به بعد انقضاء
 المعنى مجاز لأنه يقابره من اللفظ إذا أطلق قيام المعنى من وصف به فيكون مجازا
 بعد انقضائه لأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه عرفا أنه ليس بضارب
 وإذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب فاهل العرف يسمون هذين
 القولين متناقضين * وقالت الشافعية إطلاقه عليه بعد انقضائه حقيقة لإضافته بذلك
 في الجملة ولأنه لو لم يصح إطلاقه حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لنا ثم وغافل لأنهما تميز
 مباشرين الإيمان وههنا باطل لأن التام والغافل لا يخرجان عن الإيمان بالنوم
 والغفلة فيصيح الإطلاق باعتبار الماضي * ويعارض ههنا بامتناع إطلاق كافر على رجل
 مؤمن بسبب كفر تقادمه والألزم أن يكون أكبر الصحابة كفارا حقيقة * وقد
 يجاب بأن هذا الإطلاق جائز لغة ولكنه لا يجوز شرعا حفظا للأدب المفروض * وقد
 أجاب بعضهم بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الضبوت * أما التي بمعنى
 الضبوت فإنه حقيقة في الماضي أيضا والإيمان من ههنا القبيل (والجامد) ماخالف
 المشتق كرجل وفرس

(القصد الأول في الأدلة وهو يشتمل على أربعة أبواب)

اعلم أن الأدلة المتفق عليها بين الأئمة الأربعة هي الكتاب والسنة والإجماع
 والقياس * لأن السليل في حقنا إن كان من الله تعالى فهو الكتاب * وإن كان من

غيره فان كان من الرسول عليه السلام فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت عليه الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والقياس لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلاثة له بانفاق الأئمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلاثة فحجته ضرورية عند فقدان الأدلة الثلاثة في الحادثة وان كانت هو أيضا منصورا من قبل الشارع

(الباب الاول في مباحث الكتاب)

اهل ان الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف أهمل الشرع على القرآن وهو اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتلو المتواتر والمنزل من الله تعالى قسمان * قسم قال الله تعالى لجبريل عليه السلام اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن هو هذا القسم * وقسم آخر قال الله تعالى لجبريل عليه السلام قل للنبي الذي أنت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل ما قاله الرب ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قاله ربه ولم تكون العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى فاللفظ ليس من الله تعالى وهذا هو الحديث * ويبحث الأصوليون عن الكتاب انما هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والسليسل هو الجزء نحو أقيموا الصلاة فبعض القرآن يسمى قرآنا حقيقة لان جزء الشئ اذا كان مشاركاه في معناه كان مشاركاه في اسمه ولهذا يقال ان بعض اللحم لحم وبعض الماء ماء لاشتراك الشكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم والمراد بالمتاواتر المتعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كوجوبها في الصلاة ومحرمتها على الجنب نخرج بذلك الاحاديث القدسية والنبوية ومنسوخ التلاوة * وترجع بالتواتر القراءات التي لم تتواتر كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيماهما وقراءة أبي قعدة من أيام آخر متتابعات قال الزركشي في البرهان والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل مشهورة له وهي قراءة أبي شمر ونافع وعاصم وسعدي والكسائي وابن كثير وابن عباس * والتحقق ان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية واتقت عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشائنة

وأجيب من طرف الخصاف بان النص ليس بمطلق بل هو مجمل فان من وضع الجهة على الأرض الى غير القبلة أو على غير الوضوء فهو ساجد لغة وليست هذه السجدة معتبرة في الشرع فهذا الحديث بيان لانك النص المجمل وبيان الجمل يجوز ينجز الواحد ولو سلم ان النص مطلق يقال ان هذا الحديث حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول ورواه أئمة الحديث باسناد حسنة والزيادة على الكتاب بالخطب المشهور جائزة (ومن الخاص الأمر) لأنه وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل والنهي والمطلق والمفيد

(بحث الأمر)

الأحسن في تعريفه كما يؤخذ من الأحكام والمرآة وغيرهما انه اللفظ الدال بالوضع على طلب الفعل جزما على جهة الاستعلاء * فقولنا الدال بالوضع الخ المراد به ما يدل على طلب الفعل من صيغة افعل واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام فهو لينفق * يخرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل نحو أطلب منك الفعل * قولنا طلب الفعل احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام * ويخرج بقولنا جزما الصيغ المستعملة في النسيب والاباحة فانها لا تنهى أمرا حقيقة عند الأصوليين * وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب بجهة النساء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتسوي * واعلم ان صيغة الأمر حقيقة في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وقد تستعمل في معان كثيرة * منها النسيب كقوله تعالى فسكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا * والتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك وهو داخل في النسيب فان الأدب مندوب اليه وان كان قادرا جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب * وللارشاد كقوله تعالى واستشهدوا وهو قريب من النسيب لاشتراكهما في تفصيل المصلحة الا أن النسيب لشواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا * وللاباحة كقوله تعالى كما ارا مما رزقكم الله * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمين * وللتذليل كقوله تعالى كونوا فرمة خاسئين * وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بصورة من مثله * والاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم * والدعاء كقوله تعالى اغفر لي

(حكمة)

حكم الأمر المجرد عن القرائن الوجوب عندنا سواء كان الأمر بالشئ وارداً بعد
تحريره أو قبله * وقال بعض أصحاب الشافعي يوجب الأمر في أغلب الاستعمال قبل
الحظر للوجوب وبسببه للإباحة كقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض
وابتغوا من فضل الله فإن المراد بالابتغاء البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة
* وأجيب بأن الإباحة ما فهمت من الأمر بل من قوله تعالى وأحل الله البيع والأمر
في الآية ليس من محل النزاع لأنه الأمر المجرد عن القرينة وههنا قرينة وهي كون
منفعة الأمر راجعة إلى العباد فاثبت به الوجوب لكان حرجاً عليهم لأنهم بالترك
والتحريم السابق لا يصلح دليلاً على الإباحة لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن
جاز الانتقال إلى الوجوب وقد جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فإذا نسخت
الاشهر الحرام فافتوا المشركين * وقال امام الحرمين وغيره بالتوقف لأن صيغة افعل
إذا وردت بعد الحظر احتمل أن تكون مصروفة إلى الإباحة ورفع الحجر كما في قوله
عسى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا واحتمل أن
تكون مصروفة إلى الوجوب كما لو قيل للمحائض اذا زال عنك الحيض فصلى وسوى
فامتنع الحزم باحدهما فوجب التوقف حتى يتعين المراد * استدلل القائلون بالوجوب
بأدلة منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي يرضون عن ترك
مقتضاه أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم لأنه رتب على ترك مقتضى أمره
اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب الأليم في الآخرة فأفادت الآية أن لفظ الامر يفيد
الوجوب مع تجرده عن القرائن وقوله تعالى أفحصيت أصرى أي تركت مقتضاه
فدل على أن تارك المأمور به عاص وكمل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية
ولقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم والامر الذي أمره به هو قوله
أخلفني في قومي وهو مجرد عن القرائن * والصحيح ان الامر بالفعل اطاب الماهية
فيحمل على المرة من جهة انها ضرورية اذ لا وجود للماهية الا في الفرد فلا بد منها
في الامتثال قطعاً * فاذا قيل له صل أو صم فقد أمره بإيقاع فعل الصلاة أو الصوم
فيكون امتثالاً بصلاة واحدة وصوم يوم واحد * والامر المطلق عن قرينة التكرار
أو المرة لا يقتضي تكرر الفعل المأمور به أي وقوعه مرة بعد أخرى في أوقات

متعمدة والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لانه ليس في اللفظ اشارة بوقت معين
وليس بعض الاوقات أولى بالتميز من البعض وهذا باطل بالأجماع وتكرر
العبادات كالصلاة والصوم بتكرار وقتها الذي جعل سببا لها لا بالاولى لان تكرار
السبب يدل على تكرار السبب فالصلاة بتكرار وقتها والصوم بتكرار وقتها
وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان ولم يجب الحج في العمر الا مرة لان
البيت واحد لا تكرار فيه قال صاحب نور الانوار لا يقال ان الوقت سبب لنفس
الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مفضيا عن الامر
لاننا نقول ان هذا وجود كل سبب يتكرر الامر تقديره من جانب الله تعالى
فكان تكرار العبادات بتكرار الامور المتجددة حكما اه * والامر المعلق على
شرط او المخصوص بوصف لا يفيد التكرار من حيث الصيغة بل من حيث التعليق
لما على ذلك الشرط او الصفة ان كان في الشرط او الصفة ما يقتضي ذلك كقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فتكرر
الظهار بتكرار الجنابة والجلد بتكرار الزنا والا فلا كقول الرجل ان دخلت النار
فان طالق وأعطى الرجل العالم درهما وأمر الحج المطلق بالاستطاعة في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لانها في تقدير ان يقال من
استطاع فليحج أولي حجاج المستطيع فهي خبر مستعمل في الامر يحتمل على المرة
لان الاقرع بن حابس رضي الله عنه سأل في الحج المطلق بالاولى فقال
عليه السلام لا بل لا اريد * والصحيح ان الامر المطلق الذي لم يتقيد بالمطاب به
بوقت يكون الايمان به بعده قضاء كالامر بالزكاة لا يقتضي تحجيل المأمور به
فهما أتى بالفعل في أي زمان كان يكون متملا للامر ولا ثم عليه بالتأخير * ومن
قال ان الامر يقتضي التكرار قال انه يوجب الفور لان من ضرورة التكرار
استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر الامر

(بحث الاداء والقضاء والاعادة)

الايمان بالمأمور به اما ان يكون أداء أو قضاء والاداء تسليم عين ما علم ثبوته
من الامر وهو افعال الجوارح في الوقت المعين له والمراد بالتسليم اخراجه من العدم
الى الوجود * وقيل الاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه مع وقوع الباقي

في الوقت أيضا صلاة كان أوصوما أرمع وقوع الباقي بعد الوقت في الصلاة بشرط أن يكون الفعل من الصلاة في وقتها ركعة وهذا من مذهب الشافعية والمشهور عند الحنفية أنه إذا أدرك التحريم في الوقت يكون أداء وقيل إن ما قبل في الوقت أداء وما قبل بعده قضاء والعبادة التي لم يقدر لها وقت في الشرع كالإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للقادر لا يسمى فعلا أداء ولا قضاء وإن كان فوريا والزمان ضروريا لفعله والإيمان فصل اصطلاحا لأن المراد بالفعل عند الأصوليين ما قبل الانفعال فيشمل التصديق والقضاء هو فعل المأمور به بعد وقته ففعل صلاة الظهر في وقتها أداء وفعلها في غير وقتها قضاء والإعادة وهي فعل ما قبل أولا مع نوع من الخلل نانيا إن كانت واجبة بان وقع الفعل الأول فاسدا بان ترك القراءة مثلا فهي داخلية في الأداء أو القضاء لأن الفعل الأول لما قصد التحق بالعدم وكان الاعتبار الثاني فإن كان أداءه في الوقت كان أداءه وإن أداءه بعده كان قضاء وإن وقع الفعل الأول ناقضا بان ترك شيئا يجبر بسجود السهو ووقع الفعل الأول عن الواجب على القول الأصح فلا تكون الإعادة مما وجب بالأمر والكلام فيه وحيدته تكون الإعادة غير الأداء والقضاء يجب بما يجب به الأداء وهو الأمر الأول وهذا من مذهب الحنابلة والقول الأصح عند الحنفية وبعض أصحاب الشافعية رحمهم الله تعالى وذهب العراقيون من أصحابنا والمحققون من الشافعية والعتزلة إلى أنه يكون بسبب بسببه استعمل أهل القول الأول بأدلة منها قوله عليه الصلاة والسلام إذا أصرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الأول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني ومنها إن الأمر إنما يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه لا غير « وأما الزمان فلا يكون مطلوبا بالأمر إذ ليس هو من فعل المكلف باختلافه لا يؤثر فيه ومنها أنه لو وجب القضاء بأمر جديد لمكان أداء كما في الأمر الأول وقال أهل القول الثاني لو كان الأمر الأول مقتضيا لمكان مشرأ به وهو غير مشرأ به فإنه إذا قال صم في يوم الخميس فإنه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت فإنه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت واستدلوا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنه أمر بالقضاء ولو كان مأمورا به بالأمر الأول لمكانت فائدة الخبر التأكيد ولو لم يكن مأمورا به لمكانت فائدته التأسيس وهو أولى وهذا الخلاف في القضاء بمثل معقول

وأما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في أنه يكون بسبب جهده كما في الجملة فإن إقامة الخطيئة مقام ركعتين ليست مشروطة في غير ذلك الوقت فإذا مضى الوقت لا يعلم للفعل مثل أن ينص عليه إذا ما دخل للرأي في حق العبادات والعبادات المماثلة بينهما وإنما سمي ذلك قضاء وإن كان باسم جهده لأنه استدرك لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * والأداء إما محض وهو قسمان كامل وهو ما يؤدي ملتبس بوصفه كما شرع مثل الصلاة بجماعة فيما شرعت فيه الجماعة وقاصر وهو ما يؤديه ببعض أوصافه كالصلاة منفردا لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة * وأما أداء شبيهه بالقضاء كمنع اللبس وهو من أدرك أول الصلاة مع الإمام وفاته الباقي بان نام خلف الإمام ولم ينتبه إلا بعد فراغه فهو مؤد لبقاء الوقت أداء يشبه القضاء لفوات ما التزمه مع الإمام من المتابعة فهو يقضى ما انعقد له إجماع الإمام بمثله لا بعينه والالتزام بالمثل قضاء * ولما كان أداء باعتبار أصل الصلاة لبقاء الوقت وقضاء من حيث الوصف وهو فوات التزامه جعل أداء شبيها بالقضاء لأداء شبيها بالأداء لأن الوصف تبع والتسمية باعتبار الأصل أول * والأداء الكامل في حقوق العباد كتسليم البيع إلى مشتريه على الوصف الذي ردد عليه البيع والقاصر كتسليمه لأعلى الوصف الذي وجب تسليمه عليه والأداء الشبيه بالقضاء كمن تزوج امرأة على عهد الغير بعينه صحت التسمية ووجب عليه قيمة العبد لجزءه عن التسليم فلا اشتراط وسامه طاقيل قضاء القاضي بالقيمة كان التسليم أداء شبيها بالقضاء * أما كونه أداء فمن حيث أن العبد حين حرق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية * وأما كونه شبيها بالقضاء فمن حيث أن تبديل الملك يوجب تبديلا في العين حكما فصار بانتقاله من ملك البائع إلى الزوج كأنه غير المسمى فكان تسليمه تسليم مثل الواجب وهذا معنى القضاء * ويتفرع على كونه أداء أنها تجبر على قبوله ويجبر الزوج على تسليمه إذا طالبته ويتفرع على كونه شبيها بالقضاء نفاذ تصرفاته دون تصرفاتها قبل التسليم والقضاء إما محض وهو قسمان قضاء بمثل معقول وهو أن يعقل فيه المسألة كقضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة لتحقق العناصر صورة ومعنى وقضاء بمثل غير معقول أي لا يدرك العقل كونه مثلا كالفدية للصوم فإن الفدية وهي نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويق أو صاع من تمر أو شبيب خلت عن الصوم وقضاء بان تجز عنه دائما كالشيخ الفاني فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لأصورة ولا معنى أما صورة فظاهر وأما معنى فلأن معنى الصوم

اتعاب النفس بالكف من شهوة البطن والفرج ومعنى الفدية تنقيص المال وان
 كان بينهما مسألة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس من
 الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكننا لانعتلها فأثبتناها اما بالنسب على القول بان
 معنى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الذين يصومونه جهنهم وطاقهم * وقيل
 بحذف حرف النسي أي لا يطيقونه * واما على القول بان الآية على ظاهرها وانها
 منسوخة باطلاق قوله تعالى فمن شهه منهم الشهر فليصمه فثبتت الفدية بالاجماع ثم ان
 الفدية انما تكون عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان * أما صوم الكفارات
 فلا تكون الفدية خلفا منه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون
 له بدل * فان قيل ان الفدية ثبتت في الصوم بنص غير معقول وما لا يعقل له مثل
 لا يقضى الا بنص كما قالوا بذلك في الوفوف بخرقة ورجى الجار فانها لا تقضى لصنع
 النص * وخالفوا ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فأوجبوا الفدية لما عند
 الايصاء بها ولا نص انما النص في الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه لان من
 شرط القياس أن يكون حكم المقيس عليه معقولا * يجاب بان المعنى المؤثر في اجباب
 الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا أنه نزل تفسير التعليل بالعجز تكون الفدية
 في الصلاة واجبة أيضا بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة ثمحو
 سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها * ولهذا قال محمد في فدية الصلاة
 تجزيه ان شاء الله تعالى * واما قضاء شبيهه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع
 لمدرئك الامام فيه مادام راكعا اذا خاف أن يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات
 العيد قائما فإنه يكبر للافتتاح أولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع
 من غير أن يرفع يديه * أما كونه قضاء فلأن التكبيرات قد قامت عن موضعها
 * وأما شبهه بالاداء فلأن الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما * أما حقيقة فلاستواء
 النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة * واما
 حكما فلأن مدرئك الامام في الركوع مدرئك لتلك الركعة * والقضاء في حقوق العباد
 يمثل معقول قسمان كامل كضمان المنصوب بالمثل صورة ومعنى وقاصر كضمانه بالقيمة
 اذا لم يوجد للمنصوب مثل أو كان وانقطع بان لا يوجد في الاسواق فتكون القيمة
 مثله معنى والكامل هو الاصل في الضمان حتى لو أدى القيمة في المثل مع القدرة
 على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول لان حق المستحق في الصورة والمعنى

فإذا عجز عن الصورة بحسب المالك على القيمة ضرورة والمثل المكيل والموزون
والبددي المتقارب وغير ذلك فيسمى * ومنه المثل المختلط بخلاف جنسه والموزون
الذي في تمييزه ضرر كأدواتي من النحاس * والقضاء يمثل غير معقول كضمان
النفس بالمال في حالة الخطأ فإن المماثلة لا تعقل بين الأدمى والمال لأنه مالك والمال
مأوك * وإنما وجب ضمانها بالمال بالنص على اختلاف القياس فلا يجب عند احتمال
المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص في القتل العمد خلافاً للشافعي رحمه الله
تعالى فإن ربي الجنابة تخير بين القصاص والدية * والقضاء الشبيه بالأداء كتسليم
القيمة فيما إذا تزوج امرأة على عيب مطلق وجب الوسيط عندنا إن أتاهما بالعين
أجبرت على القبول وإن أتاهما بالقيمة أجبرت على القبول * أما كونه قضاء فلا أنه مثل
الواجب لا عينه لأن المسمى هو العبد * وأما كونه شبيهاً بالأداء فمن جهة الاتصال
بناءً على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا يتعين إلا بالتقويم
فصارت القيمة أصلاً يرجع إليه ويعتبر مقدماً على العبد حتى كان العبد خلفاً عنه

(بحث لأبد للمأمور به من صفة الحسن)

اعلم أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان (الأول) كون الشيء ملائماً للطبع
ومنافراً له (الثاني) كون الشيء صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل (الثالث) متعلق
الملح والدم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل كالعبادات والمعاصي ولا اختلاف
في أنهما بالمعنيين الأولين عقليان فيسرك العقل ذلك من غير احتياج إلى ورود
شرع * وأما المعنى الثالث فهو محلي النزاع * فقالت الأشاعرة الحسن بهذا المعنى
موجب الأمر فالفعل أمر به حسن لأنه حسن فأمر به والحكم به الشارع ولا
دخل للعقل وإنما هو آلة لفهم الخطاب الشرعي * ومما من وافقهم في هذا الرأي
* وقالت المعتزلة الحسن مدلول الأمر بمعنى أنه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل
عندهم حسن فأمر به على عكس ما عند الأشاعرة والموجب له العقل بمعنى أنه
يقضي المأمور به شرطاً وإن لم يرد * فإذا ورد الشرع بما أدركه العقل حسنه ابتداء
كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة كان الأمر مؤكداً له * وإذا ورد فيما
لا يدركه العقل حسنه ابتداء كقضايا العبادات كان الأمر منيلاً لحفائه مظهراً
لقتضاه من الحسن * واختار عند الحنفية التوسط فإن المعتزلة جعلت العقل حاكماً

وأوجبوا الايمان على الصبي العاقل والأشاعرة عطلوا العقل فأبطلوا ايمان الصبي
 العاقل * وتوسط أصحابنا فقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة حسن بعض الأشياء
 وقبلها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل اطاعكم هو الله تعالى وجميع الامور
 فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فلا يمان
 مع كونه حسنا في نفسه لأنه اذا نظر العقل في ماهيته وجددها شكرا للمعم بتوحيده
 وتصديقاله حسن أيضا لكونه مأمورا به ولا نقول ان الشارع جعلها حسنة وكان
 ايمانها وانها المنهيات في أنفسهما متساويين كما هو مذهب الأشعري * وما يقال في
 الحسن يقال في القبح * والمأمور به اما أن يكون حسنا لعينه حقيقة وهو قسمان
 (الأول) مالا يقبل سقوط التكليف به لعدم وجوبه بحال من الأحوال كالتصديق
 المتبر في الايمان لأنه لو بدله بنفسه كان كفرا بأي وجه بدله (الثاني) ما يقبل
 سقوط التكليف به كالملاة فانها حسنة لعينها لانها تدل على تعظيم الله تعالى وتعظيم
 المعظم حسن لكنها تقبل السقوط باهتار كثيرة كالجنون والحميض أو ملحقا به حكما
 كالزكاة والصوم والحج فان الزكاة ليست حسنة في نفسها لانها اضافة مال وانما
 صارت حسنة بواسطة حاجة الفقير لانها اقتضت أن يكون دفعها من الاغنياء من
 قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والصوم ليس حسنا في نفسه لأنه تجوز بيع
 النفس وفيه منع من الله تعالى عن تركه وانما حسن لما فيه من قهر النفس
 الأتارة بالسوء والحج ليس حسنا في نفسه لان قطع المسافة وزيارة اما كن معاومة
 يساوي في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد * وانما صار حسنا بواسطة انه زيارة
 أمكنة معظمة عظيمها الله تعالى وفي زيارتها تعظيم صاحبها وهذنه الوسائط لا تخرج
 هذه العبادات من أن تكون حسنة لعينها لانها ليست أفعالا اختيارية للعبد صائفة
 لأن تنصف بالحسن حاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة وكون النفس
 أذارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه
 مشرفا فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه وسقط اعتبارها في حق
 العباد فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أصح خارج عن ذاتها فصارت ملحقه بالحسن
 لعينه كالملاة وحكمه عدم سقوطه الا بالأداء أو بسبب عروض ما يسقطه مثل
 الجنون للملاة * واما أن يكون حسنا لحسن في غيره وهو نويان (الأول) مالا
 يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل مقصود كالسعي الى الجنة

فانه ليس بحسن في نفسه اذ هو منى ونقيل أقسام وانما حسن وصار مأمورا به
 لاقامة الجمة اذ به يتوصل الى أدائها ثم الجملة لا تتأدى به بل بفعل مقصود به
 حتى لو تمكن منها بلا منى أو بسى لا للجمعة سقط الامر بالسبى (الثنائي) أن
 يتأدى ذلك الغير بنفس الأمور به من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد والحدود
 وصلاة الجنابة فان الجهاد ليس بحسن لذاته لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخریب
 بلاده واما صر «سنا لاهلاء» كلمة الله وهو يتأدى بنفس الجهاد وكذلك اقامة
 الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد
 اقامة الحدود وصلاة الجنابة في نفسها ليست حسنة لانها بدون ايت عبث وانما
 حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المسلم وهو يحصل بمجرد صلاة الجنابة وحكمه
 وجوبه بوجوب الغير وسقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير

(بحث الأمور بفعل لابد أن يكون قادرا على تحصيل الأمور به حقيقة
 لأن تكاليف ما ليس في الوجود ليس بحكمة)

اعلم أن القدرة شرط التكليف فلا يجوز التكليف بما لا يطاق لانه لا يليق
 بالحكمة ومالا يليق بغيره وهو قبيح فلا يجوز صدوره منه تعالى ثم مالا يقدر عليه
 المكلف ان كان محتما لذاته كالمع بين الضدين أو قلب الحقائق فلا خلاف في عدم
 جواز التكليف به فضلا عن وقوعه واستدلوا عليه بالاجماع بقوله تعالى لا يكلف
 الله نفسا الا وسعها * ويعبر عن هذا القسم بالمستحيل عقلا * واما أن يكون ممكنا
 في نفسه محتما عادة لغيره فان مانع كتكليف الزمن المشي والانسان بالطيران
 والتكليف بهذا غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعري * واما أن يكون ممكنا في نفسه
 ومن العبد ويمتنع لعلم الله بعدم وقوعه ولا نزاع في وقوع التكليف به * فان من
 مات على كفره بعد تعاصيا بالاجماع وعلم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج منه عن كونه
 مقهورا ومختارا له بمعنى صحة تعاقب قسوته بالقصد غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يجهل
 هتبه فمسله ولديه علم الله تعالى بالوقوع أو عدمه موجبا للوقوع أو الامتناع والا
 لانسان ياب التكليف ضرورة أن علم الله تعالى اما بالوجوب أو الامتناع ولا شيء من
 الواجب والممتنع بمقدور ولا مستطاع بل يقال ان الله تعالى علم أن أبا جهل مثلا
 لا يؤمن باختياره وقسوته فمعلم ان له قسرة واختيارا على الإيمان وعدمه فليس ايمانه
 محتما والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك * والمراد بالقدرة التي هي شرط التكليف

الذي هو طلب ايقاع الفعل من العبد القدرة التي تصير مؤثرة عند انضام الارادة اليها وهذه القدرة هي المعبر عنها بسلامة الآلات والاسباب وهي توجد قبل الفعل ومعه لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير وهي الاستطاعة المقارنة للفعل لان الفعل لا يتخلف عنها لامتناع تخلف المعاول عن ملته التامة لانه لا معنى لاشتراط التكليف بها لان الفعل عند اجتماع جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكّن من الترك ولانه يلزم حينئذ أن لا يتوجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم أن لا يمضي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة * فان قيل ان الفعل قبل هذه القدرة يمنع ولا تكليف بالمتنع * يجاب بان التكليف بالمتنع انما يلزم اذا كلف العبد ايقاع الفعل قبل وجود ملته التامة وليس كذلك بل هو قبيل المباشرة مكلف بايقاعه الفعل في المستقبل بالمباشرة لصحة تعلق قدرة العبد وقصدته الى ايجاده وانما المتنع تكليف بالذي يطلق بمعنى أن يكون مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصدته الى ايجاده كتكليفه بحمل الجبل * ثم هذه القدرة نوعان قدرة ممكنة وقدرة ميسرة * والقدرة الممكنة هي ادنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور به من غير مشقة غالبا فالزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وقد يتمكن المأمور من أدائه لكن بمشقة في الثالب والثانية المذكورة شرط لوجوب أداء كل مأمور به بشئيا كان أوباليا وليست شرطا للأداء لوجوده قبلها كحج الفقير والزكاة قبيل الطول فلو كانت شرطا له لما تقسم عليها وايست شرط لمن الوجوب لانه جبري يلزم بسببه كدخول الوقت * ولما يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الخارج بان لم يكن الفأنت أكثر من صلاة يوم وليلة ولكون القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء لم يجب الوضوء على العاجز منه كالتأرجح وفي الصلاة ينظر الى حال العبد عند الأداء فان كان صحيحا يجب الاداء قائما بركوع وسجود وان كان عاجزا عن القيام أداها حسب حاله قاعدا أو موميا وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الطول قبل التمكّن لغيبته عنه * والقدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء دون القضاء حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه لتحصيره لان التقصير لا يصلح سببا لانقطاع الواجب عنه لانه جنائية وهي لا تصلح سببا للتخفيف * واجاب القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل هو بقاء التكليف الأول فسبب وجوبه هو سبب وجوب

الاداء والقدره الممكنة شرط محض يتوقف أصل التكليف عليه فلا يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب كالشهود في النكاح شرط لانقاده لا لبقائه * والسائل على أن القدرة
ليست بشرط في وجوب القضاء أن في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته
من الصلوات والصدقات والنجس وغيرها وتيقنا أنه ليس بقادر على تداركها وثمرة
عند الوجوب الائمة بالفدية والأثم عند عدم الإيصاء * والقدره المذكورة على
نوعين * أحدهما ما يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقيق عادة كمن أدرك صحة
في الوقت مع كونه أهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الاداء لعينه
بمعنى أنه يأتي بترك الاداء * ثانيها ما يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان
يندر وقوعه عادة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الاداء تخلفه وهو القضاء فلا بلغ
السبي أو أسلم الكافر في آخر الوقت الذي لا يسع الامتداد التحريمه لزومه الصلاة
عنده أئمتنا الثلاثة استثنائا لان لزوم الاداء في هذه الصورة لألمينه بل تخلفه الذي
هو القضاء إذ القدرة متوهمة بجواز امتداد الوقت على وجه الكرامة كما وقع لسليمان
عليه السلام بوقف الشمس حتى صلى النصر فان امتد الوقت في الواقع يؤديه فيه
والا يقضيها * وقال زفر وهو القياس لا يلزمهم الاداء الا أن يهركوا وقتنا صالحا
للاداء لسبب الشرط وهو التمكين واحتمال الامتداد بعينه * قال القائل والحق
ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف غير ان العلماء استحسنوا الوجوب في
هذه المسائل فلان يأتي بشئ ليس عليه أول من أن يترك ما عليه * ولذا لم يؤثمه
بترك الشروع في الجزء الاخير * والقدره الميسرة أي الموجهة لتيسر الاداء على
المكلف هي القدرة التي يكون أداء الواجب معها بصفة اليسر وهي قدرة زائدة على
القدرة الممكنة إذ بها يثبت الامكان ثم اليسر * وطنا شرطت في أكثر الواجبات
المالية كالزكاة والمشر لان ادائها أشق على النفس عند انعماء من البدنية لان المال
محبوب النفس * وأما قلنا أكثر الواجبات لان بعضها كصدقة الفطر تثبت بالقدرة
الممكنة والقدرة الميسرة شرط فيه معنى العلة فلها شرط بقاؤها لبقاء الواجب وهي
كالنماء في الزكاة فان الاداء للزكاة يمكن بملك النصاب الفارغ عن الحاجة الاصلية
والدين فاذا اشترط في النصاب النماء كان هذا يسرا وأقيم معولان أطول مقام النماء
الحقيقي لان أطول يمكن من الاستثناء فاشترط النصاب أطول يعلم ان فيه قدرة
نيسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام أطول سقطت الزكاة لاشتراط دوام القدرة

الميسرة التي هي وصف النماء وهندسه القدرة نفوت بهلاك النصاب * وقال الشافعي
 رحمه الله تعالى لا تسقط الزكاة بهلاك المال لتقرر الوجوب بالتمكين من الأداء
 والعشر كالأزكاة يبطل بهلاك الخارج

مسائل

(الأولى) هل الايمان بالمأمور به يوجب الاجزاء وانتفاء الكراهة قد وقع
 اختلاف بين أهل الأصول في الايمان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشارع هل
 يوجب الاجزاء أم لا وفسر الاجزاء بتفسيرين * الأول حصول الامتثال به
 * الثاني سقوط القضاء به فعلى الأول يكون الايمان بالمأمور به على وجهه مقتضيا
 تحقق الاجزاء المفسر بالامتثال وهذا متفق عليه وعلى الثاني اختلاف فيه فقال
 جماعة من أهل الأصول ان الايمان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء لانه
 القضاء عبارة عن استدراك ماقد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء
 بالمأمور به على وجهه وحصل المطلوب تمامه فلو أتى به استدركا كما كان تحصيل
 للحاصل * وقال القاضي عبيد الجبار لا يستلزم سقوط القضاء لان كثيرا من العبادات
 يجب على الشارع فيها تمامها ولا تجزئ به عن المأمور به كالحج الفاسد فان من أفسده
 حجه بالجماع قبيل الوقوف بعرفة فهو مأمور شرعا بالمضي على أفعال الحج وعليه
 القضاء من العام القابل وكالصوم الذي جامع فيه * ويجب بان تلك الافعال مجزئة
 بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الأول لانه اقتضى
 ايقاع المأمور به لاعلى الوجه الذي وقع بل على وجه آخر وهو لم يوجد والايمان
 بالمأمور به على وجهه يوجب انتفاء الكراهة * وقال أبو بكر الرازي لا يشترط طاقى
 الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به
 شرعا ولكنه مكروه * ويجب بان المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة
 في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بعبدة الشمس

(الثانية) هل اذا نسخ الوجوب تبقى صفة الجواز * اعلم انه اذا نسخ فعل الواجب
 وكان حكم الناسخ التحريم بان قال نسخت وجوبه بالتحريم لا يبقى الجواز
 بالاتفاق * أما اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر ولم يبين الناسخ فقيهه خلاف فعندنا
 يزول جواز المأمور به بنسخ وجوبه لان الجواز الثابت في ضمن الوجوب هو
 (٤ - تسهيل الوصول)

الجواز المقيد بامتناع الترك وهذا الجواز ينتفي بانتفاء الوجوب * أما الجواز الذي
في ضمن الاباحة أو التنب فهو حكم آخر لا بد له من دليل آخر * وعنده الشافعي
تبقى صفة الجواز لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام * واستدل بصوم عاشوراء فانه كان فرضاً ثم نسخت فرضيته بومضان وبقي
استحبابه الآن * ويجب بان جواز صوم عاشوراء لم يستفد من الأمر المنسوخ
بل انما جاز لكونه ككسائر الايام الجائز فيها الصوم أو من حديث وارد بذلك
* وقائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها
خصيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالتي هو خير فانه يدل على وجوب سبق
الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا
والخلاف بيننا وبين الشافعية انما هو في الكفارة المالية لان الكفارة بالصوم
لا تجوز قبل الحنث * ولو قدم الكفارة وأعطاهما للفتية لا يستردها لانها وقعت
صدقة تطوعاً وهذا على الرواية التي فيها لفظة ثم وفي رواية بالواو بدل ثم وهي لاتدل
(الثالثة) الأمر بالشئ أمر بما لا يتم الشئ الا به بشرط أن يكون مقدرراً للكاف
ويكون الأمر مطابقاً لان الأمر يقتضي ايجاب الفعل فاقضى ايجاب مقدمته لانه
لو لم يقتض ذلك لكان مكافاً حال عدم المقدمة وذلك تكايف ما لا يطابق وهو صورته
اذا قال المولى لعبده اصعد السلم فانه يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوباً
وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكناً من نصبه بان كان حاضرراً
وله قدرة نصبه * وأما اذا كان الأمر بالفعل معلقاً بوجود ذلك الشئ كقوله اصعد
على السلم ان كان السلم منصوباً يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوباً وان
لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشئ لا يحكم له قبل الشرط
(الرابعة) ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الأمر عندنا خلافاً للمعتزلة
بناء على ان تخلف مراد الله تعالى عن ارادته لا يجوز عندنا ويجوز عند المعتزلة
واستدلوا بوجوه * الأول انه تعالى أمر الكافر بالايمن ولا يريد منه والأمر
بخلاف ما يريد به يعاد منها * يجب بان لا نسلم ان الغرض من الأمر منعصر في
ايقاع المأمور به فالسيد قد يأمر عبده استحساناً له هل يطيع أمره أولاً أو اعتذاراً
عن ضربه له بانه لا يطيعه فانه أمر مع أنه يريد منه العصيان * الثاني لو كان
الكفر مراداً لله تعالى لكان فعله موافقاً لاراده فيكون طاعة وهو باطل * يجب

بان الطاعة موافقة الأمر لاموافقة الارادة والأمر غير الارادة * الثالث لو كان الكفر مراداه تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر * يجب بان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى ولا قضاء

(الخامسة) الأمر بفعل كلي كقولك بع هذا الثوب أمر بما هو جزئي له وهو البيع بالبن الناحس وبالتمن المساوي وبالتمن الزائد لأن هذه الأنواع مشتركة في مسمى البيع والأمر بما يقتضى القدرة على أحدهما معينا والمطلق وهو الكلي بالنسبة الى كل واحد من المعينين على السواء فيكون ذلك أمرا بالكل وهذا مفهوم الجهور * واستدلوا بان الماهية الكمية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ومن أمر بالفعل غير مقيد في اللفظ بقيد خاص لا يقال انه مكاف بما لا يطاق فاذا الامر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي المشترك وهو المسمى بالبيع * وقيل لا يكون أمرا بما هو الجزئي له لأن الأنواع المتقدمة مشتركة في مسمى البيع وتميز كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالتمن الزائد أو المساوي وما به الاشتراك غير مابه الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الفنى هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر فالأمر بالجنس لا يكون أمرا بشئ من أنواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الأنواع هل اللفظ عليه * وهذا قول بعض الشافعية * قلنا فينبى أن لا تلك البيع بمن المثل وهو مالك له بالاجماع * قالوا العرف يشهد بالرضا بمن المثل * قلنا البيع بالغبن متعارف أيضا عند شدة الحاجة الى الثمن * قال في ارشاد الفحول ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخالطة والماهية بشرط شئ ولا ارياب في وجودها في الأعيان * وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لاشئ ولا خفاء في أنها لا توجد في الأعيان بل في الأذهان وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجوز أن يقارنها شئ من العوارض وأن لا يقارنها وتكون متولدة على المجموع حال المقارنة وهو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها في الأعيان لامن

حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثرين بل من حيث أنه
يوجد شيء أصداق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تظايراً بحسب المفهوم
وبما ذكر يظهر بطلان قول من قال إن الأمر بالمأهية الكلية يقتضي
الأمر بها اهـ

(السادسة) الأمر الذي يجب طاعته هو الله تعالى فاما الرسل فهم نائبيون عنه
في تبليغ أمره وأما السلطان والأبوان والمولى فإمما يجب طاعتهم لما في طاعتهم من
طاعة الله تعالى

(السابعة) اختلفوا في أن الشارع إذا أمر أحداً بأن يأمر غيره بفعل كقوله عليه
الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع هل يكون أمراً من الأمر
الأول لذلك الضير بذلك الفعل أم لا فذهب الجمهور إلى الثاني * واستدلوا بأنه
لو كان أمراً لذلك الغير لزم أن يكون الصبي مكافئاً بالصلاة من قبل الشارع واللازم
باطل لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ الحديث
ولأنه لو كان أمراً للصبي لم يخل إما أن يكون أهلاً لفهم خطاب الشارع أولاً يكون
أهلاً له فإن كان الأول فلا حاجة إلى أمر الولي له وإن لم يكن أهلاً له فأمراً وخطابه
ممتنع بالاجماع * فإن قيل يجوز أن يكون الصبي مكافئاً بها ندباً * يجاب بان الأمر
حقيقة في الوجوب مجاز في الذم فلا يصار إليه بالقرينة * وذهب جماعة إلى
الأول قال البناني وهو مذهبنا معاشر المالكية اهـ * واستدلوا بأوامر الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم بان يأمرنا فإنا مأمورون بتلك الأوامر وكذا إذا أمر
السلطان وزيره بان يأمر بشئ لرعاياه يفهم منه كونهم مأمورين به * وأجيب من
طرف الجمهور بأنه إنما يفهم ذلك للعلم بان المأمور بالأمر مبلغ له ولا كلام فيه وإنما
الكلام في الأمر الخالي عن القرينة أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالأول أمر
والثاني مبلغ بلا نزاع

(الثامنة) المتكلم الأمر داخل في مفهوم متعلق أمره عند الأكثر كقولك
أكرم من أكرمك فالأمر إذا أكرم المخاطب كان مأموراً بكلام المتكلم الوجود
المقتضى * وقيل لا يدخل المتكلم لأنه يبعد أن يريد نفسه * قال الشوكاني والذي
ينبغي اعتقاده أن يقال إن كان مراد القائل بدخوله في خطابه إن ما وضع للمخاطب
يشمل المتكلم وضعاً فليس كذلك وإن كان المراد أنه يشمل حكماً فليس كذلك إذا دل

عليه دليل وكان الوضع شاملا له كالألفاظ العموم اهـ

﴿التاسعة﴾ الأمران المتماقبان بفعالين من نوعين نحو صل ركعتين صم بر ما يعمل بهما اتفاقا وكذا إذا كان الفعلان من نوع واحد ولكن قامت القرينة على أن المراد التأكيد نحو صم اليوم صم اليوم * والأمران غير المتماقبيين بان تراخي ورود أحدهما عن الآخر سواء كان الفعلان من نوع واحد أم لا يعمل بهما اتفاقا * واختفوا فيما إذا تعاقب أمران وكان الفعلان من نوع واحد هل يكون الثاني للتأكيد فيكون المطالب الفعل مرة أو للتأسيس فيكون المطالب الفعل مكررا وذلك نحو أن يقول صل ركعتين صل ركعتين * فقال الجبائي وبعض الشافعية انه للتأكيد مستعملين بان التكرير قد كثر في التأكيذ فالجمل على ما هو الاكثر أولى وبان الاصل البراءة من التكليف المكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال * وذهب الاكثر الى انه للتأسيس لان دلالة كل لفظا على مدلول مستقل هو الاصل الظاهر لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعداء ولان التأسيس أكثر والتأكيد أقل وإذا تقرر وجان هذا المذهب عرفت بطلان ما احتج به القائلون بالوقف بناء على انه قد تعارض الترجيح في التأكيذ والتأسيس

﴿العاشرة﴾ لاخلاف في تباين لفظي الأمر والنهي للقطع بان الأمر موضوع بصيغة افعال والنهي موضوع بصيغة لا تفعل ولا خلاف أيضا في تباين مفهومهما للقطع بأنهما متبايران * وإنما الخلاف في ان طلب الفعل الذي هو الأمر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي وطلب الترك الذي هو النهي عين طلب فعل ضده الذي هو الأمر * فذهب الجمهور من أهل الأصول والحنفية والشافعية الى أن الشيء المعين اذا أمر به كان ذلك الأمر به نهيا عن الشيء المعين المتبادر له سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالإيمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والركوع والسجود وغير ذلك * وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا * واختاره الفراء وابن الحاجب * وقيل انه نهى عن واحد من الاضداد غير معين * وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية * وقائدة الخلاف في كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده استحقاق النقيض بترك المأمور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بانه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمرا ونهيا

وهكذا يقال في النهي فاذا ترتب على الاشتغال بالضد تفويت المأمور به كان ضده المأمور به حراما كالاشتغال بالضد في الوقت المعين للصلاة فإنه محرم وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمرا مباحا وإذا ترتب عليه عدم تفويت المأمور به كان مكروها كالامس بالقيام إلى الركعة الثانية بعد فراغ الأولى فإنه يستأنم النهي عن القعود ونفس القعود مقدار تسيئة لا يفوت القيام فيكروه والنهي عن الشيء أمر بفسده القوت عدمه له النهي لم يمنع الدليل فلا يرد الاعتراض بأنه يلزم من نهى الشارع كون كل من المعاصي المضادة كاللواط والزنا مأمورا به مخيرا مما عليه إذا ترك أحدهما إلى الآخر على قصد الامتنان والاتباع بالواجب لأن هذا الضد قام الدليل على منعه والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة فنهى المحرم عن لبس الخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الخديت بجماله مأمورا بلبس غير الخيط بالضرورة فثبت بهما الأمر سنية لبس الأزار والرداء لانهما أدنى ما يقع به الكفاية عن غير الخيط واتفق المعتزلة على ان الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمرا بفسده وذلك لتفهم الكلام النفسي

﴿الخدية عشرة﴾ اتفق الأصوليون على ان الكفار مأمورون بالإيمان فهم مكفون به لانهم أهل لادائه فكانوا أهلا لوجوبه عليهم لقوله تعالى قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله الآية والأمر بالإيمان في الواقع لا يكون الا للكفار وأما أمر المؤمنين به في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فللإيمان به الثبات على الإيمان والكفار مكفون أيضا بالمعاملات الشرعية كالبيع والاجارة لان المطالب منها مصالح الدنيا وهم أليق بأمور الدنيا من المسلمين لانهم آثروها على الآخرة والعقوبات أيضا من الحسود والقصاص لان المقصود من العقوبات الانذار عن الاقدام على أسبابها وهم بالانذار أليق دفعا للفساد عن العالم وحسد الشرب لا يؤاخذون به لقوله عليه السلام الخمر لهم كائنل لنا والكفار لما كانوا أهلا لاداء الإيمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات كانوا أهلا لوجوبها أيضا فكانوا مكفون بها فبؤاخذون في الآخرة بترك اعتقاد وجوب العبادات واختلّفوا في وجوب أداء العبادات في حق أحكام الدنيا فنهب الشافعي والرافعيون هنا إلى أنهم يؤصرون بها وذهب

عامة مشايخ ما وراء النهر والقاضي أبو زيد وغير الاسلام وجهور المتأخرين الي انهم
 لا يؤمنون بها وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا فانهم لو أدوها لا يصح بالاتفاق
 لكفرهم ولو أسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق أحكام الآخرة
 فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخريين * ومن هنا قالوا ان تكليفهم بالفروع انما
 هو لتعينهم في الآخرة بتركها كما يمتدبون بترك الاصول واعتقاد وجوبها تمسك
 الاولون بالنقل والعقل * أما النقل فلقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
 المصلين لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة * وأما العقل فلأن سبب
 الوجوب متقرر وصلحية النعمة له موجودة وشرط الاهلية وان كان معدوما حالا
 لكنه يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث فانها ما موران بالصلاة بتقديم
 الطهارة ولو سقطت الاداء بعد تحقق هذه الامور للكفر كان ذلك تخفيفا والكفر
 لا يصح تخفيفا لانه أخفا الجنائيات وانما لا يجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى
 قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قبله * فاذا ماتوا على الكفر لم يوجد
 المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال
 ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى أنه
 يموت على الكفر والصلاة تجب على كل مسلم علم الله تعالى انه لا يصلي مع أن الاداء
 غير ممكن منه لانه سلاف علم الله تعالى وخلاف علم الله تعالى يتمتع وقوعه وتمسك
 الآخرون بالنقل والعقل * أما النقل فلقوله عليه السلام لعاهد حين بعثه الى اليمن
 انك لتأتى قوما أهل كتاب فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فان
 هم أطاعوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
 فانه تهرج بان وجوب أداء الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان فعلم منه أنه
 على تقدير عدم الاجابة لا تفرض الشرائع * أما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر
 وأما عند غير القائلين به فلعدم الدليل على فرضيتها لأنه دليل على عدم الفرضية
 والعمومات الواردة في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار
 والالم يقع خلاف * وأما العقل فلأن الامر بالعبادة ليسل الثواب والكافر ليس
 أهلا له ولان حصول الشرط الشرعي شرط لتكليف بالمشروط والايمان شرط لصحة
 كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث والجنب حيث كلفا
 باداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول أهليته بالايمان وقبول

الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما بخلاف ما نحن فيه * وأما قوله تعالى ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة لئلا يثأر أن يحسبوا على ترك اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف بإداء العبادات * فان قيل ان في سقوط الخطأ والتكليف بإداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لا يصلح بالتخفيف * قلنا ذلك ليس تخفيفا لهم بل تخفيفا لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاخراجهم عن أهلية ثواب العبادات

(بحث في تقسيم المأمور به باعتبار الوقت)

المأمور به نوعان * أحدهما مطلق وهو الذي لم يقيد بطلب إيقاعه بوقت معين من العمر يكون الاتيان به بعده قضاء كالزكاة والكفارات * ثانيهما مقيد وهو الذي قيد بطلب إيقاعه بوقت من العمر يكون الاتيان به بعده قضاء كالصلاة والصوم * والوقت اما أن يكون ظرفا للمؤدى وسببا لوجوبه كوقت الصلاة والمراد بالظرف زمان يحيط بالمؤدى وينبذ عنه اذا اقتصر على القسم المفروض في كل من الأركان من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة والمراد بالمؤدى الهيئة الخاصة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت المعين ويقال لذلك المؤدى واجبا موسعا لتوسيع وقته عنه والجزء الأول من وقت الصلاة شرط للزاد ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والاقبال بعض سبب * وبما ذكر اندفع الاشتراض بان الجزء الذي هو سبب لا يصح أن يكون ظرفا لأن لازم السببية التقسيم على السبب ولزم الظرفية للمقارنة وذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت والا لما وجبت على من صان أهلا في آخر الوقت والألزام باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الأداء في أوله وحكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية تعيين فرض الوقت ولو ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه اتعد المشروع فانه لو قضى فرضا آخر منه ضيق الوقت أو أداه فلا يجوز فلا يسقط اشتراط التعيين * واما ان يكون الوقت مهيأ وسببا لوجوبه كصوم رمضان فشهود جزء منه سبب لوجوب صوم كله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره فالمراد بكون الوقت مهيأ انه لا يفضل من أجزاءه شيء يسع غيره الواجب من جنسه وهو معنى عدم

الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الأجزاء وهو الليل فاضلا لأنه ليس بمعنى
 للصوم فالأيام هي المرادة من الشهر شرعا وإن كان الشهر لغة اسما للأيام والليالي
 * وحكم هذا القسم انه يكتفي فيه بنية مطلق الصوم من غير اشتراط التعيين في النية
 فيؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق النية ومع انطوائها في وصف الصوم
 بان ينوي نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى أصلي الصوم وزيادة جهة وقد لفت الجهة
 لتعين الوقت للفرض فبقى الأصل وهو كاف * وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا بد من
 نية فرض رمضان فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد في صيرورته
 فرضا أو نفلا منها والمسافر والمريض إذا نوايا في رمضان واجبا آخر أو نفلا ففيه
 روايتان عن أبي حنيفة والصحيح انه عن رمضان * وقال صاحباه المسافر والمريض
 كالقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع انطوائها في الوصف * واستدلوا عليه
 بأنه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجهز أداء نفل أو واجب آخر من المسافر
 والمريض لأن وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو عام في
 حتى السكك من المقيم والمسافر والمريض والصحيح بتفصيل ان المسافر والمريض
 يصح الأداء منهما لو تحملا الأداء فالوالم تكن مشروعيته عامة لما صح الأداء منهما
 إلا أن الشرع مكثهما من الترخص بالنظر رخصة ودفعاً للشفقة اللاحقة بهما * ودليل
 أبي حنيفة ان المسافر والمريض لما كانا غير مطالبين بالأداء في رمضان صار شهر
 رمضان في حقهما كشعبان فتقبل سائر الصيامات * * وأما أن يكون الوقت معياراً
 للوؤدى وليس سبباً لوجوبه كقضاء رمضان وصوم الكفارات وصوم النذر سواء
 كان معيناً أو مطلقاً من تعيين الوقت * * أما كونه معياراً فظاهر وأما كونه ليس سبباً
 للوجوب فلا أن سبب قضاء رمضان شهرد الشهر كالأداء * * وسبب صوم الكفارات
 أسبابها من الحنك والقتل والظهار ونحوها * * وسبب صوم النذر النذر لا الوقت وحكم
 هذا النوع اشتراط نية التعيين من الليل أو من أول النهار لأن الموضوع الأصلي في غير
 رمضان وضير النذر الميعن هو النفل وغيره هو المحتمل فإذا لم تقع نية التعيين من
 الليل أو مع طأوع الفجر يقع لأمسالك من الموضوع الأصلي ثم لا يفتل إلى واجب
 آخر بالنية وبعض المحققين جعل قضاء رمضان وصوم الكفارات والنذر المطلق من
 الأمور به المطلق كأن كارة لأنها لا تشمل الفوات بل كلها مام له يكون مؤدياً لأن كل
 العور محل له عندنا ومن أدخلها في المقيد نظر إلى أنها مقيدة بالأيام دون الليالي

وهنا تحل لأن الصوم من حيث أنه صوم مآشوع إلا في اليوم ودقيق النظر يحكم بان قضاء رمضان والناذر المطلق وصوم الكفارة ليست من أقسام المؤقت بالمعنى المذكور سابقا وفي نذر الصوم في الوقت المعين كان يقول نذرت صوم الفاء حكمه أنه يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لأن المآشوع في الوقت قبل نذره نفل وانقلب واجبا بنذره فلم يبق نفلا لأن اليوم الواحد لا يسع الا صوما واحدا لأنه معياره * وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما بينهما من المضاة ويؤدي أيضا مع النية قبل نصف النهار لتكون النية موجودة في أكثر النهار ولا يتأدى بنية واجب آخر فإنه يقع عمائوي لأن تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل فلا يبقى النفل مشروعا لأنه حقه ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر * واما أن يكون الوقت يشبه الظرف من وجه والمعيار من وجه وهو وقت الحج فإنه سؤال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدي إلا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث أنه لا يؤدي في هذا الوقت الاصح واحدا يكون مميّرا * وحكم هذا النوع صحة الأداء في العمر لأن وقته العمر * ورجح أبو يوسف جهة المعيارية احتياطيا فقال بتأخير من آخره عن العام الأول لأن الحياة الى العام القابل مشكوكه * فاذا أداه يحكم بارتفاع الأثم ومحمد رجح جهة الظرفية * بخلاف التأخير بشرط عدم التفويت لأن الأصل في الحياة البقاء الا اذا غلب على ظنه أنه ان أخر يفوت لم يحصل له التأخير ويتأدى الحج باطلاق النية لأن ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال ولو نوى النفل يقع عمائوي عندنا لأن الدلالة لا تقاوم الصريح * وقال الشافعي رحمه الله تعالى تلفوا نيته ويقع عن الفرض لأن السفينة يحجر عليه في أمر الدنيا صيانة لماله وهو في أمر دينه أولى فتلفوا نية النفل وتبقى أصل النية فيتأدى به فرض الحج * وأجيب عن ذلك بأنه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فإن قال ههنا اراد عليك حيث يجوزتم رمضان بنية النفل * يجب ان اذا نوى في رمضان النفل بطل الوصف لأن الوقت غير قابل له فبقى أصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض

(مبحث النهي)

النهي معناه لغة المنع * ومعناه اصطلاحاً القول الانشائي الدال على طلب كنف
 عن فعل على جهة الاستعلاء نخرج الامر لأنه طلب فعل غير كنف ونخرج الأتماس
 والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما ولا يرد قول القائل كنف عن كذا لأننا نلزم كونه من
 جهة أفراد النهي * والاختلاف بالاعتبار لأن قولنا كنف عن الزنا باعتبار الإضافة
 إلى الكنف أمر وإلى الزنا نهى وأوضح صيغ النهي لا تفعل * واختلفوا في معنى
 النهي الحقيقي فذهب الجمهور إلى ان معناه الحقيقي هو التحريم كقوله تعالى
 لا تقربوا الزنا وتستعمل صيغة النهي في معان أخرى مجازاً منها الكراهة كقوله
 عليه السلام لا تصاوا في مباركك الأبل * والدعاء كقوله ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد
 كقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء وللتهديد كقول السيد لعبد الله لم يمتثل أمره
 لا يمتثل أمرى وللتحقير كقوله لا تمدن عينيك واليأس كقوله تعالى
 لا تعتبروا اليوم

(حكم النهي)

وجوب الانتهاء عن المنهى عنه وصيرورة المنهى عنه حراماً والنهي يوجب دوام
 ترك المنهى عنه فهو يخالف الأمر في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة وفي
 كونه للفور فيجب ترك الفعل للحال * والدليل على ذلك ان العلماء لم يزالوا في جميع
 الأزمان يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجاباً الا أن يدل
 دليل على انتفاء الحرام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فإنه مقيد بوقت
 السكر * وقال قوم انه لا يوجب الدوام لأنه قد ينفك عنه في نهى الحائض عن الصلاة
 والصوم * يجاب بأنه نهى مقيد بوقت الحيض لقوله عليه السلام * دعى الصلاة أيام
 أقرائك والكلام في النهي المطلق لا المقيد * ومن أحكام النهي ان فاعل المنهى عنه
 يستحق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة والنهي يقتضي صفة القبح للنهي عنه
 لأن الناهي الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحة لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء
 والمنكر * والمنهى عنه إما أن يكون قبيحاً لعينه وهو نوحان * الأول ما قبح
 لعينه وضاعاً كالكفر لأن واضح المنة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته والعقل

عما يحرمه من غير ورود الشرع به لأن قبح كفران المنعم صر كوز في العقول
 * ولذا لا يصح نسخ حرمة السكر * والثاني ما قبح لعينه شرعا كبيع الخمر لان
 العقل يجوز بيع الخمر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام * وانما قبح شرعا لان
 الشارع فسر البيع بمبادلة المال بالمال والخمر ليس بمال عندنا فتكون حقيقته
 قبيحة شرعا * وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع أخرج المحدث من أن
 يكون أهلا لأدائها * والنهي عن الأفعال التي تكون معانيها قبيل الشرع باقية على
 حالها بعد نزول التهريم كالقتل والزنا وشرب الخمر يقع على القبح لعينه ويتضمن
 الفساد * وانما أن يكون قبيحا لغيره وهو نوعان أيضا (الأول) ما قبح لغيره
 وصفا كصوم يوم العيد لأنه منهي عنه لاندائه لان الصوم في ذاته عبادة وامساك لله
 تعالى * وانما يحرم لاجل أن يوم العيد يوم ضيافة لله تعالى وفي الصوم اعراض
 عنها * والاعراض وصف لازم للصوم لا يقبل الانفكاك عنه فكون الصوم واقعا
 في يوم العيد وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين ان النهي عن الشيء لوصفه
 هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تعمل كذا وطعامه ما ينهى عن وصفه
 لاما يكون الوصف عادة للنهي (والثاني) ما قبح لغيره مجازا كوطء زوجته في
 الحيض فان الوطء مشروع من حيث انها زوجته * وانما يحرم لاجل مهني مجاوره
 وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتسكيميل المهر * والنهي عن
 الامور الشرعية التي تقررت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصلاة والصوم
 والبيع والاجارة يحمل عند الاطلاق على القبح الوصفي ولهذا كان الربا وسائر البيوع
 الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصلا بغير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف
 لا بالاصل * واعلم أن الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان القبح ليس
 لعينه والا لما صار مشروعا في الجلة لان القبح الذاتي لا يجامع المشروعية فاذا دل
 الدليل على ان الشيء قبح لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فان كان الغير
 مجازا كان صحيحا مكروها وان كان وصفا كان فاسدا عند أبي حنيفة وباطلا عند
 الشافعي رحمه الله تعالى * قال في ارشاد الفحول والحق ان كل نهى من غير فرق
 بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم النهي عنه وفساده المرادف البطلان اقتضاء
 شرعا ولا يخرج عن ذلك الاما قام الدليل على تناسخ اقتضائه لذلك فيكون هذا
 الدليل قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي * ومما يستدل به على

عنه ما ورد في الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ليس عليه
 أمرنا فهو رد والمنهى عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان رداً أي مردوداً كان
 باطلاً * وقد أجمع العلماء مع اختلاف انصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهى
 عنه ليس من الشرع وأنه باطل لا يصح اهـ (تنبية) نقل عن أبي منصور
 الماتريدي أنه لا فرق بين الأمر والنهي في أن لكل واحد منهما ضداً واحداً حقيقة
 وهو تركه فالأمر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهي عن الشئ أمر بضده
 وهو تركه غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالترك بكون تركه
 بالسكون والإيمان بالكفر وبالعكس وقد يكون بأفعال كثيرة كترك القيام بكون
 بالقعود والاضطجاع والاستلقاء اهـ

(مبحث المطلق والمقيد)

المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا اعتبار قيد في الواقع من وحدة أو كثرة
 فهو ما وضع للواحد النوعي * والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من
 قيودها فهو ما وضع للواحد الشخصي بتخصيص القيد * واعترض على تعريف
 المطلق بما ذكر بان المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة لقطع
 بان المراد بقوله تعالى فتحرر برقبة فرد من أفراد ماهية الرقبة غير مقيد بشئ من
 العوارض * وأجيب عنه بان التكليف بالتصديق الأولى إنما يقع بالماهية المطلقة
 والفرد الخارجى إنما يكون مقصوداً بالتكليف بالتبعية لاشتماله على ما كلف به
 * والأحسن في تعريفه ما قيل المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات
 لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة * وحكم المطلق
 والمقيد أن الخطاب إذا ورد مطلقاً حمل على إطلاقه وإن ورد مقيداً حمل على تقييده
 وإذا ورد لبيان الحكم فالما أن يختلف الحكم أو يتحدد فإن اختلف فإن لم يكن
 أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر نحو أكس يتبا اطم يتبا علما أجرى المطلق على
 إطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا
 مثبتين أو منفيين اتحد سببهما أو اختلف وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر نحو
 اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فإن نفي تملكك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
 عنه وهذا يوجب تقييد إيجاب الاعتاق عنه بالموثمة حمل المطلق على المقيد وإن

اتحاد الحكم * فاما أن يكون منفيًا أو مثبتًا فان كان منفيًا فلا عمل مثل لا تعتق
 رغبة ولا تعتق رغبة كافرة لا مكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا ينحفي انه اذا كان منفيًا
 ينقلب المطلق عاما فيخرج عن المبحث * ولذا قال بعضهم لا يتصور توارد المطلق
 والمقيد في جانب النفي وما ذكره من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول
 العام اه وان كان مثبتًا * فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت كاطلاق
 الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمن في كفارة القتل فالحكم واحد وهو
 وجوب الاعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا
 القسم هو موضع الخلاف * فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز الحمل وهو مذهب
 أكثر المالكية * وذهب جمهور الشافعية الى التقييد وذهب جماعة من محققي
 الشافعية الى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هنا
 القياس بل يدعى أنه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا ومذهب
 جمهور الشافعية ضميم لأن الشارع لو قال أوجب في كفارة القتل رغبة مؤمنة
 وأوجب في كفارة الظهار رغبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين منا قضاء للآخر
 فامنا ان تقييد أحدهما لا يقتضي تقييد الآخر افظلا * وقد احتجوا بان القرآن
 كالكلمة الواحدة وبان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر
 الصور حملنا المطلق على المقيد فكنا هنا * والجواب عن الأول بان القرآن كالكلمة
 الواحدة في انها لا تنافض لافي كل شيء والا رجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل
 خاص ومقيد * وعن الثاني بان الشهادة انما قيدت بالعدالة بالاجماع * وان اتحدت
 الحادثة كصدقة الفطر * فاما أن يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحو أدوا عن
 كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين * فالرأس سبب لوجوب صدقة
 الفطر * وقد ورد نصان يدل أحدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه
 السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله
 عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا المطلق على المقيد
 بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا بخلاف
 للشافعي رحمه الله تعالى * واما أن يكون الاطلاق والتقييد في الحكم مع اتحاد
 الحادثة يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كما في حديث الاعرابي في كفارة الصوم صح
 شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية أخرى

(مبحث العام)

العام معناه لغة الشامل لمتعدد سواء كان لفظاً أو غيره * وفي الاصطلاح هو اللفظ الواحد المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة واحدة من غير حصر كالرجال فقوله الواحد يخرج به اللفظ المتعدد الدال على معان متعددة نحو ضرب زيد ثمراً فانها مستفرفة لما يصلح لها من الحسب وفاعلية زيد ومفعولية ثمرو مع انها ليست بهام * واعترض بان الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد * وأجيب بان الموصولات هي التي ثبت لها العموم والصلات مبيّنات لها لان الموصولات مبهمه لا يعلم انها لما ذاعى الا بالصلة * وقوله المستغرق يخرج به المطلق لانه لا يدل على شئ من الافراد فضلاً عن استغراقها * وخروج به النكرة في سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو اسم عدد لامن حيث الأعداد كعشرة فان النكرة بانواعها المذكورة تتناول ما تصلح له على سبيل البديل لا على سبيل الاستغراق الذي هو الشمول دفعة واحدة فالنكرة المفردة تتناول كل فرد فرد والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموع يتناول كل جمع جمع والعشرة تتناول كل عشرة تناول بدل لاشمول ومعنى تناول البديل انها تصدق على كل واحد بدلاً عن الآخر * والفرق بين عموم الشمول وعموم البديل أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البديل كاهي من حيث انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في افراده يتناولها على سبيل البديل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة * فن أطلق على المطلق اسم العموم أراد العموم البديل فالاستغراق في العرف يقابل العموم البديلي * ولذلك أسقط الكمال بن الهمام وصاحب جمع الجوامع من التعريف زيادة قيد دفعة واحدة اكتفاء بذكر الاستغراق والمراد بالمستغرق أن يكون شأنه ذلك فيدخل فيه لفظ الشمس والقمر فان كلا منهما عام وان الحصر في الواقع في واحد ويدخل أيضاً لفظ السماء فانه عام وان الحصر في الواقع في سبعة * واعترض بان هذا التعريف غير جامع لفظي كل وجيع فانها لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل لافراد ما أضيفنا اليه * والمراد بالاستغراق أهم من الاستغراق الانفرادي المتناول عليه بكل أو الاجتماعي المتناول عليه بجميع ولم يذكر

له جواباً ويمكن الجواب عنه بما ذكره من ان المعنى الموضوع له كل من العموم ثبت فيما اضيف اليه كل لا في نفسها نظيره ما قالوا الحرف مادل على معنى في غيره فهو لفظ مستغرق لما يصلح له باعتبار المضاف اليه كما سيأتي * وكذا يقال في لفظ جميع * وقوله لما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره لا يمنع كونه عاماً لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة * واعترض بان هذا التعريف غير مانع لدخول أسماء العمد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاءه * ويجب أن لا نسلم ان العشرة مثلا تستغرق لما يصلح له من افراد العشرة بل تناوها تناول الكل لا جزائه لا الكلي لجزئياته * ولهذا لا يصدق على كل من تلك الآحاد انه عشرة وافراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها فالمراد بالصالح في تعريف العام صالح الكلي للجزئيات * والفرق بين الافراد والجزاء ان الافراد هي قطعات الكل وتركيبه منها ولا يحمل الكل عليها * فلا يقال زيد زيد وأما الافراد فهي مصاديق الكلي وليس تركيبه منها * ويحمل الكلي عليها * فيقال زيد انسان * فان قلت على هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق كالرجال والمسلمين فان استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له * يجب بان الجمع المستغرق متناول لجزئياته * أما على القول المختار فلأن جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها لأن اللام تبطل معنوية الجمعية وتجعله بمعنى المفرد * فحينئذ جزئياته الآحاد وعلى غير المختار لجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المنهيين * وقوله بحسب وضع واحد هذا القيد زاده الامام الرازي في المحصول على تعريف أبي الحسين البصرى حيث قال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح عليه فورد عليه المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فانه عام ولا يشمله التعريف فزاد هذا القيد لسخوله * وبيان ذلك أن العين وضعت مرة للبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما * فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع انها عامة لأن الشرط انما هو استغراق الافراد الخاصة من وضع واحد * وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر فلا يضر فالو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة * واللفظ الذي له معنى حقيقي ومعنى مجازي كالسرس يراد به الجلس باليد والوطء أوله معنيان مجازيان وأريد به افراد أحدهما

يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا التيسر ادخال بعض الافراد بقوله دفعة واحدة خرج به اسم الجنس كرجل وامرأة فانه يستغرق ما يصلح له دفعات على البدل لادفعة واحدة على جهة الشمول ويخرج به أيضا التثنية لان تناوُلها لكل واحد من جزأها من قبيل تناوُل الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته وتناوُلها لكل واحد من اثنين اثنين تناوُل احتمال بدلا لتناول دفعة ويجوز استخراج التثنية أيضا بقوله من غير حصر وقوله من غير حصر أى فى اللفظ بان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة فدخل نحو السموات فانها وان كانت محصورة فى الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على الحصر فيكون عاما ويخرج به أسماء العدد كثلاثة وعشرة فانها تناوُل ثلاثة بدل ثلاثة وعشرة بدل عشرة فتناوُلها لجزئياتها بدلى لادفعى مثل رجلى * واعلم ان بعض الاصوليين كنفخر الاسلام اعتبر فى العام انتظامه جعلا من السمييات باعتبار أمر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له أم لا فالاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنفكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أولا * والمختار عند المحققين ان الاستغراق لجميع ما يصلح له شرط فى العام فالجمع المنفكر عند من يقول بعدم استغراقه واسمائه بين العام والخاص

(بحث فى صيغ المموم)

وهى أسماء الشرط والاستفهام والوصولات والجنوع المعرفة بال والمضافة والمنكرة المنفية واسم الجنس المحلى باللام والمضاف ولنظ كل وجميع ونحوها * واعلم ان العام ينقسم الى قسمين * الاول العام بصيغته ومعناه بان تكون صيغته جمعا ومعناه شاملا لكل ما يتناوله عند الاطلاق سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أولا كالنساء لأن صيغته وضعت لاعداد مجتمعة ومعناه متناول لاعداد المجتمعة الى ما لانهاية * الثانى العام بمعناه دون صيغته مثل قوم وجماعة فصيغتهما كزينة ويكر من حيث الفردية ومعناهما الجمع * ومن هذا القسم كلمة

(من)

وهى لمن يعلم وتستخدم فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث وهى

(ه - تسهيل الوصول)

تستعمل شرطية واستفهامية وموصولة وتكون في الاولين عامة تقول في الاستفهام
 عن في هذه الدار فيقال زيد واكبر وخالد ويعاد من فيها الى انهم * ويقال في
 الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق الدرهم * واذا قال من شاء من
 فسأى الطلاق فهي طالق فثنان الطلاق طاقن جميعا * وتستعمل موصولة فتكون
 عامة كقوله تعالى ومن الشياطين من يفتنونك له وتكون خاصة كقوله زارني
 من اشتقت اليه وتريد واحدا بينه فمن تحتل العموم في الاستفهام والشرط وفي
 بعض استفهاما موصولا * وتكون للخصوص في بعض استفهاما موصولا كما تقدم
 وعمومها في الاستفهام والشرط عموم الانفراد وفي الموصول عموم الشمول حتى
 لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطف ولو قال اعط من في هذه
 الدار درهما يستحق الكل درهما * وقيل من الاستفهامية في نحو من ابوك قدلي
 على الافراد على البديل فهي كالسكرة لا يصح دعوى العموم فيها * وأجيب بان
 يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة للافراد فانها
 يمكن أن تثبت لكل * وقد تستعمل في خبر الناقل كقوله تعالى ومنهم من عصى
 على بطنه يومئذ كلمة

(ما)

وهي موصولة لان تستعمل في ذوات من لا يعقل والمختلط من يعقل ومن
 لا يعقل كقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض * وقد تستعمل ان يعلم كقوله
 تعالى والسماء وما بناها أي ومن بناها وانما ههنا اشارة الى عظمتها كأنه لفخامته
 صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك لان الابهام في ما أكثر مما في من
 والاكثر في ما أن تكون عامة فاذا قال لامرأته ان كان ماني بطنك غلام فانت
 طالق فلو انت غلاما وجارية لم تطلق لان الشرط كون جميع ماني بطنها غلاما لكون
 باعامة وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تطلق * فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى
 فاقروا ما تبسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تبسر وليس كذلك * يجاب بان بناء
 الامر على التبسر دل على ان المراد ما تبسر بصيغة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب
 متعسرا وهو مثل كلمة ما

(كلمة الذى)

فانها مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال ان كان الذى
في بطنك غلاما فانت طالق كان بمنزلة قوله ان كان ماني بطنك غلاما فانت طالق
وكذا حكم

(الالف واللام)

بمعنى الذى حتى لو قال نسوته الضاربة منك زيدا طالق فانت ضربت تطلق

(ومنه كلمة كل)

وهي للاخطا على سبيل الانفراد بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره
وثره يهوسه يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى منكر اوجبت العموم افراده فلو
قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق
اوجبت العموم في المرأة لاني التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا يطلق في المرة
الثانية * وان اضيفت الى معرفة اوجبت العموم فيها بنحاطة اجزائها فلو قال انت
طالق كل التطليقة تقع واحدة * ونشاذ كثر يصدر في كل زمان ما كونه لان مدلوله كل
فرد من افراد الزمان ما كونه ويكذب كل الزمان ما كونه لان مدلوله كل جزء من
اجزائه ما كونه وهو كذب لان التمسر لا يؤكل وهو جزء منه

(ومنه كلما)

وهي لعموم الافعال * فلو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق حث بكل تزوج
ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوجه آخر الى ما لا ينهيه لان صحته باعتبار ما سيحدث
من الملك * ولو قال لاسرته كلما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثلاث مرات
طالقت ثلاثا وبعثت اليمين فلا يحث لو تزوجها بعد زوجه آخر ودخلت لان المعاق طلاق
عند الملك وقد انتهى

(ومنه لفظ جميع)

وهو شامل للأفراد على سبيل الاجتماع نحو جاء جميع القوم * وإذا قال جميع
من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كمناء فخطه عشرة معاً يكونون مشتركين
فيه وإن دخاوه فرأى كان النفل للأول فقط فمكون كلمة جميع في هذا المثال غير
مستعملة في معناها الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو أن هذا الكلام ذكر
للتشجيع على الدخول أولاً بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان
أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما لو واحد عملاً بعموم الجاز وغير الأول
لا يستحق شيئاً لأنه لا دليل على استحقاقه

(ومن صيغ العموم المنكرة في سياق النفي)

المنكرة إذا دخل عليها النفي سواء دخل حرف النفي على المنكرة نحو لا رجل
في النار أو على الفعل الواقع عليها نحو ما رأيت رجلاً قبل على العموم لأن انتفاء
فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد إذ لو بقي فرد منه لكان الفرد المنتشر
موجوداً في ضمن ذلك الفرد فلم ينتف فهو لعموم النفي عن الآحاد في المفرد
وعن الجوع في الجمع والمنكرة المنفية إذا كانت مع من ظاهرة نحو ما من رجل
في النار أو مقدره كالواقعة بعد لا العاملة عمل إن نحو لا رجل في النار تكون لها
في العموم وإن وقعت بعد لا العاملة عمل ليس كانت محتملة للعموم نحو * تعز فلا شيء
على الأرض باقياً وتحتل في الواسطة فيكون النفي راجعاً إلى الوصف أعني الوحدة
كرجوع النفي إلى القيد * والفعل المتعدي الذي لم يذكر مفعوله ولم تسم قرينة عليه
بمعينه إذا وقع في سياق النفي نحو والله لا آكل أو بعد الشرط نحو إن آكلت فانت
طائي فإنه المنع عن الأكل فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به
مأ كولا خاصاً قبل منه لأن المفعول به مقدر لوجوب تعاقبه فكان كالمذكور فهو
بمنزلة قوله لا آكل شيئاً ولا نزاع في أنه لو ذكره كان عاماً قابلاً للتخصيص * وقال
أبو حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يقبل تخصيصاً فأخصه بما كول لم يقبل منه لأن
النفي والمنع لحقيقة الأكل وإن لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات فتخصيصه
تفسيره بما لا يحتمله * فالو قال لا آكل مثلاً يفيد العموم بالنظر إلى المأكول اتفاقاً

لأن انتفاء الحقيقة بانتفاء جميع الافراد فان نوبى ما كولا دون ما كولا لا يصح
قضاء اتفاقا ولا يصح ديانة خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص
عندنا خلافا لهم

(ومنه المفرد الم عرف باللام أو الاضافة)

اذا دخلت لام التعريف على المنكرة ولم يكن هناك معهود خارجي دلت على
العموم والاستغراق كما في قوله تعالى ان الانسان لبي خسر * ودليل عمومه استثناء
المؤمنين * وقد أجمع العلماء على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وقوله تعالى والزانية والزاني على العموم * واستدلوا باستغراقهما ولم ينكر عليهم
احد واذا دلت قرينة على ان اللام للسامية كما في قولك الانسان حيوان ناطق
أو على ان البعض مراد يعملى عليه * فالوقال والله لا أشرب الماء ولا أتزوج النساء
ولا أشترى العبيد فان هذه الأيمان تقع على الأذنى وهو الواحد بقرينة الحال لأن
الانسان اما يمنع نفسه باليمين هما يمكنه الاقدام عليه فشرب مياه الدنيا غير ممكن
فعرقنا ان البعض هو المراد وصار كأنه قال لا أشرب قطرة من الماء ولا أتزوج
واحدة من النساء ولا أشترى واحدا من العبيد * فان قيل لو كان الاسم الداخلة
عليه اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال
جاءني الرجال الطوال * يجاب بأنه يجوز ذلك أيضا الا أن الأحسن أن ينعت باللفظ
المفرد مراعاة للصورة ومحافظة للتشاكل بين الصفة والموصوف * وتعريف الاضافة من
مقتضيات العموم كالألف واللام سواء كان المضاف جمعا نحو عبيد زيد أو اسم
جمع نحو جاءني ركب المدينة أو اسم جنس كقوله تعالى وان تعسوا فنعمة الله لا تحصىها

(ومن صيغ العموم اجمع الم عرف باللام أو الاضافة)

الجمع الم عرف باللام نحو قد أفلح المؤمنون أو بالاضافة كقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للعموم ما لم يتحقق عهد فلو حلف لا يكاهه الأيام والشهور يقع على
العشرة عند أبي حنيفة لأن العشرة معهودة بكونها أعلا الأعداد المفردة التي يقع
الجمع مميذا لها وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأن العادة أن يذكر الأيام الى
الأسبوع والأشهر الى السنة فاذا تجاوز عنهما يقال مثلا أسبوع ويوم وسنة

وشهر * فالأسبوع والسنة معروفان بكونهما اعلاما يعبر عنهما بهذين الاسمين ونرى
 أنمكن العهد فلا يحمل على الجنس وقالوا في قوله تعالى لا تدركه الأبصار انه لا يستفراق
 دون الجنس وان المعنى لا يشاركه كل بصر * وانما يحمل الجمع للمولى باللام على الجنس
 وتبطل جمعيته اذا تسدر العهد والاستفراق مثل فلان يركب الخيل للقطع بانه انما
 يركب واحدا * وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية لا يمكن صرف جميع
 الصدقات الى جميع فقراء الدنيا لأن الجمع لو ابقى على جمعيته يبطل معنى التعريف
 بالكفاية اذ لا عهد في اقسام الجوع فيحمل اللام عليه * ولا يمكن حمله على تعريف
 الماهية لأن الجمع وضع للأفراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لأن اللام
 للتعريف والمحمل بالام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا
 فاذا حمل على الجنس لم تبطل معنى الجمعية بالكفاية بل يكون معنى الجمعية باقيا من
 وجه لأن الجنس يدل على التكررة تضمنا معنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه
 معنى الجمعية باق وهو الكثر وان يقال من وجه حيث صح الحمل على الواحد فيجب
 أن يحمل على الجنس لسكون ما دون الثلاثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع عملا
 يحرف التعريف والجمع (تبيينه) استفراق الجمع سواء كان مرفعا باللام أو الاضافة
 أو منكر الكل فرد كاستفراق المفرد عند الأصوليين وجمهور أهل العربية * وعند
 السكاكي استفراق المفرد أشمل فاستفراقه عنده لكل فرد فرد واستفراق الجمع
 لكل جماعة جماعة * فالواحد والاثنان خارجان عنه

(حكم العام)

صاغ العام قبل التخصيص تثبت الحكم في جميع ما تحتمل من الافراد بطريق
 القطع * والمراد بالقطع ما لا يحتمل الغير احتمالا ناشئا عن دليل كما ان الخاص قطعي
 مع احتمال الجواز فيكون مساويا للخاص * فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في القرآن
 بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة * ولذا لم يجوزوا
 تخصيص قوله تعالى ولا تأكوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه
 وسلم المؤمن يدبج على اسم الله سمي أولم يسم ولا بالقياس على الناسي * قال العيني
 قد صح الحديث هكذا المؤمن يدبج مع اسم الله تعالى سمي أولم يسم مالم يعتمد
 * وقال أكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية كالامام أبي منصور الماتريدي

ان العام ظني لأنه مامن عام الاوقاف خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصاً
منه البعض وان لم تقف عليه فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداءً
* وقالت الحنفية هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر لأنه لو جاز ارادة بعض
مسميات العام بدون قرينة لارتفع الأمان عن اللفظة * فيقال لا يجوز أكل ما في
بيوتك لاحتمال أن يكون غير ملكك وعمامة خطابات الشرع عامة * فلو جوزنا ارادة
البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغ العمود وهذا يؤدي الى
التلبس على السامع وتساكيه المحال وهو فهم ارادة البعض بلا قرينة من لفظ يدل
على الكل * ففعلنا يجوز نسخ الخاص بالعام كمنسوخ الشارع الحديث الوارد في
قوم عرنة المفيد اظهارة بول الابل * وهو ما روى أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه
أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصغرت ألوانهم وانتخفت بطونهم
فأصبرهم الرسول عليه السلام أن يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ألبانها
وأبوابها ففعلوا فصيحوا ثم ارتدوا ففتاوا الرعاة واستأقوا الابل فبعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم في أثرهم قوماً فاختاروا فامر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا * فهذا حديث خاص ورد في أبواب الابل نسخ
بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول لأن البول عام يتناول بول الابل وغيرها
لأنه محلي بالام الجنس فكان ناسخاً لظهارة بول ما يؤكل لحمه * وحكم العام بعد
التخصيص انه لا يبقى قطعياً فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز
من قوله تعالى فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله
عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بقوله تعالى وان أحد من
المشركين استجارك فأجره * ويحتاج بالعام بعد التخصيص كما روى ان فاطمة رضي
الله تعالى عنها احتجت على أبي بكر في مبرأتها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في
أولادكم مع أن القاتل والكافر خصاً منه فلم ينكر أحد احتجاجها من الصحابة
* وعادل أبو بكر رضي الله تعالى عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة

(والتخصيص)

عند الشافعية قصر العام على بعض ما تناوله مطلقاً * واعترض على هذا

التعريف بان لفظ القصر يحتمل القصر في تناول أو الدلالة أو الجمل أو الاستعمال
وقالوا في تعريفه أن يقال هو استخراج بعض ما كان داخل تحت العموم على تقدير
هدم المخصص وعندنا في تفصيل لانه لا يخارو * اما أن يكون بغير مستقل أي
بكلام يتعلق بصادر الكلام ولا يكون تاما بنفسه فلا يسمى تخصيصا فان كان بالا
واخوانها فاستثناء وان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وان كان بالي وما يفيد معناها فغاية نحو فأتموا الصيام الى الليل والافصفة نحو
في الفهم السائمة الزكاة أو بدل بعض من كل نحو جاء القوم أكثرهم * واما أن
يكون بمستقل وهو لا يخارو * اما أن يكون موصولا وهو التخصيص المصطلح عليه
وهو المراد هنا وكثيرا ما يطلقون التخصيص على ما يتناول النسخ مثل قولهم
تخصيص الكتاب بالسنة * واما أن يكون متراخيا وهو النسخ فالمراد بتخصيص
العام عندنا قصره على بعض ما يتواراه بهليل مستقل لفظي مقترن به * واحترز
بقوله لفظي عن المخصص بالعقل كتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
ومن المخصص بالعادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف * واذا خص العام
بمستقل يصير ظنيا سواء خص بمجهول أو معلوم * مثلهما قوله تعالى وأحل الله البيع
وحرم الربا قبل بيان الربا بالأشياء الستة كان تخصيصا للبيع بمجهول وبعد البيان
صار تخصيصا بمعلوم فان البيع لفظ عام لا يخول لام الجنس عليه ونخص الله منه الربا
وهو في اللفظ الفضل ولم يعلم أي فضل يراد به لأن البيع لم يشرع الا للفضل فهو نظير
المخصص بالمجهول ثم بينه النبي بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربا فهو حينئذ نظير المخصص بمعلوم ومثال المخصص بكسر الصاد المستقل المعلوم
اقتلوا المشركين لا يقتلوا أهل الذمة وكالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره فاعلم لا يكون حجة في
الباقي بعد التخصيص بهذا المخصص لجواز أن يخص بمخصص آخر فيكون العام
قد أخرج منه غير ما ظهر والصحيح من مذهبا أنه لا يبقى قطعا بعد التخصيص
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما تقدم واذا خص بغير مستقل يكون قطعا في الباقي
اذا خص بمعلوم نحو أن يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة * أما اذا خص بمهم
كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شيء من الأفراد لانه مامن فرد

الا ويجوز أن يكون هو المخرج فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد ولا في أكثر منه لقيام الاحتمال في كل واحد * واعلم ان المخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض ويقال عام مخصص ومخصوص * واتفق العلماء على أن التخصيص هو للمعومات جائز ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة ولا يجوز تأخير المخصص عن العام عند الظنسية خلافا لاشافعية وهذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطبيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير * ولا يجوز تأخيره ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير

(بحث فيما ينتهي اليه التخصيص)

اعلم ان ما ينتهي اليه التخصيص نوعان * الاول الواحد فيما هو مفرد بصيغته كمن وما واسم الجنس المعروف باللام وما هو ملحق به من الجوع المحلاة باللام فانها وان كانت جوعا لكنها بطلت جمعيتها باللام فصارت كأنها مفردة فنتهي تخصيصها الى الواحد وهذا ما عليه الاكثرون * وقال صاحب الكشاف ان الجمع المولى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس فنتهي تخصيصه اقل الجمع أي الثلاثة * الثاني الثلاثة فانها منتهى الخصوص في الجمع سواء كان جماع صيغة ومعنى كرجال وعبيد أو معنى فقط كقوم ورهط لان أدنى الجمع ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب البعض الى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين (تنبيه) ليس في القرآن عام غير مخصوص الاستة مواضع * أحدها قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فكل ما سببت أما من نسب أو رضاع وان مات فهي حرام * ثانيها قوله كل من عليها فان * ثالثها كل نفس ذائقة الموت * رابعها قوله والله بكل شيء عليم * خامسها قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * سادسها قوله لله ما في السموات وما في الارض

مسائل

(الأولى) الفعلي الميث اذا كان له أقسام لا يكون عاما في أقسامه لانه يقع

على صفة واحدة فان عرفت تعين والا كان مجعلا فان تبيح بعض المعاني بالرأى
فذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض
الآخر بالقياس كقول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكعبة **☪** قال الشافعي رحمه
الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استبدال بعض أجزاء الكعبة
ويحتمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه
السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال والاستقبال حالة الاختيار
ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا **☪** وكذا قول الراوي صلى بعد غيبوبة
الشفق فلا يتم صلاة العشاء بعد الشفقين الاحمر والابيض **☪** واذا قال الراوي كان
يجمع بين الصلاتين الظاهر والمغرب والعشاء فلا يتم جمعهما بالتقديم في وقت
الأولى والتأخير في وقت الثانية **☪** قال الشافعي وكما لا يعموم له بالنسبة الى أحوال
النفل فلا يعموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه
وسلم الا أن يدل دليل من خارج كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي
وهذا غير مسلم **☪** فان دليل التأسيس به صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وما آتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني **☪** يدل
على أن ما فعله صلى الله عليه وسلم فسائر أمته مثله الا أن يدل دليل على أنه خاص
به **☪** فان قيل قد أجمعت الأمة على تعميم سجود السهو في كل سهو بما روى
عنه صلى الله عليه وسلم أنه سها في الصلاة فسجد **☪** يجاب بان تعميم سجود السهو
انما جاء من عموم العلة وهي السهو لا عموم الفعل

(الثانية) اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن
بيع الفرر وهو الخطر الذي لا يدرى أيكون أم لا كبيع السمك في الماء أو يقول
قضى بالشفعة للجار يع الفرر والجار مطلقا لان مثل هذا ليس بحكاية الفعل الذي فعله
بل حكاية لصدور النهي منه عن بيع الفرر والحكم منه بثبوت الشفعة للجار لان
عبارة الصحابي يجب أن تكون مطابقة للقول لعرفته بالذات وعملته ووجوب
مطابقة الرواية للمسموع وهذا هو الحق **☪** وقال أكثر الأصوليين انه لا يعموم له لان
الراوي لعنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن فعل خاص وقضى للجار
مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لانه عموم الحكم

(الثالثة) العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة تمسكوا

بالمعمومات الواردة في حوادث خاصة فأية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان أو
 النجف وآية الظهار نزلت في خضلة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن
 أمية والصحابة علموا أحكام هذه الآيات من غير تكبير * فدل على أن السبب غير
 مستقط للعموم كسؤاله صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر بضاعة بضم الباء وتكسر
 * فقال خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ماغير طعمه أو ريحه أو لونه * وكسؤاله
 صلى الله عليه وسلم عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته * وكما
 روى عنه عليه السلام أنه مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال صلى الله عليه وسلم
 * يا اهاب دبع فقد طهر

(الرابعة) * العام على طريقة المسح أو الذم كقوله تعالى ان الأبرار لفي نعم
 وان الفجار لفي عذاب * وقوله تعالى واللذين يكفرون الذهب والفضة ولا ينفقونها
 في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم * ذهب الجمهور الى انه عام ولا يخرج عن كونه
 عاما حسبا تقتضيه العميقة كونه مدحا أو ذما اذ لا منافاة بين الأمرين وهو الحق
 * ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه لا يقتضى العموم حتى انه منع من التمسك
 به في وجوب زكاة الخبي لأن العموم لم يقع مقصودا في الكلام وإنما سبق المقصد
 الذم والمسح مبالغة في الحث على الفعل أو الزجر عنه

(الخامسة) * اذا عمل الشارع حكما بعلة بان يقول الحرام حرام لأنه مسكر هم فيما
 يوجد فيه تلك العلة بالقياس لاستقلال العلة وهذا قول الجمهور * وقال القاضي أبو بكر
 لا يعم لاحتمال أن يكون المدكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية العمل * وأجيب
 عنه بان مجرد الاحتمال لا يصلح للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر

(السادسة) * الجمع المضاف الى جمع لا يقتضى عموم آحاد الأول بالنسبة الى كل
 واحد من آحاد الثاني كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة * أما عند الحنفية فلأن
 مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد * فالعنى خذ من مال غني صدقة
 ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع أموال واحد
 واحد ولا يقصد استفراق آحاد مال كل ولا أنواعه * واستدلوا بالاستقراء نحو
 وكبوا دوابهم فان المعنى ركب كل واحد واحد دابته * وأما عند الجمهور من
 الأصوليين ومنهم الشافعي رحمه الله تعالى يجب أخذ الصدقة من كل نوع من
 أنواع المال الا أن ينحصر بدليل * فالعنى خذ من كل مال لكل من المساكين

يقال الشافعي ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وإن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض * وذهب الكرخي من الحنفية ورجحه ابن الحاجب إلى أنه لا يتم بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والآن أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالاجماع

(السابعة) قال الآمدي في الأحكام العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف * اختلفوا فيه فنح أصحابنا من ذلك وأوجب أصحاب أبي حنيفة ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر وهو عام بالنسبة إلى كل كافر حتى يبا كان أو ذميا * فقال أصحاب أبي حنيفة لو كان ذلك عاما للذمي لكان المعطوف عليه كذلك وهو قواه ولاذرعهد في عهده ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الكافر الحربي دون الذمي اه قال شارح مسلم الثبوت الحق أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها إلا بتعيين مقدر فيقدر التيمم الذي في المعطوف عليه دون التيمم الآخر أن عاما فعام وإن خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فإن العطف قرينة قوية عليه وكذا التفسير اه * واهلنا أن المحققين من الحنفية قالوا المراد بالكافر في قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده الحربي المستأمن لا الحربي مطلقا ليقيد قوله لا يقتل مسلم بكافر إذا الحربي الذي ليس بمستأمن مما عرف بالضرورة من الدين أن المسلم لا يقتل به فلا يقتل الذمي المستأمن كما لا يقتل المسلم به بناء على أن تخصيص كافر الأول به موجب التخصيص كافر الثاني المقدر في المعطوف به أيضا والحديث خبر واحد فلا يعارض آيات القصاص العامة * ومعنى الحديث لا يقتل مسلم بكافر حربي مستأمن ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي مستأمن فالكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي المستأمن فقط بالاجماع لأن المعاهد يقتل بالكافر المعاهد فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه

(الثامنة) المتضمن بكسر الضاد هو الكلام الذي لا يمكن اجراؤه على ظاهره إلا باضمار شيء فإذا كان هناك أمور متعددة يستقيم الكلام باضمار كل منها فهل يقدر

جميعها أو يكتفى بواحد منها وكل من هذه الأمور المضمره يسمى مقتضى بفتح الضاد * استغفروا في المقتضى بكسر الضاد هل هو عام أم لا * ذهب الجمهور الى أنه لا محوم له فلا يقدر جميعها بل يقدر ما دل الدليل على ارادته فان لم يدل دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجهولاً بينها يتعين بالقرينة لان اضرار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل لأن الاضرار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا محوم له * وقيل له محوم فيضمر كلها لأن اضرار أحدها ليس بأولى من اضرار الآخر * مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الأمة فقد حرم الخطأ والحكم قد يكون في الدنيا كاجاب الضمان والبراءة عنه وقد يكون في الآخرة كرفع التائب والحسينات يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع أم الخطأ والنسيان وحصل الخلاف اذا لم يقم الدليل على تعيين أحد الأمور الصالحة للتقدير * أما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتعين ما قام الدليل على تقديره كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم حرمت عليكم الميتة * فقد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى الوطء وفي الثانية تحريم الأكل

(التاسعة) ترك الشارع طلب التفصيل في حكاية حال الشخص مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كقول ابن خيلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم انى أسألت على عشر نسوة مستفتياً * فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أمسك أربعاً منهن وقارق سائرهن ولم يسأل هل ورد العقد عليهنّ معاً أو مرتباً فكان اطلاقه القول دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق المسقود معاً أو على الترتيب وهذا ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وفي هذا نظر لاحتمال أنه صلى الله عليه وسلم عرف حاله فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل ولذلك أول الحنفية فقالوا أمسك أى ابتدئ نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الأربع الاول في الترتيب فانظ امسك مجمل

(العاشره) الخطاب التنجيزى الوارد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نحو يا أيها الناس يتناول الموجودين وقت وروده ولا يعم المهدومين في زمن نزول الخطاب لأنه لا يقال لله يومين يا أيها الناس وانكاره مكابرة والمهدومون وان لم يتناولهم الخطاب فاهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقاً

لان كل حكم يتعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة لقوله تعالى
 لأنقرم به ومن بلغ * وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة * قال شارح مسلم
 الثبوت عنها بحث آخر هو أن الخطاب من الله تعالى ونسبته تعالى الى الموجودين
 والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى مغزها عن الزمانية * فينتهـ يصح الطلب
 والنداء * وابتواب منه ان يـ حضورهم بهذه تعالى انه يعلمهم لا يعزب شئ منهم
 منه تعالى بالوقوع في أزمتهـم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق باقتادهم في أزمتهـ
 وقوعهم بصفة التكليف وهذا هو التكليف التسليقي ولا كلام فيه ولا يـ العبي
 والمجنون لعدم الفهم والتميـ اهـ

(الحادية عشرة) الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص
 به فلا شك في اختصاصه بذلك الخطاب كقوله صلى الله عليه وسلم لاني برده
 في التضحية بعنق تجرتك ولا تجزئ أحدا بهدك * وقوله لاهوانى زوجه بما معه
 من القرآن هذا لك وليس لاحد بسـك وتخصيصه لخزينة بتعبول شهادته وسطه
 وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير * وان لم يصرح فيه بالاختصاص
 بذلك الخطاب * فذهب الجمهور الى أنه شخص بذلك الخطاب ولا يتناول غيره لغة
 وعرفا الا بدليل من خارج * وقال بعض المتأخرين وبعض الشافعية انه يـ لقوله
 عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة واتفاق الصحابة على وجوعهم في أحكام
 الحوادث الى ما حكى به النبي عليه السلام على آحاد الامة كوجوعهم في ضرب الجزية
 على الجوس الى ضربه عليه السلام الجزية على مجوس هجر * قال بعض المحققين
 فالراجع التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الرجوع التخصيص
 حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام كما ذكرنا

(الثانية عشرة) الفرق بين العام المخصوص والعام المراد منه المخصوص ان
 العام المخصوص هو الذى لا تقوم قرينة عنده تكام التكلم به على انه أراد بعض
 افراده فيبقى متناولاً لافراده على العموم وهو عند هذا تناول حقيقة فإذا جاء
 المتكلم بما يدل على استرجاع البعض منه كان على الخلاف هل هو حقيقة في
 البعض الباقي بعد التخصيص كما ذهب الى ذلك كثير من المتأخرين وأكثر الشافعية
 لان تناول اللفظ لبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وتناوله له قبل
 التخصيص حقيقى اتفاقاً فليكن تناوله له بعد التخصيص حقيقياً أيضاً كما كان قبله

لأن ما وراء المفروض يتناوله موجب الكلام على أنه كل لأعلى أنه بعض بمنزلة الاستثناء فإن الكلام يصير عبارة عنها وراه المنهني بطريق أنه كل لبعض لأن صيغة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول المائة والألف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كان حقيقة في الباقي ولأن الباقي بعد الاستخراج يسبق إلى الفهم سبته قبله وهذا سبق أمانة الحقيقة * فإن قيل لنا يسبق عند قرينة الخصوص وهذا من أمارات الجواز * يجب بان القرينة إنما يحتاج إليها لاستخراج البعض لا لسبب الباقي إلى الفهم * ورد هذا القول بان الحقيقة إنما تكون بالاستعمال في المعنى الموضوع له لا بالتناول لأن التناول لتبعيته لاوضع ثابت لبعض المخرج بعد التخصيص ولكل وضحي حال التجوز بلفظه * وذهب الجمهور من الأشاعرة وشاهير المعتزلة وصاحب البصريح وصلوا الشريعة من الحقيقة إلى أن العام إذا خص كان مجازاً في الباقي لأن لفظ العام حقيقة في استغراق الأفراد فاستعماله في بعضها بعد التخصيص مجاز لاستعماله في غير ما وضع له * واستعمل على هذا بوجهين * الأول أنه لو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً لفظياً بين الكل والبعض والاشترائك خلاف الأصل * وأجيب عنه بان الاشتراك إنما يلزم إن لو كان في المجموع والباقي بوضعين مستقلين وليس كذلك لأنه استعمال في الباقي بالوضع الأول بعينه * سألنا إن الباقي غير الموضوع لكن لا نسلم إن كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له مجاز وإنما يكون مجازاً إذا كانت إرادة استعمال ثان وليس كذلك فيما نحن فيه بل بالاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال * الثاني لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الإطلاق إلى قرينة * وأجيب عنه بان احتياجه إلى القرينة ليس للإطلاق عليه بل لاستخراج البعض وبعد الاستخراج بالقرينة يسبق الباقي إلى الفهم بلا قرينة وبقي ما ذهب إليه عند الأمامي وابن الهمام ثمانية وعشدها الأزمري تسعة من أرادها فارجع إليها وثمة الخلاف تظهر في صحة الاستدلال بمجموع بعد التخصيص * فن قال أنه حقيقة فيه يقول بصحة الاستدلال * ومن قال أنه مجاز يقول بعدم صحة الاستدلال والعام الذي أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله وهو مجاز قطعاً لأنه استعمال اللفظ في بعض متناوله وبعض الشيء غيره * مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود الأشجعي * وقوله تعالى أم يحسدون الناس يعني

محمدًا صلى الله عليه وسلم والعلاقة في الجواز المذكور السموم أي كون الشيء شاملاً
للكثيرين فهو مجاز من سبل علاقته السموم كما ذكره الصبان في رسالته * ومقاله
البناني في حاشيته على شرح جمع الجوامع من أن علاقته السكاية والجزئية غير
مطابق لما جاء في رسالة الصبان عن الكلام على علاقة الجزئية من أن علماء
البيان اشترطوا في هذه العلاقة أن يكون الشكل من كبا تركيباً حقيقياً وأن يستلزم
انتفاء الجزء انتفاءه عرفاً كالرأس والرقبة اهـ * ومما لول العام في حد ذاته كل
الأفراد أي المجموع المركب منها وبعضية الواحد من الجميع ظاهرة وإن حصل انتفاء
الكل بانتفاء الجزء عرفاً إذ الباقى بعد انتفاء واحد ليس جيباً ولكن اتفق شرط
التركيب الحقيقي لعدم حصوله هنا * وأعلم أن الشيء القابل للتخصيص هو الحكم
الثابت لاهي متعدد لأن التخصيص استخراج البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك
كقوله تعالى اقتلوا المشركين فإنه يدل على قتل كل مشرك ونخص منه أهل الأمة
وضربهم * ولما قال في شرح جمع الجوامع والعام المخصوص فهو مراد تناولا
لاحكاماً لأن بعض الأفراد لا يشمله الحكم نظراً للتخصيص والعام المراد به المخصوص
ليس هو مراد الاحكاماً ولا تناولاً اهـ

(الثالثة عشرة) الانفاذ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على الذكر والمؤنث
على أقسام * الأول ما يخص به أحدهما ولا يطلق على الآخر كرجال للذكر ونساء
للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاجماع * الثاني ما يميز الفرقتين بوضعه وليس
لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والأنس والبشر فيدخل فيه كل منهما
بالاجماع * الثالث ما يشملهما بأصل وضعه ولا يختص بأحدهما الا ببيان نحو من وما
وهو مثل الناس والبشر * الرابع ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث ويحذفها في
الذكر وذلك كالجمع السالم نحو مساعين للذكور ومساعيات للإناث ونحو فعلوا وفعلن
فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل النساء فيما هو للذكور الا بدليل كما لا يدخل الرجال
فيما هو للنساء الا بدليل * وذهب الحنفية والحنابلة والظاهرية الى أنه يتناول
الذكور والإناث * واستدلوا بالاجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث
غلب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى اهبطوا منها جميعاً في خطاب آدم وسواء
وابليس * ويجاب عن هذا بأنه لم يكن بأصل الوضع ولا بمقتضى اللغة بل بطريق
التقليد لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع * وأحق ما ذهب اليه الجمهور

من عام التناول الاعلى طريقة التفليب عند قيام المقتضى وهو ما علم من عموم الشريعة للنساء ولأجل ذلك لم يعمل عليه فيما لا يعلم عهده من الأحكام كالجمعة والجهاد * واتفق الكل على أن المذكور لا يدخل في الجمع المؤنث السالم

(بحث المشترك)

قال بعض المحققين لفظ المشترك ظرف لا اسم مفعول لأن اشترك بمعنى تشارك فالاشتراك فيه فاعلان ظاهرا فلا يشتق منه صيغة اسم المفعول * ومعناه في الاصطلاح لفظ وضع وضعا شخصيا لعنيين فأكثر بأوضاع متعددة ابتداء بلا نقل من معنى الى آخر * سواء كان بينهما مناسبة أولا * فخرج المجاز بقوله وضع وضعا شخصيا على القول بان المجاز لا وضع فيه * وعلى القول بان له وضعا نوعيا * وخرج المفرد سواء كان عاما أو خاصا بقوله لعنيين فأكثر * وخرج بقوله ابتداء بلا نقل أى من غير اعتبار أنه كان موضوعا لمعنى قبله المنقول والمرجى فاللفظ ان تعدد معناه فان وضع لكل من معانيه المتعددة من غير اعتبار أنه كان موضوعا لمعنى قبل فهو المشترك فان ترك استعماله فى المعنى الأول ونقل الى الثانى بحيث يفهم من غير قرينة مناسبة فنقول أو لغير مناسبة فمرجى * وان لم يترك المعنى الأول بل تارة يستعمل فيه * وتارة فى الثانى لحقبة فى المنقول منه ومجاز فى المنقول اليه ودخل فى التعريف فإنه مشترك وهو موضوع لعنيين فقط هما الحيض والطمهر لتبادرهما عند الاصطلاح * واذا ثبت كونه مشتركا بينهما وهما ضدان سقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين * وفائدة المشترك العزم على الامتثال للإراد منه اذا بين والاجتهاد فى استعمال المراد منه فيقال ثواب كل منهما

(حكم المشترك)

التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان الثابت به حق حتى يقوم مرجح للمعنى المراد ولكن لا يقعد عن الطاب كما يقعد فى التشابه بل يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه حتى لو لم يرجح بان تجرد عن القرينة المعينة للإراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا نحو أنهم على مولاك يراد به العتق والعتق يكون المشترك جملا * لا يقال البيان الا من الجملة

فيجب عليه التوقف الى أن يأتيه البيان * ولا يجوز أن يحمل على كل واحد من
المعنيين أو المعاني من غير تأمل فيما يحصل به ترجيح أحد معانيه * فالسلفية استدلوا
على أن المراد بالقرء الحيض بقوله تعالى واللأئي يشن من الحيض لأنه تعرض
عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر * فعمل أن المراد في الأصل هو
الحيض * وبقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حبيستان ولا هموم للمشارك
عندنا فلا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد * وقال الشافعي يجوز
أن يراد من المشترك كلا معنيه عند التجرد عن القران ولا يحمل على أحدهما
الا بقريضة * والعام عنده فسمان * فم متفق الحقيقة * وقسم مختلف الحقيقة
ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنيه على أن يكون مرادا من اللفظ ومناطلا
للحكم بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما كأن يقال رأيت العين ويراد به الجارية
والباصرة * وأما ارادة كليهما فغير جائزة اتفاقا لأن المشترك لم يوضع للجُموع فن
أوصى لواليه وله موال أعنتهم وموال اعتقوه بطالت وصيته لأن المشترك لا ينقسم
معنيين * وتمسك الشافعية بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية
لأن الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار * أريداً باللفظ واحد وهو قوله
يصلون * ويحجبان الآية سميت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح
ذلك الا بأخذ معنى شامل للسكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله
وملائكته يعتنون بشأنه بأيها الذين آمنوا اعتنوا بشأنه وذلك الاعتناء من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فيكون من باب عموم المجاز لا من
باب عموم المشترك والاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء فيكون مجازا من اطلاق
اسم المزموم على اللازم

(مبحث المؤول)

المؤول مأخوذ من آل اذا رجع لانك اذا تأملت في موضع اللفظ وصرفت
اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد أولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال
بواسطة الرأي * والمراد بالمؤول اصطلاحا هنا ما ترجع من المشترك بعض معانيه بما
يوجب الظن فالمشترك مادام لم يترجح أحد معنيه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح
أحد معنيه بتأويل المجتهد صار مؤولا * والحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة

ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كما قالوا في القرء المشترك بين
 الحيض والظهار انه للحيض لا للظهار لأنهم تأملوا في جوهر لفظ القرء فوجدوه
 موضوعا لمعنى الاجتماع شاموا على معنى يوجد فيه الاجتماع وهو الحيض لأنه دم
 ينفضه رحم امرأة بالفة بسبب اجتماعه فيها وقد يكون الترجيح بالنظر الى السياق
 بالياء الموحدة وهو القرينة اللفظية المتقدمة * فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة وجدناه
 دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لكلا ينتقص منها لو حملناه على الاظهار وقد
 يكون الترجيح بالنظر الى السياق بالياء المنقوطة نقطتين من تحت وهو القرينة
 اللفظية المتأخرة كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث * عرف أن أحل
 من الحلل لامن الحلول بقرينة لفظ الرفث الذي هو كناية عن الجماع لأنه لا يكاد
 يخلو من رفث * يقال رفث في كلامه أخفش وصرح بما يجب أن يكنى عنه من
 ذكر التمساح ورفث الى امرأته أفضى اليها وكقوله تعالى الذي أحلنا دار المقامة
 من فضله عرف انه من الحلول لامن الحل بدليل دار المقامة

(حكم التأويل)

وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه ضلنا فان المجتهد يخطئ
 ويصيب عندنا هلما ان ثبت التأويل بالرأى لأنه لا يلفظ للرأى في اصابة الحق على
 سبيل القطع وان ثبت بخبر الواحد يكون الثابت به ظنيا لا قطعيا كمن وجد ماء
 وغاب على ظنه طهارته فإنه يجب عليه الوضوء به فاذا تبينت نجاسته بعد ذلك
 تازمه اذعادة

(الثاني تقسيم اللفظ الدال على المعنى باعتبار دلالاته)

ينقسم اللفظ باعتبار دلالاته على معناه من جهة وضوحها وحقاقها الى ثمانية
 أقسام لان اللفظ ان ظهر معناه فلما أن يتحمل التأويل أو التخصص أولا فان
 احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
 يتحمل فان قبل النسخ فهو المنسوخ وان لم يقبل فهو الحكم * ونلزم بالتأويل
 هو التأويل اللغوي لا الاصطلاحى لما تقدم من أن التأويل الاصطلاحى يختص
 بالمشترك ثم احتمال التأويل بالنظر الى الخصاص والتخصص بالنظر الى العموم وان

حقيق المراد من اللفظ خفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعرض الثاني يسمى خفيا والأول
 اما أن يدرك المراد منه بالفعل أولا الأول يسمى مشكلا والثاني اما أن يدرك
 بالنقل أولا الأول المجمل والثاني التشابه

(مبحث الظاهر)

الظاهر في اللغة هو الواضح وهو في الاصطلاح اسم لكلام عرف المراد به للسامع
 اذا كان من أهل اللسان بمجرد سماع صيغته بلا قرينة ويكون محتملا للتأويل
 ان كان خاصا أو التخصيص ان كان عاما وليس مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه
 بمثاله قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه ظاهر في حل البيع وتحريم الربا
 ولم يسق لهما وقد فهما من نفس اللفظ * وقيل الظاهر في الاصطلاح ما دل دلالة
 ظنية اما بأوضح كالأسد للبعب المفترض أو بالعرف كالعائط للخارج المستغنى عنه
 غلب فيه بعد أن كان في الأصل للكان المنخفض من الأرض

(حكمه)

حكم الظاهر وجوب العمل بما عرف منه اتفاقا ولا خلاف فيه * وإنما
 الخلاف في أنه هل يثبت به الحكم قطعا وذهب إلى ذلك العراقيون * منهم
 الكرخي أو ظنا وهو قول عامة الأصوليين * ومنهم المنار يدي وأتباعه لوجود
 احتمال الجواز ومن قال بالقطع قال أنه لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل

(مبحث النص)

النص مأخوذ من قولك نصبت الآية اذا جعلتها على سير فوق سيرها المعتاد
 ويسمى بحسب العروض منصة لزيادة ظهوره على سائر الجاس * وهو في الاصطلاح
 اسم لكلام يكون أظهر من الظاهر وأظهر رتبة بسوق الكلام له لا بنفس الصيغة
 بمثاله قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه ظاهر في تحليل البيع وتحريم
 الربا ونص في التفرقة بين البيع والربا ردا على الكفرة القائلين بتمامهما ولكن لم
 تفهم هذه التفرقة بدون الضمان قوله انما البيع مثل الربا والكلام الواحد يجوز
 أن يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر كما يجوز أيضا أن يكون الكلام ظاهرا

باعتبار لفظ نصا باعتبار لفظ آخر كقوله تعالى فانكحروا ما طاب لكم من النساء
 مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحروا ظهر في حل التكاح الا انه مسروق لاثبات
 العدد باعتبار قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فكان نصا في اثبات العدد والكلام
 سبق لبيان العدد بدليل السياق وهو قوله فان خففتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية
 ظاهرة في الاباحة نص في بيان العدد * وقيل النص مادل على معنى دلالة قطعية
 كزيد فانه في غير التركيب لا يحتمل غير معناه * وقد يطلق النص على كل ما غوظ
 منه فهم المعنى * سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو خفيا أو خاصا أو عاما أو صريحا أو كناية
 لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال * ويطلق أيضا على لفظ القرآن
 والحديث اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص * قال المطالع ويطلق النص في
 كتب الفروع بآراء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب أهم من أن
 يكون نصا للاحتمال فيه أو ظاهرا * ويراد بالقول المخرج ما خرج أي استنبط من
 نصه في موضع آخر اهـ

(حكم النص)

وجوب العمل به على سبيل التطلع وان كان فيه احتمال تأويل بمعنى الكلام
 على غير الظاهر بطريق التخصيص والتميز وغيرهما فان هذا الاحتمال لا يخرج عن
 كونه قطعيًا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية

(مبحث التفسير)

هو مأخوذ من التفسير وهو الكشف فهو المكشوف معناه وهو في الاصطلاح
 ما ازداد ويضرحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما
 والتأويل ان كان خاصا مثل قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة فان المشركين اسم
 ظاهر عام نص في اهانة المشركين ولكن يحتمل التخصيص بان يكون عاما مخصوصا
 فلما ذكر بعده كلمة كافة ارتفع احتمال التخصيص فصار مفسرا * ونحو طلق
 نفسك واحسدة فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فيذكر الواحدة ارتفع
 احتمال التأويل

(حكمه)

حكم المفسر وجوب العمل به قطعا مع احتمال أن يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام * أما بعد وفاته عليه السلام فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ لأن نسخ الكتاب إنما يكون بكتاب أو سنة كما سيأتي وبسبب وفاته لا ينزل كتاب ولا تحدث سنة

(مبحث المحكم)

المحكم معناه لغة المتقن * ومعناه اصطلاحا ما ازداد قوة على المفسر بعدم احتمال النسخ كقوله عليه السلام الام الجهاد ماض الى يوم القيامة وانقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان يكون معنى الكلام مما لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على توحيد الله تعالى كآية الكرسي وسورة الاخلاص أو يكون الكلام فيه ما يدل على الدوام والتأبيد كقوله تعالى ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا ويسمى محكما لعينه * وهذا القسم هو المراد هنا وقد يكون لانقطاع الوحي بهوته صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره * وهذا يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم فهو خارج عن البحث

(حكمه)

حكم المحكم وجوب العمل به على سبيل القطع (تنبيه) اعلم ان كلا من الظاهر والنص والمفسر والمحكم موجب للحكم قطعا فلا يظهر التفاوت بينها في ذلك * وانما يظهر التفاوت بينها قوة وضما في القطعية عند التعارض ليرجح الأقوى على الأدنى ويصير الأدنى متروكا بالأعلى * فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل ويشترط في ذلك تساوي الأدنى والأعلى في الرتبة بان يكونا متراتين أو مشهورين أو خبر واحد * فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانها ظاهرة في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة * وقوله عليه السلام لانكاح الابولى وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر فيجب

تأويل خبر الواحد وحمله على نفي الكمال توفيقاً بين الأدلة وقس على هذا * والمراد بالتعارض هنا تقابل الحجتين بان تقتضي احدهما خلاف ما تقتضيه الأخرى * مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فإنه ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات * وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به * فالظاهر اقتضى حل الخامسة * والنص اقتضى حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته * ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلاة فهذا نص مفيد لا يجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه محتمل التأويل بان يكون الكلام على حذف مضاف أى لوقت كل صلاة كما يقال آتيتك لصلاة الفجر أى لوقتها * وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضاً فرجح المفسر على النص ولم يوجد مثال يبيح التعارض بين المفسر والمحكم في النصوص الشرعية كما يؤخذ من شرح ابن مالك

(مبحث الخفي)

اتفق اسم الكلام استمر معناه بسبب عارض نشأ من غير الصيغة بان عرض عارض في بعض الجزئيات اختفى بسببه ان هذه الجزئيات من افراد مسمى اللفظ أم لا وتكون صيغة الكلام ظاهرة المعنى بالنظر الى موضوعها اللفوي * مثال ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فان الآية ظاهرة في وجوب قطع اليد لكل سارق خفية في حق الظنار والنباش وان كان الخفاء بعارض وهو اختصامهما باسم آخر وتغاير الأسماء في الاستعمال يستلزمه تغاير المعنى فبعدها بهذا العارض عن اسم السارق تخفى وجوب القطع في حقهما * واذا كان الخفاء متحققاً في نفس الكلام كان مقابلاً للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء واجتماع الضامين في موضوع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة وهذا نظير ما قالوا في كبر شخص واحد وصغره بالنسبة الى شخصين وبما ذكر ثبت ان الخفي ضد الظاهر وانطلق يدرك المراد منه بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة من غير تغيير لباس وهيئة نادا طلب شرف من غير كثير تأمل

(حكمه)

حكم الخفي النظار فيه ليعلم أن اختفاء ما خفي هل هو النقص أو الزيادة فيه وذلك
 أنا تأملنا في الطرار الذي يشق الثوب ويأخذ مال الغدير ظلما وهو يظان حاضر
 قاصد لحفظه بنوع غفلة منه فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة
 في فعل السرقة لأنه إنما يكون بخدق في صناعته واختصاص النباش به لأجل
 نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفاظ فانظ
 السارق خفي في حق الطرار والنباش لكن خفاؤه في الطرار لمزية على ما هو ظاهر
 فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حق الحكم وهو القطع
 في حقه عند الأئمة الثلاثة وأبي يوسف ورحمهم الله تعالى * وعند أبي حنيفة ومحمد
 يقطع أيضا ان طرارة داخلية في الحكم وان طرارة خارجية لم يقطع عندهما
 وخفاؤه في النباش لنقصان على ما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله لفظ السارق
 ولا يثبت الحكم في حقه سواء كان القبر في بيت متقل أو في غيره

(بحث الشكل)

المشكل مأخوذ من أشكل على الأمر دخل في أشكاله وأمثاله * ولذا قيل
 ان المشكل كرجل تغرب عن وطنه واختلط بأشكاله من الناس فيطلب موضعه
 ويتأمل في أشكاله ليوقف عليه وهو في الاصطلاح اسم لكلام يحتمل المعاني
 المتعددة ويكون المراد واحدا منها لكنه قد دخل في أشكاله وهي تلك المعاني
 المتعددة فاختلفت بسبب هذا الدخول عن السامع وصار محتاجا إلى نظرين الطلب
 ثم التأمل ليميز عن أشكاله ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه
 زيادة ظهور على الظاهر

(حكمه)

حكم المشكل اعتقاد حقيقته فيما أريد منه ثم الاقبال على الطلب مع النظار
 فيه فيظهر المراد منه وذلك بان ننظر أولا في مفومات اللفظ جميعها فنضبطها
 ثم نتأمل في استخراج المراد * مثاله قوله تعالى فأتوا حركم أي ستم فان كلمة

أنى مشكاة نجوى تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا الرزق الآتى كل يوم * وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى أنى يكون لى غلام أى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا أنه بأى معنى فإن كان بمعنى أين يكون للمعنى من أى مكان شئتم قبلاً أو دبراً فتحل اللواطة من امرأته وإن كان بمعنى كيف يكون المعنى بأى كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعا * فيقال على تعميم الأحوال دون الحال فإذا تأملنا فى لفظ الحرف علمنا أنه بمعنى كيف لأن للبر ليس بموضع الحرف بل موضع الفرف فتشكون اللواطة من امرأته حرماً لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المتينة على الوطء فى حالة الحيض لعلة الأذى دون التى من الرجال لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع

(مبحث الجمال)

الجمال فى اللغة المبهم مأخوذ من أجمل الأمر أمره * وفى الاصطلاح ما معنى المراد منه خفاء لا يدرك الا ببيان يربى وذلك بالبيان من الجمل وبالطلب والتأمل ان لم يكن بيان الجمال شافياً والجمال ثلاثة أنواع * الأول ما يكون اجماله بسبب غرابية اللفظ فلا يفهم معناه لفظة كلفظ الطواع لانه كور فى قوله تعالى ان الانسان خاق هالوا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فالطواع شديد الخرس قليل الصبر * الثانى ما يكون اجماله بسبب اجرام التكلم مراده وان كان معنى اللفظ مفهوماً لانه كلفظ الربا فى قوله تعالى وأسل الله البيع وحرم الربا فانه فى اللغة اسم الزيادة وهو ليس بمراد فى الآية قطعاً اذ البيع لم يشمع الا للاستباح والزيادة فلا يمكن الوقوف بالطلب والتأمل بخفاء مراد التكلم ولم يعلم أن المراد أى فضل فاحتجيج الى البيان فبينه النبي صلى الله عليه وسلم فى حديث الأشياء الستة المتقدمة من غير حصر عليها لأنه لم يذكر شيئاً من أدوات الحصر فكان البيان غير شاف لبقائه بجملها فيما وراء الستة كما كان قبله * فاحتجيج بمثل ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الترتب والحكم فى غير الأسماء الستة فتأملوا واختلفوا فى ذلك * فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس * وقالت الشافعية العلة مع الجنس * والمالكية الاقتيات والادخار وكلفظ الصلاة والزكاة فى قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان الصلاة فى اللغة الدعاء وهو غير مراد * وقد بينها النبي عليه السلام بأفعاله بيانا شافياً من أولها الى

آخرها والزكاة هي الفداء وهو غير مراد * وقد بينها عليه السلام بقوله هاتوا
 ربع عشر أموالكم * وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ
 عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا في باب
 السواك بياننا شافيا * الثالث ما يكون اجاله بسبب تعدد المعاني المتعارفة وتزاحها
 على اللفظ والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدها على الآخر كما في
 المشترك اذا اتى باب الترجيح فيه

(حكم الجمل)

اعتقاد حقيقة المراد منه وانتوقف فيه في حق العمل به الى البيان * ثم اذا
 كان البيان قطعيا كبيان الصلاة والزكاة كما تقدم صار مقسما وان كان ظنيا صار
 مؤولا كبيان مقدار المسح فان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم دال على فرضية
 المسح * واختلفوا في مقدار مسح الرأس فقال الشافعي المفروض فيه أقل ما ينطلق
 عليه اسم المسح ولو بشرة * وقال مالك الاستيعاب لأن الكتاب مجمل بينه عليه
 السلام بفعله فانه توضا ومسح رأسه واستوصب رواه البخاري * وقالت الحنفية
 الربع لأن ارادة الادنى لا تصح لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصدا و ارادة
 الاستيعاب لا تصح لتركه عليه السلام الى الناصبية ولو كان فرضا لما تركه فتبين
 ما بينهما وذلك بحمل الاحتمال الثالث والرابع وغيرهما فبينه عليه السلام بفعله حيث
 مسح مقدم رأسه * رواه البيهقي ومقدم الرأس مقدار الربع تخالفا وان لم يكن قطعيا
 ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال فيجب الطلب والتأمل كلربا
 وتقدم بيانه

(مبحث التشابه)

التشابه اسم لما انقطع وجاء معرفة المراد منه للأمة في الدنيا لأنه يصير
 معلوما في الآخرة لأن الحكمة فيه ابتلاء الراسخين في العلم بعدم الوصول اليه لأن
 ابتلاء الراسخ بعدم العلم أعظم من ابتلاء ذى الجهل بطلب العلم ولا ابتلاء في الآخرة
 فهو في غاية الخفاء * مقابل الحكم فانه في غاية الظهور والتشابه كرجل مفقود عن
 يده وانقطع أثره * واختلفوا في أن النبي عليه السلام هل علم التشابهات أولا

قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى أمره بكتبه وعدم اظهاره وهو الحق * والمشابه
 نون * الأزل متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كما في الحروف التي في فوائح السور
 كقوله تعالى قاف نون وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الأصلية أولاً لأن الحرف قد
 يطابق على الكلمة * الثاني متشابه المعنى ان استحاله ارادته وذلك كالاتسواء
 المدلول عليه بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكاليد المفهوم من قوله تعالى
 يد الله فوق أيديهم وغير ذلك مما دلت النصوص على ثبوتها لله تعالى مع التقاطع
 بامتناع معانيها الظاهرة لتنزهه عنها * واعتراض على ايراد التشابه باننا في بيان أقسام
 ما يعرف به أحكام الشرع ولا يعرف بالتشابه حكم لا تقطع رجاء معرفة معناه فكيف
 يستقيم ايراده هنا * يجاب بأنه يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد
 مثلاً وان لم يعرف ما أريد منها ومعرفة هذا المقام ووجوب اعتقاده من أحكام
 الشرع * وقد يجاب أيضا بان هذا القسم ذكر استطرادا من ضرورة التفرار التقسيم
 إليه فانما يلزم اذنه الحكم

(حكم التشابه)

عدم جواز العمل به واعتقاد حقيقته * والعلة في عدم جواز العمل به قصور
 أفهام البشر عن العلم بمعناه وعن الاطلاع على مراد الله منه ولا شك ان له معنى لم
 تبلغ أفهامنا الى معرفته فهي مما استأثر الله بعلمه فنعتمد حقيقته ولا ندرك
 حقيقة كلفيته

(الثالث تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى)

يقسم اللفظ باعتبار استعماله في معناه الى أربعة أقسام لانه ان استعمل فيما
 وضع له حقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فمجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد
 بحسب الاستعمال فصرح والا فكناية

(مبحث الحقيقة)

الحقيقة في الأصل على وزن فاعيل بمعنى فاعل مشتقة من حق الشيء ثبت
 أو بمعنى مفعول من حقيقته أثبتة نقل إلى الكلمة الثابتة أو الثبوتية في معناها لاصلي

والتاء فيها للدلالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية العرفية وليست التاء الثابتة
بما قيل انه يقال لفظا حقيقة وهذا قول الجمهور * وقال صاحب المفتاح انها الثابتة
وفي الاصطلاح هي اللفظ المستعمل قصدا في المعنى الذي وضع اللفظ له في اصطلاح
وقع به مخاطب المستعمل اذا حصل مخاطب فقوله اللفظ جنس يشمل العرف وغيره
دون الكلمة ليشمل المفرد والمركب * وقوله المستعمل قصدا خرج به ما لم يستعمل
قصدا سواء وضع كذا قبل استعماله أو أنعمل كذاين أو استعماله لأمر قصدا كاستعمال
لفظ الارض والسيف فلفظا سبق للسان * وقوله في المعنى الذي وضع له خرج به الجاز
والمراد بالوضع الوضع التحقيقي وهو ما يدل اللفظ بسببه على المعنى الموضوع له من
غير توقف على علاقة وقرينة وهو منسوب الى التحقيقي وهو جعل الشيء تابعا لاجل
* وسينفذ يشمل الوضع الشخص كوضع الاعلام وأسماء الاشارات والصادر والوضع
النوعي كوضع المركبات والمستقات والوضع هو تعيين اللفظ المعنى سواء كان ذلك
التعيين من جهة واضع اللفظ كالأسماء للحيوان والنبات ويسمى وضعها لغويا أو من
جهة الشارع كوضع الصلاة لاجل العبادات المخصوصة ويسمى وضعها شرعيا أو من جهة قوم
مخصوصين كوضع النعوت بين الفعل لكلمة ذات على معنى في نفسها مقترنة باحد
الازمنة الثلاثة ويسمى وضعها عرفيا خاصا ويسمى اصطلاحيا أو من جهة قوم غير
مخصوصين كالدابة لذوات القوائم الاربع ويسمى وضعها عرفيا عاما وقد غالب العرف
عند الانطلاق على العرف العام فاقسامها ثلاثة لغوية ان نسبت الى واضع اللفظ
وشرعية ان نسبت الى الشارع وعرفية ان نسبت الى عرف خاص أو عام وخرج بقوله
في اصطلاح مخاطب المستعمل لفظ الصلاة مثلا اذا استعمالها الشرعي في الدعاء فانها
ليست حقيقة عندنا ومعنى أسقط عنها القيمة استغنى عنه بغير الحقيقة المأخوذ في
تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات ويختلف كثيرا لوضوحه فالمراد
أن الحقيقة لفظا مستعمل فيا وضع له من حيث انه الموضوع له

(حكم الحقيقة)

ثبت ما تضمنه به من معناه الموضوع له سواء كان أمرا أو نهيما خاصا كان أو عاما
كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * وقوله تعالى ولا تقبلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصفين خاص في الأمر به والنهي عنه

عام في الأمور والنهي بلا خلاف * وبمى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لأنه
خالف عنها واشتلف لا يعارض الأصل فلفظ النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا
مائكم أبأؤكم من النساء * معناه الوطء لكونه حقيقة فيه فلا يبدل عنه إلى
التقيد لأنه مجاز فيه فتكون حومة منزية الأب على الابن ثابتة بالنص وحزمة من
عقد عليها الأب بتلاجماع لا بالآية لئلا يزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا ما اختاره
نفر الاساذم وصاحب المنار وذهب عامة المشايخ وجهور المفسرين إلى أن النكاح
المذكور في الآية معناه العقد كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى وعليه حومة من
عقد عليها الأب على الابن بنص الآية وحومة منزية الأب بمائيل آخر وعلى قول
من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في مقام النفي كما اختاره صاحب الهداية وصاحب
المبسوط والزيلعي وغيرهم تكون الآية نافية في حومة منزية الأب أيضا

(مبحث المجاز)

المجاز في الأصل مصدر ميمى بمعنى الفاعل من جاز المكان إذا تعاد * وفي
الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير ماوضع له للاحظة مناسبة بينه وبين الموضوع له
تخرج بقوله المستعمل في غير ماوضع له الحقيقية وبقوله للاحظة مناسبة الخ
ملا مناسبة ينزوما كاستعمال لفظ الارض والماء غلطا * ولا يقال المناسبة بينهما
التقابل لأن ذلك غير مشهور * ولما كانت الكناية عند الأصوليين تجماع المجاز
لأنها ان استعملت فيما وضع له حقيقة والا فجاز لم يصح اخراجها بقيد القرينة
المائة كاذبها علماء البيانين لاخراج الكناية * واعلم أن المجاز متى أطلق براد
به المجاز في المفرد وأن الأصوليين يطلقون الاستعارة على كل مجاز بخلاف
البيانين فان الجواز عندهم ينقسم إلى استعارة ومرسل

(حكم المجاز)

ثبوت المعنى الذي أريد منه سواء كان خاصا كما في قوله تعالى أولامستم النساء
فان المراد به عندنا الجماع لأن لامستم حقيقة في المس باليد مجاز في الجماع وهو
خاص أو عاما إذا اقترن به ما يفيد العموم كالصاع في قوله عليه السلام لا تبيعوا الناس
بالرهين ولا الصاع بالصاعين لأن حقيقة الصاع غير مرادة هنا فان بيع نفس

الصاع بالصاعين جاز اجتماعا فالمراد به مايجل فيه وهو محلى بل فوهم جميع افراد مايجل فيه سواء كان مطموما أو غيره من اطلاق اسم الحبل على الخال والصيفة اذا كانت الخصوص أو العموم لا فرق في ذلك بين كونها مستعملة في معنى حقيقي أو مجازي والقول بعموم المجاز هو منهج الشافعي كما ذهبنا * وقيل لا عموم في المجاز لانه ضروري والضرورة تندفع بإرادة البعض

(بحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي عموم المجاز)

اعلم أن الحق امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ المفرد فلا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بان يراد كل واحد منهما لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ عند الاطلاق وهذا يمنع من ارادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي * وذعب الى هذا جميع الحنفية والحققة من الشافعية وغيرهم وأجاز ذلك بعض الشافعية * مثال ذلك قولك لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا * وقوله تعالى أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لان لامستم حقيقة في المس باليد أو بالرجل أو بالوجه فالشافعي رحمه الله تعالى قال أجل آية المس على المس باليد والرجل جيمعا فان كان المس باليد فالتيمم فيه لأجل الجنب فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان المس بالجماع فالتيمم منه لأجل الجنابة فيحصل تيمم الجنب بهذه الآية والحنفية يقولون ان المجاز هنا مراد باتفاق بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحنفية أيضا فلا يكون المس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة * والاختلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحته المعنى الحقيقي وهو الذي يسمونه بعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فيراد من وضع القدم الدخول لانه سببه قد ذكر اسم السبب وأراد المسبب وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا أو منتعلا فيحدث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى لانه لو نوى أن لا يضع قدمه حافيا فدخول منتعلا أو ماشيا فدخولها راجعا لم يحدث لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه ميجوز غير مستعمل * والحق امتناع استعمال اللفظ في معنيه أو معانيه المجازية لان قرينة كل مجاز تنافي ارادة غيره من المجازات

(بحث فيما يتصل بالحقيقة والمجاز من حروف المعاني)

اعلم أن بعض الأصوليين ذكروا حروف المعاني ونحوها بعد الحقيقة والمجاز لأنها نارة تستعمل فيها وضعت له فتكون حقيقة وتارة تستعمل في غيره فتكون مجازاً * ونذكر بعضها مما يحتاج إليه الأصولي تقيماً للفائدة (الواو) يطلق الجمع كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين والنحاة بدليل أنها تستعمل فيما يتمتع الترتيب فيه كقولهم تقتل زيد وعمرو لأنه لو قيل تقتل زيد ثم عمرو لم يصح فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب وقيل للترتيب * وروى هذا عن الشافعي رحمه الله تعالى بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف وهو معترض بأن الواو لو كانت مفيدة للترتيب لما صح أن يقال جاءني زيد وعمرو قبله وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدوا واركعوا ولا تبدل الواو على المعية فلو قال لزوجته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ووجد الشرط تطلق واحدة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف محمد يقع الثلاث * فذهب بعض أصحابنا من هذه المسئلة ان الواو للترتيب عند أبي حنيفة والمعية عندهما لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقع الثلاث ولو لم تكن للمعية عندهما لوقع الأول والثاني والثالث ونسب الأمر كما فهم لان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الأول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة نافذة مفتقرة الى الكملة فتعلق الثاني بعد تعلق الأول والثالث بواسطة في هذا نعلمن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط * فلما نزل الأول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل * وقالوا ان قوله وطالق جملة نافذة جزاء بغير شرط فيصير ما ينتم به الأول وهو الشرط شرطاً للثانية ولما سوت الثانية والثالثة * الأول في التعليق بالشرط يقعن جملة لأنه ليس بين الأجزاء ما يوجب صفة الترتيب وإذا أخرج الشرط بان قال أنت طالق وطالق وطاق ان دخلت الدار ثم دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقاً لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف أوله على آخره فتعلق الأجزاء المتوقفة على الشرط دفعة واحدة وإذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطاق تقع واحدة عند علمائنا الثلاثة لان الطلاق الأول وقع قبل الفراغ من التسليم بالثاني ففقد محل الطلاق فلما الثاني والثالث لذلك لا لأن الواو للترتيب كما ذهب

إليه الشافعي في قوله الترتيب * وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا تجب بها المشاركة
 في الخبر كقوله لزوجته هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة عند أبي
 حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دسل
 الشركة وكذا لو قالت له طلقني ولك أنت فطلقها لا يجب شي عند أبي حنيفة وقال ان
 الواو للحال فيصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان الاحوال
 شرط فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب عليها الالف الفاء
 للتعريف فيترسخ المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان قل لانه لو لم يكن كذلك
 كان مقارنا * فاذا قال لامرأته ان دخلت هذه البئر فهذه البئر فانت طالق فالشرط
 ان تدخل البئر الثانية بعد الاولى بلا تراخ فلو دخلتها بتراخ لم تطلق * وتدخل الفاء
 على العلة كقوله اذ أتت ألفا فأت حياي اذ الى ألفا لانك حر فيعتق في الحال وان
 لم يؤد ونحو لاصل فان الشمس طلعت وتستهمل الفاء بمعنى الواو نحو قوله على درهم
 فدرهم فبازمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والسماع في نسمة في
 حكم العين فتجعل الفاء عبارة عن الواو بحجازا لمشاركتها في العطف أو يصرف
 الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر (وهم) للتراسخ بان يكون
 بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة والتراسخ عند أبي حنيفة يظهر في التسكيم والحكم
 فيكون بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه * وعندهما
 التراسخ في الحكم مع الوصل في التسكيم لمراعاة معنى العطف * فاذا قال لامرأته التي
 لم يدخل بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت البئر فبفسده يقع الطلاق الاول
 في الحال لعدم تعلقه بالشرط ويلغو ما بعده لعدم الحول للطلاق كأنه سكت على الاول
 ولو سكت عليه حقيقة يلغو ما بعده فكذا ما هنا * ولو قدم الشرط بان قال ان
 دخلت البئر فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعاقب الاول ووقع الثاني في الحال لعدم
 تعلقه بالشرط ولغا الثالث لعدم الحول وقاعدة تعليق الاول انه ان تزوجها ثانيا ووجه
 الشرط يقع الطلاق * وقال أبو يوسف ومحمد يتعلقن جميعا بالمدخول في المدخول بها
 وخير المدخول بها قدم الشرط أو أخره وينزل الطلاق على الترتيب عند وجود
 الشرط فان كانت مدخولا بها طلقت ثلاثا وان كانت غير مدخول بها طلقت واحدة
 ولغا الباقي * وقد تستعمل ثم بمعنى الواو كقوله عليه السلام من حلف على يمين
 ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لينأت بالذي هو خيرا استعمل ثم بمعنى

الواردها بالرواية الأخرى وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر
 عن يمينه والا لتناقضا * وهينئذ يفهم ويجرب الكفارة والحذف من غير تقديم
 أحدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحذف على الكفارة من الرواية
 الأخرى ولم يعكس لان تقديم الكفارة على الحذف غير واجب بالاتفاق بل هو جائز
 عند الشافعي في خصوص الكفارة بالمال * قال في قر الآثار الرواية الأخرى وهي
 قوله عليه السلام فليأت الخ لم أجده في كتب الحديث الحاضرة * والرواية الأخرى
 وهو ما في الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يا عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر من
 يمينك واأت الذي هو خير اه وعلى ما ذكره لاحاجة الي جعل ثم بمعنى الوار (وبل) *
 لا ثبات ما بعدها والأعراض عما قبلها وانما يصح الاضراب اذا كان المصدر يحمّل
 الرجوع وان لم يحمّل صار لمحض العطف فاذا قال تزوجته الموطوءة أنت طالق
 واحدة بل فثنتين تطابق ثلاثا لانه لا يملك ابطال الاقوى وهو الطلقة الواحدة فتقع مع
 الثنتين بخلاف ما لو قال له على ألف درهم بل أفان فانه يلزمه ألفان استحسانا عند
 علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق * وجه الاستحسان أن
 الطلاق انشاء لا يحمّل تدارك الخطأ والاقرار اخبار بحتمها (ولكن) للاستدراك أي
 ازالة الوهم الناشئ من الكاظم السابق بعد النفي خاصة وتكون بعد النفي والاثبات
 كبل وانما يصح العطف بلكن عند اتمام الكلام وهو يتحقق بأمرين * أحدهما
 أن يكون الكلام متصلا بعبارة بعض * ثانيهما أن يكون محل الاثبات غير محل
 النفي لثلاثين ناقص آخر الكلام أولا وان لم يثبت اتمام الكلام لا يصح الاستدراك
 فيكون كلاما مستأنفا مثال فوات الاقوى المقر له بعبد يقول ما كان لي قط لكنه
 أفان آخر كان العبد للمقر * الثاني ان وصل وان فحصل قوله ولكن أفان يرد
 على المقر * ومثال فوات الثاني الأمة اذا تزوجت نفسها بغير اذن مولاهما بمائة
 درهم فقال المولى لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين قالوا ان هذا
 فسخ للنكاح ويحصل ان كان لا يشاء النكاح بعد الانقضاء فهذا نفي للاجزة
 واثبات لها فيكونان متناقضين (وأو) لاحد الشيئين اسمين أو فعلين فقوله هذه
 طالق أردفه كقوله احدا كما طالق فهنا الكلام انشاء لا يحمّل ان يكون خيرا
 عن طلاق سابق فاذا لم يكن الطلاق سابقا جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار

النشاء شرعا ووجب على الزوج بيان ايقاع الطلاق في أيتهما شاء ويكون بيانه انشاء من وجه فيشترط فيه صلاحية المحل عند البيان حتى لو ماتت احدهما فقال أردت الميئة لا يصدق وتضمن الحلية للطلاق وإذا دخلت كلمة أوفى الوكالة بان قال وكات زيدا أو تمرا يصح التوكيل وأيهما فعل صح ولا يشترط اجتماعهما لأن أوفى موضع الانشاء للتخصير والتوكيل انشاء * أما إذا دخلت في البيع على اليمن أو المبيع بنفسه البيع وتستعمل كلمة أوفى العموم إذا دلت عليه قرينة فتصير بمعنى الواو من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد الآمن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد وهذا إذا كانت في موضع النفي أو الإباحة كقوله والله لأأكلن فلانا أو فلانا فإذا كلف أحدهما يحنث لأن النكرة في موضع النفي تم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي ولو كليهما لم يحنث الأمرة واحدة لأن اليمن واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين بخلاف الواو حيث لا يحنث إلا بتكلمهما إلا أن يدل الدليل على أنه لا يفعل واحدا منهما لتكون كل واحد منهما محرما شرعا كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم دل الدليل على أن لا يفعل واحدا منهما ولو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما من غير حنث بهرلة الايمان بالواو لأن الاستثناء من المنع إباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وهذا من دلائل العموم فأفادت كلمة أو عموم الاجتماع * وبقى الحروف مبينة في فن مستقل فلا حاجة لنا إلى التطويل بذلك

(مبحث الصريح)

الصريح هو اللفظ الذي ظهر المعنى المراد به ظهورا تاما بسبب كثرة الاستعمال سواء كان حقيقة كقوله أنت طالق فإنه حقيقة شرعية في إزالة النكاح صريح فيه أو مجازا كقوله والله لا آكل من هذه النخلة فإنه مجاز مشتهر لهجر الحقيقة لأن أكل عين النخلة معتاد عادة فأنصرفت يمينته إلى الجواز وهو أكل ثمرها

(حكم الصريح)

تعلق الحكم بنفس الكلام فلا يحتاج إلى النية * فإذا قال أنت طالق وقع الطلاق قضاء ولا يصدق في أنه نوى التخلص عن القيد لأن اللفظ صريح في الطلاق

(مبحث الكناية)

الكناية في اللغة أن تتكلم بشئ وتريد به غيره كالقث والقائط يستعمل بهما على المتكفي عنه * وفي الاصطلاح لفظ استتر المعنى المراد به بحسب الاستعمال ولا يفهم الا بقرينة سواء كان هذا اللفظ حقيقة كك الضمائر فانها عند الأصوليين من قبيل الكناية لاستتار المراد بها عند الاستعمال * وبيانه ان الواضع وضع لفظ أنت بالوضع العام لكل مخاطب معين فاذا قلت أنت فعلت كذا فهم ان القصد الى مخاطب معين وهو الموضوع له لغة بالوضع العام لسكته لا يعلم منسه في الاستعمال انه زيد أو بكر مثلا الا بقرينة تعينه كتوجه الخطاب نحوه وان فهم ان مدلوله مخاطب معين وضعها فلا استتار في مدلوله بحسب الوضع وانما الاستتار حين الاستعمال كما هو شأن الكناية كمن يكون بحضرة زيد وعمرو فيقول أنت فعلت كذا * فلا شكه في انه فهم مدلوله الوضحي وأن المراد واحدا معين منهما وأما انه زيد أو عمرو بذاته فلا وكذا الحال في ضمير القائب والتكلم أو كان اللفظ مجازا ضمير متعارف * قال الأصوليون الحقيقة المبهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وضمير المتعارف كناية * فقول الخائف لأضغ قسحى في دار زيد معناه الحقيقي مهجور فهو كناية عن الدخول وشاع استعماله في المعنى المجازي وهو الدخول * مجاز متعارفا فهو صريح وكل مجاز غير متعارف كناية * واعلم ان ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله أنت بائن أنت حرام معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فان كل واحد من أهل اللسان يعلم أن البائن من البينونة وهو الانفصال والحرام من الحرمة وهو المنع * وحقيقة الكناية ما استتر المراد به فإطلاق الكناية عليها مجاز لانها لما شابهتها من جهة الإبهام فيما اتصل به هذه الألفاظ وتصل فيه مثلا لفظ البائن معلوم المعنى وهو البينونة الا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح أو القرابة أو غيرها فاستتر المراد لاني نفسه بل باعتبار المحل الذي يظهر فيه أثر البينونة فهذا الإبهام صارت هذه الألفاظ مشبهة بالكناية الحقيقية فاستعمل لها لفظ الكناية * وانما احتاجت الى التنية وان كانت صريحة في الحقيقة ليزول إبهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام

نفسه من غير أن يجعل أنت بأشئ كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الطلاق
الواقع به رجعيا كما قال الشافعي رحمه الله تعالى وضافها الى الطلاق في قولهم
كنايات الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل من القرينة
الحاصلة بسبب الطلاق * وألفاظ الكنايات كلها يراد بالاعتدال واستبرأى رجلك وأنت
واحدة فانها كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة والادالة لها على البيهوتة فالواقع
بها مع النية طلاق رجعي لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تفسيراً به فقوله اعتدى
أى لأنى طلقتك ففي المسخولة يثبت الطلاق والسنة وفي غيرها يثبت الطلاق بالنية
ويكون اعتدى مجازاً عن كونه طالقاً بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لأن
الطلاق سبب الاعتداد وحكم استبرأى رجلك كاعتدى * وقوله وأنت واحدة يحتمل
أنت واحدة في الجمال أو أنت تعالفة واحدة فاذا نوى الطلاق يقع الرجعي على أن
لفظ واحدة صفة للمصدر وهو التعالفة بخلاف الموصوف واقامة الوصف مقامه أو
يحتمل المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقاميهما والاصل أنت فان
طلقة واحدة ولا فرق بين رفع واحدة أو نفسها أو الوقت وهو قول عامة المشايخ وهو
الصحيح * وقيل ان رفع لا تطلق وان نوى لانه خبر عنها وان نصب تطلق بالنية
لانه يكون نهماً للعالفة وان سكت يحتاج الى النية

(حكم الكناية)

وجوب العمل بها بالنية أو دلالة الحال وهي حال منكرة الطلاق أو الفضيحة
وهلم اثباتها ما يدفع بالشبهة فلا يجب حرم القذف بنحو جامعت فلانة أو واقفها عما
ليس بصريح في الزنا بل لابد من التصريح بان يقول له أنت زنت بفلانة ولا يجب
عليه حرم الزنا اذا أقر بأنه جامع فلانة حراماً

(الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع للمعنى من اللفظ)

اعلم ان اللفظ اما أن يدل على الحكم بمبارته أو اشارته أو دلالاته أو اقتضائه فهي
أربعة * ووجه الحصر ان الحكم المستفاد من اللفظ اما أن يكون ثابتاً بنفس اللفظ
أولاً * والاول ان كان اللفظ مسوقاً له فهو العبارة والافهوا الاشارة * والثاني ان
كان الحكم مفهوماً منه لفة فهي الدلالة أو مرعاً فهو الاقتضاء والافهوا التمسك

الفاصلة كـ مفهوم المخالفة * والاصوليون يطلقون هذه الالفاظ أي العبارة والاشارة والدلالة والافتضاء على اللفظ وعلى الحكم * ومعنى قولهم الدال بعبارة اللفظ الدال بدلالة يقال لها عبارة فالبناء في قولهم بعبارة لبيان دلالة الدال ويسمى الدال بعبارة أيضا الدال بعبارة النص والدال بأشارة النص وهكذا والاضافة في قولهم بعبارة النص من قبيل اضافة قولهم نفس الشيء وجميع القوم فهي بيانية أي عبارة هي النص والمراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى من الكتاب والسنة * سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو خاصا أو عاما أو غيرها لا النص قسم الظاهر كما تقدم فعبارة اللفظ عينه وتسمى الدلالة بعبارة النص أيضا فتكون الاضافة بمعنى اللام

(مبحث الدال بالعبارة)

الدال بالعبارة هو اللفظ الدال على معنى سبق اللفظ له بلا تأمل * والمراد باللفظ مخصوص الكتاب والسنة والمراد بالسوق فهم المراد منه بلا تأمل وينقسم الى ثلاثة أقسام باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة ونضمنا والتزاما لان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم فإنه في إيجاب سهم من الفئمة للفقراء المهاجرين وهو المعنى المطابق له * ومثال الدلالة بالتضمن اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي طالق فلاقن كلهن قضاء فالعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق غير تلك المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له * ومثال الدال بالاتزام قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه عبارة في التفرقة بين البيع والربا اللزومة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا

(حكم الدال بعبارة)

انه يفيد القطع اذا تجرد عن الدوارض الخارجية حتى اذا كان عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وأنه يرجع على الدال بأشارته اذا تعارضا لكونه مقصودا بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث

سبق لبيان نقصان ديتون وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وهو معارض بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهذا دال بعبارته فرجع

(مبحث الدال بالاشارة)

هو اللفظ الدال على معنى لم يكن اللفظ مسوقاً له فلا يفهم بنفس الكلام في أول السماع من غير تأمل بل يحتاج الى التأمل ثم ان كان العموض بزول بادني تأمل يقال لها اشارة ظاهرة وان كان محتاجاً الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة وينقسم الى ثلاثة أقسام باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمننا والتزاماً * مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرم الربا وهو المعنى المطابق * ومثال الدال بالتضمن كل امرأة لي طنان المتقدم فإنه دال بالاشارة الى طلاق امرأته التي طلبت طلاق ضرثها * ومثال الدال بالالتزام قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فإنه اشارة الى أن النسب يقتضى بالآباء لأن اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصاً بالأب من جهة الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به بالنسب وهو لازم للولادة لأجل الأب ومتأخر عنه * ومثال العبارة والاشارة من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرأه ورأى مع ذلك غيره يمنة أو يسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه أطراف بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة قالوا ونظير العبارة والاشارة من المحسوس أن ينظر انسان الى مقبل عليه فيسركه ويسركه غيره بلحظه يمنة ويسرة قادراً كالمقبل كالعبرة وغيره كالاشارة

(حكم الدال باشارة النص)

انه يفيد الحكم قطعاً اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فان وجد تخصص به كما خصت في اشارة اللام السابقة في قوله وعلى المولود له الآية بعدم تبعيته له في الحرية والرق لان الابن مادام جنيناً يتبع الأم في الرق والحرية وان انصف الأب بضم ما عليه الأم منهما * والدليل على ذلك الاجماع

(مبحث الدال بدلالته)

الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لسكوت عنه
 لفهم عملة ذلك الحكم بمجرد العلم باللغة كقوله تعالى فلا تقل لها أف فإنه يدل على
 أن حكم المنطوق به الذي هو تحريم منطاب الولد لوالديه بكامة أف الموضوعه
 لأنه صجر ثابت لضربهما وشتمهما وقتلهما وهذه الثلاثة مسكوت عنها لان النص
 لم يتناولها لفظا * اختلف الاصوليون فقيل ان المنع من التأنيف منقول بالعرف
 عن موضوعه المفوى الى المنع من أنواع الاذى * وقيل انه فهم بالمساق والقراش
 وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي والآمدي وابن الحاجب والدلالة
 عندهم مجازية من باب الطلاق الاخص واردة الاعم * قال الماوردي والجمهور على
 أن دلالة من جهة اللغة لا من القياس ولما كان كل عالم بالوضع المفوى يفهم ان
 الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأنيف لان المعنى المقصود هو كذا الذى عن
 الوالدين فالحكم متماق بما يؤدي اليه معنى اللفظ أعني الاذى حتى كأنه قيل
 لا تؤذها والايذاء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء فى التأنيف فنثبت
 الحرمة فيها بمعنى النص لفة بطريق أولى من حرمة التأنيف وكان النص بمعنى
 دالا على تحريمها فالنص قد أقاد بمعنى الوضى حرمة التأنيف وبمعنى معناه حرمة
 الباقي ولذلك تسمى دلالة النص وتسمى أيضا دلالة معنى النص وتسمى أيضا الدلالة
 وتسمى مفوى الخطاب أى معناه وتسمى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم
 المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق والثابت بالدلالة قسمان * ظاهر حرمة الضرب
 الثابتة بنص التأنيف * وخفى كنبوت الكفارة على من أفطر فى رمضان بالأكل
 والشرب

(حكم الدال بدلالة النص)

ان الثابت به كالثابت بإشارته فى كونه قطعيا مستندا الى اللفظ لاستناده الى
 المعنى المفهوم من اللفظ لغة * لكن عند التعارض يقدم الدال بإشارة النص على
 الدال بدلالة النص * مثله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة
 فإنه لما أوجب الكفارة على الخطاى بعبارة النص وهو أدنى حالا من العمد لأنه

معذور بعذر الخطأ فالأولى أن تجب على العابد وهو أعلا حالا * وتسلط الشافعي
 رحمه الله تعالى بهذا في وجوب الكفارة على العابد ونحن نقول أنه يعارضه قوله
 تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم خالدا فيها فإنه يدل بإشارة النص على
 أنه ليس عليه الكفارة لأن الجزاء اسم للجزاء التام الكافي فعلم أنه لا جزاء سوى
 جهنم * ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه التقصاص * لا ما تقول التقصاص جزاء
 المحل من وجهه لأنه شرع حقا للأولياء لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس
 بالنفس وإن كان جزاء الفعل من وجهه لكونه شرع زاجرا والجزاء المضاف إلى
 الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه وجزاء فعله الكفارة في الخطأ وجههم في العمد
 أو يثبت الحد والكفارة بدلالة النص * مثال اثبات الحد بالدلالة إيجاب الرجم على
 غير ما عزم من زنى وهو محصن فإنه روى أن ما عزا وهو محصن زنى فريدم * ومعلوم
 أنه إنما رجم لأنه زنى وهو محصن لا لأنه ما عزا أو صحابي فكل من كان زانيا محصنا
 يرمجم * وكما ثبت بالدلالة ثبت بنص آخر وهو قوله عليه السلام ألا وإن الرجم حق
 على من زنى وقد أحصن فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص وبعبارة * ومثال
 اثبات الكفارة بدلالة نص ورد في الأعرابي الذي جامع امرأته نهارا في رمضان
 همدا فأوجب عليه السلام عليه الكفارة باعتبار أنه أفساد لصوم رمضان فيثبت
 الحكم في الأكل والشرب دلالة لأن الجنابة على الصوم في الأكل والشرب أشد من
 الجماع لأن شهوة البطن هي الأصل وشهوة الفرج تابعة لها ولما كانت الجنابة على
 التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على ما هو الأصل أولى وهذا المعنى يتحقق
 في جانب المرأة أيضا فتأزمها الكفارة بطريق الدلالة * وبيان النبي عليه السلام في
 جانبه بيان في جانبها لأن كفارتهما واحدة * والثابت بدلالة النص لا هجوم له فلا
 يحتمل التخصيص لأن الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى والشرع
 جعله علة لحرمة وقتى وجبت هذه العلة ولا حكم لم تكن علة الحكم فكأنه قال
 هو علة وغير علة وهذا تناقض والشافعي رحمه الله تعالى أنكر هذه الدلالة وقال
 لا تجب الكفارة إلا بالجماع فالعلة عنده ليست أفساد الصوم بل الجماع فقط فعلم
 الحكم بجنابة مقيدة بالجماع لا بنفس الجنابة المطلقة وهي الاضطراب فإذا خفي حكم
 المسكوت فإز الاختلاف في الدلالة بان تكون خفية على بعض ظاهرة على بعض
 * والامام الشافعي يقول أن الكفارة ثبتت في الجماع على خلاف القياس فلا يقاس

(مبحث الدال باقتضاء النص)

اعلم أن الاقتضاء معناه لغة الطلب والنص قد يطلب زائداً عليه ليصح معناه المنصوص عليه فلا يوجب النص شيئاً إلا بتقديم ذلك المقتضى عليه فيكون شرطاً لعمل النص سابقاً عليه إذ الشرط يتقدم على المشروط دائماً فكان النص مقتضياً إياه لتصحيحه فلهذا السبب انقلب المقتضى بفتح الضاد مع حكمه إلى النص وهو المقتضى بكسر الضاد وكان حكمه من دلالة النص أيضاً فهناك أمور أربعة هي المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط وهو الاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو الثابت به * ومعنى الدال بالاقتضاء اصطلاحاً اللفظ الدال على شيء مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على ذلك المسكوت كقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن صدقه يتوقف على مقدر هو حكم أي رفع عنهم حكم الخطأ والنسيان في الآخرة لأن نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا عنهم لوقوعهما منهم بخلاف حكمهما الأخرى أو يتوقف صدق الكلام عليه شرعاً كما في قول قائل لغيره أعتق عبدك عني بألف لأنه يقتضى سابقة البيع ليصح اعتاقه عنه بألف لأنه لا يعتق فيما لا يملكه فكان البيع مقتضاه والمالك حكم البيع فكان البيع مضافاً إلى النص بلا واسطة والمالك مضافاً إلى النص بواسطة البيع فالمقتضى بالفتح حكم النص المقتضى بالكسر وحكم المقتضى بالفتح حكم النص فكان حكم النص في الحقيقة لأن حكم الشيء حكم لذلك الشيء فالكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو المقتضى وطالبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما يثبت به هو حكم المقتضى ومن شرط الاقتضاء أن لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فقط لأنه لو صرح به بأن قال المأمور بعته منك بألف وأعتقته لم يجوز على الأمر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه * ومعنى قوله أعتق عبدك عني أعتق للعبد الذي كان عاو كالك ثم صار ملكي بألف عني فالألف مرتبطة بالتمديد لا بالاعتقاف

(حكم الدال بالاقتضاء)

إن الثابت به كالثابت بدلالة النص في إفادته الحكم قطعاً إلا عند التعارض

فتمتدحج الدلالة على الاقتضاء قال بعض المحققين لم نجد لهذا التعارض مثالا قال في
 نور الأنوار مثله قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حثيتم ثم أقرصيه ثم
 اغسله بالماء فإنه يدل باقتضاء النص على أنه لا يجوز غسل النجس بغير الماء من
 المائعات لأنه لما أوجب غسل النجس بالماء فتقتضى صحته أن لا يجوز بغير الماء ولكنه
 بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه
 الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا « ألا ترى ان من أتى
 الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو إزالة النجاسة حاصل
 على كل حال فرجحت الدلالة على الاقتضاء « ومعنى الحث الحث والقرص الدلك
 بإطراف الأصابع والأظفار مع صب الماء عليه حتى يذهب أثره ولا يعموم لاقتضى
 هذا لأنه ثابت ضرورة صحة الكلام فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بالكتاب فرد
 إذا كان له أفراد فلا دلالة له على اثبات ما وراءه وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجري
 فيه العموم والخصوص لأنه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا أصل كبير يختلف
 بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الأحكام حتى إذا قال ان أكلت فامرأتى طالق
 وتوى طعاما دون طعام لا يصدق عندهنا لاديانة ولا قضاء وحذنه بكل طعام لوجود
 ماهية الأكل لأن الطعام عام « وعند الشافعي يصدق ديانة فان الطعام عام لكونه
 منكرا في سياق الشرط وهو في المعنى في سياق النبي فان المعنى لا أكل طعاما وهو
 مقدر في نظام الكلام والمقدر كالمفروض فيصح التخصيص بإرادة بعض المأكولات
 « ولما كانت هذه الإرادة خلاف الظاهر لان الظاهر العموم لم يصدق قضاء

﴿ تنبيه في التفرقة بين عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه والحكم

الثابت بكل منها ﴾

« اعلم ان ما ثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم
 الثابت به ثابت بعبارة النص وما ثبت الحكم بصيغته لامع سوق الكلام له فهو
 إشارة النص والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص وما أثبت الحكم بصيغته لامع
 سوق الكلام له فهو إشارة النص والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص وما أثبت
 الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة
 النص وما أثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعا
 فهو مقتضى النص « والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص

(مبحث المنطوق والمفهوم)

المنطوق لغة الملفوظ به والمفهوم لغة ما استفاد من اللفظ واطلاق المنطوق على
المعنى حقيقة اصطلاحية والا فالمعنى لا ينطق به وإنما ينطق باللفظ الدال عليه
والمنطوق والمفهوم من أقسام الدلول كما يستفاد من شرح الخليل على جمع الجوامع
لأن المعاني المستفادة من الألفاظ تارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحاً وتارة
من جهته تلويحاً فالأول المنطوق والثاني المفهوم وجعلهما العطف وغيره من أقسام
الدلالة ومعنى المنطوق اصطلاحاً المعنى الذي دل عليه اللفظ مطابقة أو تضامناً
أو التزاماً سواء كان ذلك المعنى حكماً أو غيره وينقسم المنطوق إلى قسمين * الأول
اللايحتمل التأويل ويسمى نصاً كزيد من نحو جاء زيد فإن مدلوله الذات
المستحصنة ولفظه لا يحتمل غيره لأنه الموضوع له * الثاني ما يحتمله ويسمى ظاهراً
كأسد في نحو رأيت اليوم أسداً فإنه مقيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع
بدله وينقسم المنطوق أيضاً إلى قسمين * صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة
أو التضامن * وغير صريح إن دل عليه بالاتزام * وينقسم غير الصريح إلى دلالة
اقتضاء وإيماء وإشارة * فدلالة الاقتضاء هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية
أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصوداً للتكليم كحديث رفع الله عن أمتي الخطأ
والنسيان المتقدم وقوله تعالى وأسأل القرية أي أهلها لأنه لا يصح سؤال الأبنية
عقلاً * ودلالة الإيماء أن يقتصر اللفظ بحكم لو لم يكن للتعاين لكان عبثاً كقول
الأعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم واقمت أهلي في رمضان فقال أعتق رقبة
فإنه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر في الجواب كأنه قال إذا واقمت
فكفر وسيأتي بيان ذلك في مسالك العلة * ودلالة الإشارة كدلالة اللفظ على المعنى
الذي لم يقصد به كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على
صحفة صوم من أصبح جنباً للزومه للمقصود به من اباحة الجماع إلى آخر الليل وإذا
جامع في آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة (وعرف المنطوق
صاحب جمع الجوامع) بقوله ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي معنى دل عليه اللفظ
في مقام إيراد اللفظ بأن يكون اللفظ مستعملاً فيه ولا تتوقف استفادته منه الأعلى
بمجرد النطق به لأعلى الاتقان من معنى آخر إليه فإن ما توقف استفادته على الاتقان

من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا
 للمنطوق في الحكم فهو مفهوم الموافقة وان كان مخالفا له فهو مفهوم المخالفة
 * ويتعلق المفهوم على الحكم فقط كتحریم الضرب المشهور من آية التأنيف على
 محل الحكم كالضرب في الآية المذكورة وعلى مجموعهما * قال الازميري اعلم أن
 الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم قالوا دلالة المنطوق به مادل عليه
 اللفظ في محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل
 * وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم
 موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه خوي
 الخطاب وحقن الخطاب وهو الذي سميناه بدلالة النص كما في قوله تعالى فلا تقل
 لها أف رأتى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في
 الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه عندنا بتخصيص الشيء بالذكر اه
 وقسموا مفهوم المخالفة الى ثمانية أنواع

(الأول مفهوم اللقب)

وهو المعبر عنه عندنا بالتنصيص على الشيء باسمه العلم وهو تعليق الحكم بالاسم
 العلم والمراد بالعلم هنا اللفظ المسال على الذات دون الصفة سواء كان علما نحو قام زيد
 أو اسم نوع نحو في الفتم زكاة * استدلال من قال بانه حجة بانه لا فائدة لذكره الا نفي
 الحكم عن غيره وان الأنصار رضوا الله عنهم فهدوا من قوله عليه السلام الماء من
 الماء عدم وجوب الاغتسال من الجماع من غير انزال لعدم الماء وهم كانوا أهل
 الاسان فالولم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم به والمراد بالماء الأوّل
 الماء المطلق والثاني المني ومن للسببية والمعنى استعمال الماء واجب بسبب المني
 * وعندنا لا يشمل على النفي عماء عماء والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد
 رسول الله لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا وهذا كفر وكتاب
 وفائدة ذكر العلم استقامة الكلام اذ باستقامته يختل * ويجاب بان استدلال الأنصار
 على انحصار الحكم على الماء انما كان بحرف اللام التي للاستفراق فيكون المعنى
 جميع الفصول الذي يتعلق بقضاء الشهوة منحصرا في الماء أي المني فلا يرد أن
 الفمسل يجب بانقطاع الحيض ونحوه ولكن الماء على نوعين * صرة يكون عيانا

بان ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره * وصحة يكون دلالة بان
يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لأنه سبب نزول الماء فالفنا السبب مقام
السبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً * ويحاجب أيضا بان الأنصار
لما فهموا الاختصاص من الحديث رجعوا عنه بما أخبرتهم عائشة رضي الله عنها
بالحديث الشريف إذا التقى الختانان رغبت الحشفة ويجب الغسل أنزل أو لم ينزل
فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الماء من الماء منسوخا والقائل
بصححة مفهوم اللقب لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية * ومعلوم ان من قال
رأيت زيدا لم يقتض أنه لم ير غيره قطعا * وأما إذا دلت قرينة على العمل به
فذلك ليس الا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع (اللقب) في اصطلاح الأصوليين
العلم بانواعه الثلاثة الاسم والكنية واللقب فهو مغاير للقب باصطلاح النحويين

(الثاني مفهوم الصفة)

اعلم ان المراد بالصفة هنا مطلق التقييد بالشيء سواء كان نعمتا نحو يا نحو في
الغنم الساعة زكاة أو مضافا نحو ساعة الغنم أو مضافا اليه نحو مطلق الغني ظم أو ظرف
زمان كقوله تعالى إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أو ظرف مكان نحو بع في مكان
كذا لان المخصوص بالسكون في زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيه فالمراد
بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه
ليس بشرط ولا غاية بعد أن كان صالحا له تلك الصفة وبغيره نحو في الغنم الساعة
زكاة فان الغنم يطلق على ما يكون بصفة السوم وما لا يكون فقيدت بالوصف
فكان التقييد بالوصف دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فيبدل انتفاء
وصف السوم على انتفاء الحكم وهو وجوب الزكاة عن المعروفة * فذهب الشافعي
ومالك وأحمد بن حنبل وغيرهم ورحمهم الله تعالى الى أن تعليق الحكم بأحدى صفتي
الذات يدل على نفي ذلك الحكم عنها عداها * وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى
الى أنه لا يدل على ذلك * وقال أبو عبد الله البصري أنه نتيجة في ثلاث صور أن
يرد الخطاب للبيان كقوله عليه السلام في ساعة الغنم زكاة أو للتعليم كقوله عليه
السلام إذا اختلف المتبايعان تخالفا وترادا أو يكون ماعدا الصفة داخل تحت الصفة
كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت

الشاهدين ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك * واستدل القائلون بحجة مفهوم
الصفة بوجوده منها ما روى أن يعلى بن أمية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال
الله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتهم ووجه الاحتجاج
به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف ولم
ينكر عليه عمر بل قال لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم
عن ذلك فقال لي هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ويعلى بن أمية
وعمر من فصحاء العرب وقد فهما ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما عليه
* ويحتاج من طرف الحنفية المانحين باننا لانسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد فيها
وان سلمنا لكن يحتتمل أن يعلى وعمر بذنا عدم القصر على استصحاب الحال في
حالة الأمن لا على دليل الخطاب وليس أحد الأمرين أولى من الآخر بل البناء على
الاستصحاب أولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الأمن والدليل الثاني
له * واستدل الحنفية وبغيرهم المانعون بحجة مفهوم الصفة بوجوده منها ان تقييد
الحكم بالصفة لودل على نفيه عند نفيها فاما أن يعرف ذلك بالمقل أو النقل والمقل
لا مجال له في اللفات والنقل اما متواتر أو آحاد ولا سبيل الى التواتر والآحاد لا تقييد
غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللفات لأن الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله
تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بقول الآحاد مع جواز الخطأ والناط عليه يكون
ممتنعا * ويحتاج من طرف الشافعية باننا ان سلمنا أن ذلك لا يعرف الا بالنقل
ولكن لانسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد اذ المسئلة غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها
بنفي أو اثبات * والبحث لغوي واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعلمهم
به معلوم فلا حاجة لما أطال به أهل الأصول من الخلاف كما قاله بعض المحققين

(الثالث مفهوم الشرط)

مفهوم الشرط هو ما فهم من تعليق الحكم على شيء بأداة شرط وكان وانما
كقوله تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أي فنفيد أولات الحمل من
المطلقات طلاقا باننا لا يجب الاتفاق عليه كما هو مفهوم الشرط طنده الآية وهذا
مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وانما قيدنا بالمبانية لان المطلقة طلاقا رجعيها لها
النفقة في العدة عاملا كانت أولا بالاجماع والخلاف انما هو في المبانية * واعلم أن

التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط كما ذكره الامام النسفي رحمه الله وقال الفزالي في المستصفي الشرط وذلك ان يقول ان جاءكم كرم قوم فاكرموه وان كنن اولاد سمل فأنفقوا عليهم وقد ذهب ابن شريح وجماعة من المنكرين للفهرم الى ان هذا يدل على النفي والذي ذهب اليه القاضي انكاره وهو الصحيح عندنا لان الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط أما انه يدل على عدمه عند العدم فلا اه فا ذكره النسفي مبني على مقابل الصحيح عند الشافعي فالحكم يشور مع الشرط وجودا وعدمه فانتفاء الحكم مضاف الى انتفاء الشرط مع بقاء السبب فإثر التعليق في منع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط والسبب موجود منعقد سوجب للحكم رحمه الله فقول الرجل لا صرأته أنت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر تعليقه في قوله أنت طالق بمنعه عن الوجود لأنه موجود بل في منع حكمه عن الثبوت الى وجود الشرط ان لولا التعليق كان الحكم ثابتا بقوله أنت طالق في الحال فلو قال لأجنبية ان تزوجت بك فأنت طالق لا يقع شيء به عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق ولم يصادف محلا لأن المخاطبة غير منكوحة له فان تزوجها لا تطلق رحمهم الله وعندنا عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم لأن أثر التعليق في منع السبب لا في حكمه فهذا لأن المذكور المعاني في قوله ان دخلت الدار فانت طالق هو أنت طالق والقصد هو التطبيق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط لعدم وصوله الى المحل فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه فهذا فيكون التطبيق معدوما قبل وجود الشرط ولم يكن السبب متقدرا في زمان التعليق وإنما يتقرر سببا في زمان وقوع الشرط ولم يكن عدم الحكم حال التعليق مضافا الى عدم الشرط بل يكون علما أصليا ثابتا قبل وجود الشرط فلا يجعل قوله أنت طالق من قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوما بل يجعل التعليق مانعا من انتقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل رحمهم الله فان قيل لما لم يصل الى المحل كان ينبغي أن يكون لغوا كما لو قال لأجنبية أنت طالق رحمهم الله أجيب بان وصوله الى المحل لما كان مرجوًا لوجود الشرط وانحلال التعليق جهلتاه كلاما صحيحا لانه يعرض أن يصير سببا كسطار البيع له هرضية أن يكون سببا بوجود

الشطر الآخر وهو القبول في المجلس

(الرابع مفهوم الغاية)

هو من الحكم بالى أرسطى وغاية الشيخ آخره واختلّفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغاية كقوله تعالى ثم آمنوا الصيام الى الليل وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذهب الجمهور الى العمل به والى ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية والالم يكن للتقييد بالغاية فائدة وخالف في ذلك اصحاب أبي حنيفة وقالوا فائدة التقييد بالغاية تسري بقاء ما بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أى انه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولانقيده قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم اذ لان الغاية وضعت للدلالة على أن حكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها ففي قولك صوموا حتى تغيب الشمس دلالة بالنطق على أن الصوم بعد الغيبوبة لا يلزم فلول الغاية من قبيل دلالة الاشارة فيكون منطوقا بالاشارة لتبادر الذهن اليه والمنطوق الصريح هو ما يتبادر اليه الذهن بالسرعة

(الخامس مفهوم العدد)

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلسوهم ثمانين جلدة فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا وذهب الى ذلك الامام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وبه قال صاحب الهداية من الحنفية لأن من أمر بأمر وقيد بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فانكر عليه الأمر الزيادة أو النقص كان ههنا الانكار مقبولا عند من يعرف لغة العرب ومنع من العمل به المانعون للعمل بمفهوم الصفة لأن تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيما كان مسكوتا عنه وقد جعل الأصوليون مفهوم العدد من مفهوم الصفة لان المعداد موصوف بالعدد أى مقيد به كما تقدم في بيان المراد بالصفة

(السادس مفهوم العلة)

وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها واعط السائل لحاجته أى

المحتاج دون غيره والشرق بين العلة والصفة ان الصفة قد تكون هبة كالاستقرار وقد لا تكون هبة بل متممة كالسوم فان وجوب الزكاة في الغنم السائمة الهبة هي الغنم والسوم متحم لها والاوجب في الوعوش وانما وجبت الزكاة لتممة الملك وهي مع السوم اتم منها مع العلف فالصفة اهم من العلة ولذا أفردت العلة بالذكرو وبعض الأصوليين أدخلها في الصفة والخلاف فيه كاختلاف في مفهوم الصفة المتقدم

(السابع مفهوم الاستثناء)

هو يقيد حكماً للسفني مخالفاً لحكم المسفني منه عند جمهور الشافعية نحو لاعلم في البلد الا زيد منطوقه نفى العلم عن غير زيد ومفهومه اثبات العلم لزيد وذهب بعض منكري المفهوم الى أن ذلك لا يدل على كون زيد عالماً بل هو ناطق بالمسفني منه وسكوت عن المسفني ولم يتعرض فيه لكون زيد عالماً لا نفي ولا اثبات * ودليل من ذهب الجمهور ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

(الثامن مفهوم الحصر)

وهو أنواع منها انما نحو انما الحكم الله فحل النفاق في الآية هو الله والمنطوق هو الألوهية وحل السكوت غير الله والمفهوم اقتناء الألوهية فغيره تعالى ليس بالله وسببه مفهوم المخالفة في الآية متروكة على تفسير الاله بالمعبود يحق لأنه لو أريد مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة والحصر بانما أقوى من مفهوم الغاية ويصرح الامام الشافعي وأصحابه بانها في قوة الاثبات والنفي بما والا وحصر المبتدأ في الخبر وذلك بان يكون معرفاً باللام أو الاضافة نحو العالم محمد وصديقي بكر فانه يفيد الحصر إذ المراد بالعالم وصديقي هو الجففس فيدل على العموم اذا لم تكن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير محمد ونفي الصداقة عن غير بكر والكلام في تحقيق أنواع الحصر المذكور في علم المعاني

(بحث في بيان شروط تحقيق مفهوم المخالفة)

اتفق القائلون بمفهوم المخالفة على أنه يشترط لتحقيقه شروط ثمانية (الأول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة فان عارضه أحدهما

مسقط العمل به كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات
 المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فليتنكح بملوكة
 من ملوكات أيمان اخوانكم من الاماء المؤمنات فالكلام على حذف مضاف إذ
 لا يجوز نكاح أمته أصلا لأن المولى تحصل له أمته بلا نكاح فإلله تعالى لما علق
 جواز نكاح الأمة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الثقيات بالمؤمنات أو يجب ذلك عدم جواز
 نكاح الأمة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الكتابية لفوات الوصف
 هنا هو المنهوم من الكلام ونحن نقول ان هذا تخصيص لعموم منطوق قوله
 تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ينادى بأعلا نداء على أن نكاح
 الأمة مع طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية جائز ولا شك في أن تخصيص العام
 المنطوق بمفهوم المخالفة غير معقول لأن المنطوق أقوى * ومثال معارضة مفهوم
 الموافقة لمفهوم المخالفة قوله تعالى فلا تقل لها أف فان المسكوت عنه أولى من
 المنطوق فيكون حينئذ حاله على وفق المنطوق بدلالة النص لا على خلافه حرمة
 الضرب أولى بالنسبة الى حرمة التأنيف في الشرط الثاني * أن لا يكون التقييد
 المنطوق به قصد به الامتنان كقوله تعالى لتأكوا منه لحا طريا فانه لا يدل على منع
 أكل ما ليس بطري في الشرط الثالث * أن لا يكون التقييد المنطوق به ذكر للعتاد
 الغالب كقوله تعالى ودر بآبكم التي في حجبكم فالتقييد بالخروج للغالب من حال
 الربائب لا لكونه شرطا في حرمة الربائب عليه حتى تكون اللاحق ليست في
 حجب الزوج حلالا له فهذا التقييد ليس لاجراء ما عداه من حكم المنطوق في الشرط
 الرابع * أن يذكر مستقلا فلاذكي على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله
 تعالى ولا تباهروهن وأتم عاكفون في المساجد فان قوله في المساجد لا مفهوم له
 لان المتكف ممنوع عن الباهرة مطلقا في الشرط الخامس * أن لا يكون المنطوق
 لبيان حكم مادته كقوله تعالى لا تأكوا الربا أضعافا مضاعفة فلا مفهوم للاضعاف
 لانه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الأجل كان الواحد منهم اذا حل دينه
 يقول اما أن تعطى واما أن تربي فيتضاعف بذلك أصل دينه صراحا كثيرة فنزلت
 الآية على ذلك فلا يحتاج الى ما قيل ان قوله تعالى لا تأكوا الربا الآية تدل على اباحة
 القليل منه لانه ليس قطعا فيه وقوله تعالى وحرم الربا قطعي فيتبرك الاول به
 فيحرم أصل الربا ومضاعفته * أو جواب سؤال مثل أن يسأل هل في الغنم الساعة

زكاة فنقول في الغنم السائمة زكاة فان وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (الشرط السادس) أن لا يكون المنطوق قصداً به التعظيم كقوله عليه السلام لا يجعل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا يجعل ذلك الكفارة أيضاً فالقييد بالثؤمنة لا مفهوم له (الشرط السابع) أن لا يكون المتكلم عالماً بان السامع يجهل هذا الحكم بخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكاة في الابل السائمة * فقال بناء على ذلك في الابل السائمة زكاة (الشرط الثامن) أن لا يكون المسكوت عنه ترك للجهل بحكمه كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعروفة

(حكم المفاهيم)

اتفقوا على أن مفهوم الموافقة حجة * واختلفوا في مفهوم المخالفة فنجد الجمهور جميع مفاهيم المخالفة حجة الا مفهوم اللقب فانه حجة عند القاضي أبي بكر محمد السفاق وأبي بكر محمد الصيرفي من الشافعية * وعند بعض المالكية والحنابلة وأبو حنيفة الجميع فلم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلذلك آخر كما في اقتناء الزكاة عن المعروفة فان الأصل عدم الزكاة وقد وردت في السائمة فثبتت المعروفة على الأصل * وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب السير انه أي مفهوم المخالفة ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة * وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية كالامام السبكي فقال هو حجة في كلام الله ورسوله وليس بحجة في كلام المصنفين والواقفين (تبيينه) جميع ما تقدم من تقسيم اللفظ والمنطوق والمفهوم يجري في الكتاب والسنة فهى من المباحث المشتركة ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان بأقسامه

(مبحث تقسيم البيان)

اعلم ان البيان على ممان ثلاثة * الأول فصل المبين الذي هو التبيين أي الاظهار وعندنا هو الشائع كما قال تعالى صلته البيان وقال تعالى ثم ان علينا بيانه فنلاحظ هذا الاطلاق فسر به بان اظهار المعنى وابطاحه للمخاطب وهذا قول أكثر

الخشفية قال للنسفي وهو الاصح لانه عليه السلام كان مأمورا بالبيان للناس قال
الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين لسلك من وقع له العلم ببيانه
فاقر ومن لم يقع العلم به فأصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للبين له لم يكن
مبيناً للسلك * وعرفه صاحب جمع الجوامع بالخروج الشيء من حيز الاشكال الى
حيز التجلي أي خروج الشيء من صفة هي الاشكال والخفاء الى صفة هي التجلي
والوضوح * واعترض هذا التعريف بان لفظ البيان أظهر من هذا التعريف وبانه
غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمالي نحو أقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة والله بكل شيء عليم يسمى بيانا اتفاقا كما نقل ذلك الاتفاق الازميري
لان البيان تسمان ابتدائي وبنائي والتعريف قاصر على البنائي وبان لفظ الخبر
حقيقة في الجوهر دون غيره فهو في التعريف مجاز وان أجيب عنه بان اضافته لما
بعده قرينة دالة على المقصود * الثاني الدليل الذي حصل به الايضاح ولاحظ ذلك
امام الحرمين والفرازي والآمدي وغيرهم فعرفوه بأنه المرسل بصحيح النظر فيه الى
العلم أو الظن بالمطاب * الثالث المدلول وهو العلم الحادث لأن البيان هو ما به يتبين
الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث ولاحظ هذا أبو بكر الدقاق وأبو عبد
الله البصري فعرفاه بتعريف العلم قال العسدي بسند حكاية المذهب الصواب ان
البيان هو مجموع هذه الأمور * والمبين في اللغة هو المظهر * وفي الاصطلاح يطلق
ويراد به ما كان مستقنيا بنفسه من بيان ويطلق على ما افتقر الى البيان وقد ورد
عليه بيانه كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه * واعلم انه اذا ورد بعد المجمل قول
وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا كما طاف عليه السلام بسند نزول آية
الحج طوافا واحدا أو امر بطواف واحد فان هم سبق أحدهما فهو البيان قولاً
كان أو فعلاً والثاني يكون تأكيده كما بين النبي عليه السلام الصلاة والحج بفعله
ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي وخفوا عني مناسكتكم فقوله عليه السلام المذكور
دليل على ان فصاره بيان لان قوله المذكور لم يشتمل على تعريف الصلاة والحج
فهو لزيادة البيان وان جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بانه المبين
بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم تطلع عليه وهو الأول في نفس
الأمر قيل هذا اذا تساريا في القوة فان لم يقساويا فالمرجوح يقدم للبيان والراجع
تأكيده لان المرجوح لو تأخر لها حصول البيان بغيره والمرجوح لا يكون تأكيده

للا رجحان فيلتزم ذكره واذا اختلف القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين
وأمر بطواف واحد فذهب الجمهور الى أن المبين هو المقول سواء كان متقدما
أو متأخرا ويحمل القول على أنه عليه السلام فسله على طريق النسب لان دلالة
القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل الا بواسطة انضمام القول اليه
والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسن البصرى المتقدم منهما هو البيان كما في
صورة اتفاهما

(أقسام البيان)

اعلم أن المحققين قسموا البيان الى خمسة أقسام بالاستقراء بيان تقرير
وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة وضافة بيان الى
الاربعة الاول من اضافة الجنس الى نوعه والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه
أى بيان يحصل بسبب الضرورة

(الاول بيان التقرير)

وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجواز ان كان المراد بالكلام المؤكد
حقيقته نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان المراد بالطائر معناه الحقيقي
لا الجوازي فقرره بقوله يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل أن يستعمل في غير
حقيقته يقال للبريد أى الرسول طائر لاسرعه مجازا فيكون قوله تعالى يطير
بجناحيه مقرا بالحقيقة قاطعا لاحتمال الجواز وربما يقطع احتمال الخصوص ان
كان المؤكد عاما كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فان الملائكة جمع
عام شامل لجميع الملائكة ويحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال
بقوله كلهم أجمعون فالتأكيد مانع من التخصيص فقرر معنى العموم ومن قبيل
بيان التقرير قوله لامرأته أنت طالق وقال قصت المعنى الشرعى فان الطلاق كان
فى الاصل رفع التمسك مطلقا ثم صار مختصا برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار
حقيقة شرعية ويحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لولوى صدق ديانة
لاقضاء فكان بمنزلة الجواز لهذه الحقيقة فقوله قصت المعنى الشرعى قرر مقتضى
الكلام شرعا وقطع احتمال الجواز وسماه بعضهم بيان التأكيد وهو النص الجلى

الذي لا يتطرق اليه تأويل كقوله تعالى في صوم القحط فسييام ثلاثة أيام في الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وما صدق انه في الحقيقة التي تحتل الجواز والعام
المخصوص فيكون البيان فالما للاختلال مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر وهذا
أوضح مراتب البيان

(الثاني بيان التفسير)

وهو ما يرفع الخفاء كبيان الجملي كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فان الصلاة في اللغة السعاء ومطابقها خبر مراد
فصار مجازا فيمنه النبي عليه السلام بالسنة القولية وهي الاحاديث الروية في حق
صفة الصلاة والفعلية كصلاته عليه السلام ولهذا قال عليه السلام صلوا كما رأيتموني
أصلي والزكاة مجمل في حق النصاب وقدر ما يجب وحققه البيان بالسنة بقوله عليه
السلام هاتوا ربع عشر أموركم وبيان المشترك كقوله تعالى ثلاثة قروء فان
القراء مشترك بين الظاهر والخبث فيمنه النبي عليه السلام بقوله طلاق الأمة نهران
وعنتها حيثناران فإنه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حيض لا ثلاثة اطهار لان عدة
الأمة نصف عدة الحرة ولما كان الحيض مما لا يتجزأ صارت عدة الأمة حيثنارين ومن
ذلك بيان الرجل قوله أنت بأن بقوله قصدت الطلاق فإنه بيان تفسير اذ البيوتية
وأخواتها من الكنيات مشتركة محتملة فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل
بأصل الكلام لان الحكم بعد البيان يضاف الى المبين بفتح الياء لا الى البيان
عندنا فيكون الواقع بها بوائن وكبيان المشكل كما اذا أقر بدواهم وفي البلد نقود
مختلفة كان مشكورا فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال ببيانه

(حكم بيان التقرير والتفسير)

بيان التقرير والتفسير يجوز تأخيرهما عن وقت الخطاب فيصح كل منهما
متراخيا وتغير متراخ بائنا وبين الشافعي رحمه الله تعالى لان كلا منهما مقر
للحكم الثابت بظاهر الكلام لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه أي اظهر معاني القران وأحكامه وبيان جملاته وتوضيح مشكلاته فالآية
تدل على تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الصحيح ويروجه الاستدلال ان ثم

فأترأى فيأزمنا أن نعتد حقيقة ما أراد الله تعالى مع انتظار البيان للعمل به فليس فيه تكليف المحال لأن العمل لا يجب قبل البيان ولا يجوز تأخيرها عن وقت الحاجة وهو الوقت الذي إذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب لأن الأتيان بالشئ مع عدم العمل به ممنوع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف ما لا يطاق * وأما من جاوز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه وههنا نقل أبو بكر الباقلاقي إجماع أرباب الشرائع على امتناعه قال ابن السمعاني لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل ولا خلاف في جوازه إلى وقت الفعل وههنا في الواجبات الفورية أما تأخيرها ففيها خلاف فذهب الجمهور إلى جواز تأخير البيان ونصب أكثر الحنفية والمستزلة والحنابلة وبعض الشافعية إلى أنه لا يجوز تأخير بيان العمل عن وقت الخطاب لأن التسود الأصلي من الخطاب يجب العمل وقتا يكون بالفهم والفهم إنما يحصل بالبيان فأوجوزنا تأخير البيان لأدنى إلى تكليف ما ليس في الوسع وجوابه أن الأثرم قبله الاعتقاد دون العمل

(الثالث بيان التغيير)

هو بيان تغيير اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره كالأستثناء في قوله لفلان على ألف الامانة والتعليق بالشرط المؤخر في الذكر كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فان كلاً من الاستثناء والتعليق يغير الكلام الأول إذ لولا الاستثناء بقوله الامانة لكان الواجب عليه ألفاً فغير الاستثناء وجوب المائة عن ذمته ولولا الشرط وهو قوله ان دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال فبإتيان الشرط صار الطلاق معلقاً وتسمية الاستثناء والتعليق ونحوهما بياناً مجازاً لأن الاستثناء في المثال المذكور يبطل الكلام في حق المائة والشرط يبطل كون الكلام ايحاطاً ويصير يمينا إلا أن في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل كاه فالإبطال لا يكون بياناً حقيقة لكنه مجاز من حيث أنه يبين أن عليه تسمية لا ألفاً في الاستثناء وأنه يخالف ولا يطاق في التعليق ومثل الاستثناء والشرط بدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم فإنه بيان تغيير فيخرج غير العلماء وكذلك التغيير بالصفة نحو أعط

العلماء الفقهاء فيخرج الاغنياء به والغاية نحو اكرم الفقراء الى أن ينسقروا
فيخرج الفاسقون

(حكم بيان التغيير)

بيان التغيير لا يجوز تأخيره عن وقت الخطاب لانه لو تأخر لا يتون مبرا لان
المغير لا بد وأن يكون متصلا بما قبله بحيث لا يبعد منه متصلا عرفيا فلو وقع الانفصال
بمخرج تنفس أو عطاس لا يضر ولا ينجي ان المغير هو الاستثناء والشرط ونحوهما مما
تقسم وكل منها غير مستقل فلا يشيد معنى بدون ما قبله فيجب أن يكون متصلا
به لان المجموع كالم واحد ولان بيان التغيير قرينة على انصراف اللفظ من المعنى
الظاهر والقرينة تقارن صاحب القرينة في الاستعمال ضرورة ولأنه لو صح بيان
التغيير متراخيا لارتفع الأمان عن الوعد والوعيد لقوله عليه السلام من سلف على
شئ فرأى غيره خيرا منه فليأت الذي هو خير منه وليكفر عن يمينه هين التكفير
لتخصيص الخالف ولو كان الاستثناء جائزا على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين
بل كان يقول فليستأن أو يكفر به وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه
يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وفي بعض الروايات عنه
تقدير الزمان بسنة فان استثنى بعندها بطل غير صحيح عندنا ولو صح فاعل مراده
أنه اذا نوى رجل الاستثناء عند التلفظ ثم أظهر نية بعد التلفظ يقبل قوله فيما
قواه ديانة

مسائل

(الأولى) لا يجوز تخصيص العام الذي لم يخص منه شئ بدليل متأخر عندنا
وعند الشافعي رحمه الله يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد به عدم جواز
تخصيصه متراخيا عندنا انه اذا ورد لا يكون بيان تغير لكون المراد من العام
بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال (وثانيتها) ان العام
لا يصير به ظنيا لأن صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج أفراد آخر بعنه بالتعميل
ودليل النسخ لا يقبل التعميل فلا يتطرق الاحتمال الى الباقي وهذا الخلاف مبنى على
اختلاف في ما يفيد العام فعندنا يفيد القوم قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير

ظننا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا
كافي بيان التفسير لانه لما كان قطعا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم بجمع أفراده
كما وجب العمل به كذلك فلو جاز التخصيص متراجعا لظاهر ان الخصوص لم يكن
داخلا في العام ابتداء وانه لم يكن موجبا في ذلك الخصوص حكما من الابتداء
وسينفذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد لثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه
ثابتا أصلا وهذا باطل وعند الشافعي لما كان العام ظنيا قبل التخصيص لاحتمال
ارادة البعض منه كان تخصيصه بيانا مقورا لموجب العام وهو الظنية فيسبقي على
أصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا لانه ليس بيان تفسيرا * وأما العام الذي
خص منه شيء به دليل مقارن فيجوز تخصيصه به ذلك بدليل متراجعا اتفاقا
* واستدل الشافعية على جواز تخصيص العام بتراخ بقوله تعالى ان الله يأمركم أن
تذبحوا بقرة فقرة مطلقه والمطلق عندهم عام بدلي لأن العام عندهم قسامان كما
تقدم وان كان خاصا عندنا فانه تعالى أمر بني اسرائيل بشئ بقرة معينة عند الله
تعالى مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراجعا بعد سؤا لهم تعيينها بقوله انها بقرة
لاذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث فالضمير في هذه الصفات للبقرة المأمور بذبحها
للقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد والامتناع انما حصل بفتح المعينة * وأجيب
من طرف الحنفية بان ما ذكر ليس من قبيل تخصيص العام لأن بقرة ذكورة في
موضع الاثبات فهي خاصة لا تشمل التخصيص ولكنها مطلقة تحتل التفسير
فكان تعيينها نسخا فنسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين وهو فرد من أفراد
مأمورا به فيصح متراجعا لان النسخ لا يكون الا متراجعا فالمأمور بذبحها كانت
بقرة مطلقة * وانما قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كأدوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على
الفعل والسؤال عن التبيين كان تهنتا منهم وبقوله تعالى فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين وأهلك أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا
وأنثى واثنين تأكيد للزوجين وأهلك عطف على زوجين أي أدخل أهلك فالأهل
عام يتناول جميع بنيه ثم حقه الخصوص متراجعا بقوله تعالى انه ليس من أهلك
* وأجيب من طرف الحنفية بان لفظ أهل مشترك بين الأهل من جهة النسب
والأهل من جهة الدين فين الله تعالى ان المراد بالأهل المأمور بحماهم الأهل من

حيث المتابعة في الدين فلم يكن ابنه كنعان داخلا في عداد المأمور بحملهم وتأخير
 البيان في المشرك جاز كما تقدم في بيان التفسير ولو سلم ان أهلك عام لانه مضى
 ومثله مثل المعرف بالذم يجب بان المراد بالأهل الأهل من جهة الأيمان فلا يكون
 متناولا لأبسه الكافر حتى يقال انه خص متراخيا بقوله انه ليس من أهلك ولو
 سلم أن الأهل متناول للذين بان يراد به الأهل من جهة القرابة فالابن خارج
 بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لا بالتخصيص المتراخي فان قيل اذا كان
 الأهل غير متناول لابنه الكافر فما وجه قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي
 يجب بانه عليه السلام كان يظن انه مؤمن فلما فهم انه من الأهل لان ابنه كان
 من المنافقين .

﴿ الثانية ﴾ الاستثناء عندنا يمنع التسكام والحكم بقدر المستثنى حتى كأنك
 لم تسكام بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل تسكاما بالباقي بعد الاستثناء فينعهم
 حكم صدر الكلام في المستثنى رأسا لا أنه يحكم بعدم ذلك الحكم في المستثنى
 فالاستثناء يدل على أن البعض وهو المستثنى غير ثابت من الاصل فيجعل من قال
 له على عشرة الا ثلاثة كأنه قال من أول الامر له على سبعة ولم يتعرض الى الثلاثة
 لابني ولا اثبات ويكون معنى قوله ان الاستثناء اخراج بالاول واحدى أخواتها هو
 المنع عن الدخول تحت حكم المصدر لا الاخراج بعد الدخول تحت الحكم لانه
 يكون تناقضا لا يليق بعقل فضلا عن الشارع والاستثناء واقع في القرآن والحديث
 وعند الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمعنى ان أول الكلام ايقاع
 للكلمة لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء المال على النبي عن البعض
 حتى كأنه قال في المثال المذكور الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل
 المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فصدر الكلام يثبت
 الحكم والاستثناء ينفيه فتعارضاً فتساقطا بقدر المستثنى فعند الشافعي الاستثناء
 كالتخصيص في أن كلا منهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على
 بعض أفراد الحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول الا أن
 التخصيص بكلام مستقل والاستثناء بغير مستقل * استدل الشافعي رحمه الله تعالى
 بإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النبي اثبات ومن الاثبات نفي فهنا يدل
 على أن حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه فيكون معارضا له لان الاثبات

يمارض النفي وعكسه وليس المستثنى في حكم المسكوت عنه حتى كأنه لم يتكلم به
 فقد اشتمل الاستثناء على حكمين أحدهما بالنفي والآخر بالإثبات وهذا يدل على
 بطلان القول بأنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء لأنه حينئذ يكون الحكم منطوقا
 بالمستثنى منه بعد استخراج المستثنى فلا حكم فيه الأعلى الباقي والمستثنى في حكم
 المسكوت عنه وبالاجماع على أن قولنا لا اله الا الله موضوع للتوحيد لأن معناه نفي
 الألوهية عما سوى الله وإثباتها له تعالى فالوكان الاستثناء تسكاما بالباقي لكان
 معناه حينئذ نفي الألوهية عما سواه مع أن التوحيد لا يتم الا بنفي الألوهية عما
 سواه تعالى وإثباتها له فثبت أن الاستثناء دلالة بطريق المعارضة وإثبات حكم
 بخلاف حكم المصدر وهو دليلنا قوله تعالى متكلمة عن نوح عليه السلام فابيت فهم ألف
 سنة الا خمسين عاما فان الاستثناء لو كان نفيًا بعد الإثبات أو بالعكس بطريق
 للمعارضة كما ذهب اليه الشافعي لزم نفي حكم غير الصادق بعد ثبوت واللازم باطن
 فاللزوم مثله لأنه لو ثبت الألف بجهلته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيًا
 لما أثبتته أولا فإزبه الكذب في أحد الأمرين الأول أو الثاني تعالى الله عن ذلك
 وهو ما على ما ذهبنا اليه من أنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلا يلزم شيء من ذلك لأنه
 يكون استخراج الخمسين من الألف قبل الاستثناء ثم حكم على الباقي فسكاته قال من
 أول الأمر فثبت فهم تسعائة وخمسين فلم يسع سقوط الحكم بطريق المعارضة
 بالاستثناء في الاختيار لما ذكرنا وإنما يصح ذلك في الإنشاء لأنه إثبات شيء في الخيال
 فإذا أن يعارضه شيء يمنع من ثبوته مما واجب عما ذكره الشافعية من اجماع
 أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي بان أهل اللغة قالوا
 أيضا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد اثنا أي المستثنى فوجب الجمع بينهما
 بان يقال انه تكلم بالباقي بالوضع والعبارة فهذا لأنه المقصود الذي سبق له الكلام
 وإثبات ونفي باشتراكهما لانهما فيهما من الصيغة من غير أن يكون سوق الكلام
 لاجلها لكان لما كان حكم المستثنى بخلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والإثبات
 ضرورة فسكامة التوحيد على هذا لأنه لما ذكر الآطمة وأخرج الله تعالى عنهم ثم
 حكم على الباقي بالنفي كان اشارة الى أن الحكم في المستثنى بخلاف حكم المستثنى
 منه والا لما خرج منه وذلك لان معظم الكفار مشركون فسبق الكلام لنفي الغير
 ولزم منه وجود الله تعالى اشارة والاستثناء قسيمان متصل وهو ما كان المستثنى فيه

من جنس المستثنى منه وهو الأصل في الاستثناء * ومنقطع وهو ما لا يكون
المستثنى من جنس المستثنى منه فلم يقارله لعدم الجارية فيجعل مبتدأ بمنزلة نص
مبتدأ لاتعلق له بأول الكلام واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف
الاستثناء ولكنه في الحقيقة كلام مستقل لكون الا فيه بمعنى لكن * ومثلها
قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اذ يجوز أن يكون التقدير لكن رب
العالمين أعبده وأهبطه فيكون منقطعا ويجوز أن يكون القوم عبدا الأصنام مع
الله تعالى ويكون التقدير فانهم عدوا لي آتيا من عبادتهم الا رب العالمين فإلى
أعبده فيكون متصلا والعدو يقع على الجمع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفة
في القسمين * وأما صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لأنها موضوعة
في الإخراج ولا إخراج في المنقطع

(حكم الاستثناء)

الاستثناء إذا وقع بعد جعل معطوف بعضها على بعض بالواو وقع فيه خلاف
بفوائد الخلفية انه ظاهر في الرجوع الى الجلة الأخيرة فقط لان عود الاستثناء الى
ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تدفع بالعود الى واحدة وقد عاد
الى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى ما عداها على انه لا شركة في عطف
الجزل في الحكم ففي الاستثناء أولى به وقالت الشافعية انه ظاهر في الرجوع الى جميع
ما تقدم ذكره من الجزل فإذا قال زيد على ألف درهم ولحمه ألف درهم ولبكر
ألف درهم الاستثناء لزم لكل واحد أو بهائة عند الشافعية وقالوا ان الاستثناء
كالشرط فكما أن الشرط المؤثر ينصرف الى جميع ما سبق اتفاقا كما لو قال زينب
طالق وهدى طالق وفاطمة طالق ان دخلت النار فيكون طالق كل منهن معا
بدخول النار وانصرف الاستثناء الى الجميع لأن كلا من الاستثناء والشرط بيان
تغيير فينبغي أن يكون حكمهما متصلا ولان العطف يصير المتعدد كالمفرد * ويجب
من طرف الخلفية بان الشرط لا يغير أصل الحكم من أن يكون عاما وانما يتغير
به الحكم من التعجير الى التطلق فيصلح أن يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود
شركة العطف ولا يخفى أن هذا مفروض في الشرط المتأخر ولما كان له صدر الكلام
فأول الجزل المسطرفة صار موقفا بالشرط والبواقي معطوفة عليه فارتبطت كلها

بالشرط بخلاف الاستثناء فإنه يخرج الكلام من أن يكون عاملا في جميع ما يتناوله فيبطل عمومه في الجميع بجمعنا منصرفا إلى الأخير تقريبا للإبطال ومطابق الجمل لا يوجب الاشتراك في الحكم بل الاشتراك في الذكر فتقول الشافعية العطف يفسر التعدد كالفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب يجاب عنه بان ذلك مسلم في المفردات وما هو في حكمها وأما في الجمل فمتنوع والاستثناء في المثال المذكور إنما يعود إلى الكل لكون الجمل في حكم المفرد لعطفها على العلة وما ذكر محله إذا لم تقم قرينة على العود إلى الجميع فإذا وجدت يعمل بها كما في المثال المذكور والاستثناء إذا ورد بعد مفردات يرجع للكل اتفاقا ومثاله وقفت داري على أولادي وأولادهم إلا إذا خرجوا وإذا كان العطف ثم رجع الاستثناء إلى الأخير اتفاقا واختلاف إنما هو في مسوغ الاستثناء لأنها الواقعة في الكتاب والسنة وأما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض أصولي

(الثالثة) من أقسام بيان التفسير الشرط والمراد به الشرط اللغوي وهو التعليق نحو أنت طالق إن دخلت الدار * واتفق الإمامان أبو حنيفة والشافعي رجهما الله تعالى على رجوعه إلى الكل إذا وقع بعد جمل متعاطفة نحو عبده حر وأمر أنه طالق إن دخل هذه الدار أما كونه مفيرا فلا لأن الشرط غير الصيغة عن أن نصير اتفاقا في الحال هو بيان ذلك إن قولك أنت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق في الحال بالاتفاق وإذا قيد بالشرط اللغوي مثل إن دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق أيضا لأن التعليق منع العلة عن العاية والمعاق بالشرط عندنا هو إيقاع الطلاق ونحوه فلا يتصور قبلي وجود الشرط المعاق به وعند الشافعي المعاق هو وقوع الطلاق ونحوه فلا مانع من انعقاد اللفظ علة وإن كان التعليق يمنع الحكم عنده بمعنى أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال وهو ذهب شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أن الشرط بيان تبديل لأن مقتضى قوله أنت حر نزول العتق في الحال وأن يكون علة للحكم بنفسه وبذلك الشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة للحكم قبلي الشرط وصار تعليقا لا تنجيها * واعلم أن الشرط قد يتعدد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها فإذا قال إن دخلت وأكأت وشربت فانت طالق لم تطلق إلا بالدخول والأكل والشرب وإن قال إن دخلت أو أكأت أو شربت فانت طالق طلقت بواحدة منها

(حكم الشرط)

إذا وقع بعد جمل متعاطفة وجبوعه إلى السكلى وإذا وقع قبل جمل متعاطفة
 قبلت تلك الجمل به نحو أن دخلت النار فإسراءه طالق وهيبه من فيةع الطلاق
 والعنى بدخول النار وإذا توسعت المتعاطفة بين الشرطين نحو أن دخلت النار
 فإسراءه طالق وهيبه من وعليه الطبع أن كملت فلانا تضم الجملة الوسطى إلى الأولى
 في التعليق بالشرط الأول لأن الأصل تقسيم الشرط على الجزاء فكان تعليق الجزاء
 بالشرط الأول أولى بخلاف الجزاء الثالث لأن فيه ضرورة وهي صيانة الشرط الأخير
 عن الإلغاء إلا إذا قسم أولى الجمل الواقعة جزاء على الشرط كما إذا قال إسراءه طالق
 إن كملت فلانا وهيبه من وعليه الطبع أن دخلت النار فإذا كام طلقت إسراءه فقط
 والعنى والخطب يجب كل منهما بدخول النار فلا يضم ههنا الجزاء المتوسط إلى
 الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لأنه حينئذ يحتاج إلى التقديم والتأخير
 واضمار الفعل فيجعل كأنه قال إسراءه طالق إن كام فلانا وهيبه من إن كام فلانا
 ولو جعل متعلقا بالشرط الأخير استغنى عما ذكر فكان أولى

(الرابعة) من أقسام بيان التغيير الصفة كما تقدم والمراد بها الصفة المعنوية
 قال الرازى في الحصول الصفة إما أن تكون منكورة عقيب شئ واحد كقولنا
 رجة مؤمنة ولا شك في عودها إليها أو عقيب شئ فلما أن يكون أسدهما متعلقا
 بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا تكون الصفة عائدة إليهما وإما
 أن لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة إلى
 الجملة الأخيرة قال في التحرير وفي تعقب الوصف متعددا كتميم وقريش الطوال
 قدوا كذا خلاف في تقييده الأخير أو المجموع كالأستثناء والأوجه الاقتصار على
 الأخير اهـ وأما إذا توسعت الصفة بين جمل ففي عودها إلى الأخيرة خلاف
 كذا قيل ولا وجه للخلاف في ذلك فإن الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لعدم
 جواز تقسيم الصفة على الموصوف

(الرابع بيان الضرورة)

وهذا نوع يتوضع بما لم يوضع للتوضيح يسمى هذا القسم بهذا الاسم لأن

الموضوع للبيان في الأصل هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت منه لاجل
الضرورة فقد وقع البيان بما لم يوضع للبيان

(وأقسامه أربعة)

﴿ الأول ﴾ ما يكون في حكم المنطوق وذلك بان يدل النطق على حكم السكوت
عنه لسكونه لازما للزوم مذكور كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلائمة
الثالث فان صدر الكلام وهو قوله وورثه أبواه أوجب الشركة في الميراث من غير
بيان نصيب كل منهما فتخصيص الأم بالثالث صار بيانا لسكون الأب يستحق الباقي
وهو الثلثان فسكانه قال فلائمة الثالث ولأبيه الثلثان وطوى ذكره إيجازا للعلم به
لأنه لازم لاختصاص الأم بالثالث المذكور بالضرورة والألم ينحصر ارتد فيهما وبقى
نصيب الأب مجهولا وسياق النص ياباه لأن بيان نصيب أحد الشريكين بيان
نصيب الآخر بالضرورة وهذا البيان لم يحصل بمجرد السكوت عن نصيب الأب بل
بدلالة صدر الكلام لأنه لو بين نصيب الأم من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب
الأب ومن هذا القسم ما لو قال أوصيت لزيد وبكر بألف درهم لزيد منها أربعمائة
فان هذا بيان أن ما بقي وهو ستمائة لبكر وكذا لو قال أوصيت بثلاث مائة لزيد
وبكر لزيد من ذلك ألف درهم فانه بيان أن ما بقي من الثلث لبكر

﴿ الثاني ﴾ دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان بسبب سكوته عند
الاجابة الى البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أوفعل
عن التغيير فهنا يدل على حقيقة ذلك الأمر كالمعاملات التي كان الناس يتعاملونها
والمأكل والمشرب التي كانوا يتعاملونها ولم يقع منه نهى عنها ولا نكير على فاعليها
فان هذا دليل على جواز ذلك في الشرع لأنه لا يجوز عليه أن ينهى الناس على منكر
لأن الله وصفه بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يأمرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر وقوله عليه السلام الساكت عن المنكر فقال يأمرهم بالمعروف
فسكوته صلى الله عليه وسلم أقيم مقام الأمر بالإباحة وفي حكمه سكوت الصحابة
كما روى ان أمة أبت وتزوجت رجلا من بني هذرة فولدت أولادا ثم جاء مولاهما
ورفع هذه القضية الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لولاهما وقضى على الأب
أن يأخذ الأولاد بالقيمة وسكت عن تقويم منافع الأمة المستحقة وكان ذلك

بمحض من الصحابة فكان مكرهم اجنابا ودليلا على أن قيمة المنافع غير
مضمونة لان الموضوع موضع الحاجة الى البيان وهذا مشروط بشرطين القدرة على
الانكاز وكون الفاعل مسلما فسكوت صاحب الشرع عند أكل الكافر خنزيرا
لا يدل على اباحته وكذا عند ترك الصلاة وكذا عند مضي اليهود في الكنيسة
لا يكون بيانا لشرعيته ومن هنا القسم بسكوت البكر البالغة اذا بلغها نكاح المولى
فسكوت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة جاهلها فانها تستحي من اظهار الرغبة
في الرجال

(الثالث) ما ثبت لضرورة دفع وقوع الناس في الغرور بسكوت المولى
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته عن النبي يجعل اذناك في التجارة بدلالة
المعرف دفعا للغرور ممن يعلمن العبد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يكون اذناه
لان سكوته يقتضئ أن يكون للرضا بتصرفه وأن يكون لفرد الخيط والمختم
لا يكون حجة

(الرابع) ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار
فان المعطوف بيان للمعطوف عليه لان حذف تمييز المعطوف عليه متعارف لان
العدد اذا عطف مفسر له ضرورة طول الكلام بذكره لكثرة الاستعمال التي هي
من أسباب التخفيف كما في بعه بمائة ودرهم براد بالجمع السراهم وعند الشافعي
رحمه الله تعالى يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مهمة والمعطوف لم
يوضع للتفسير لانه لان من شرط صحة العطف المغايرة وهذا فيما كان بينا بنفسه
كالدرهم والدينار وما كان مقدارا فترصيا كالكيل والموزون أما لو قال له على مائة
وعبده أو مائة وثوب فلا يدل المعطوف فيها عرفا على أن المائة من العبيد ولا من
الثياب فيلزمه عبده وثوب وتفسير المائة اليه اتفاقا لاتقاء كثرة الاستعمال فانه
لا يثبت دينا في النعمة مطلقا كشيء ماذ كرنا بل انما يثبت دينا في النعمة في عقد
خاص وهو السلم أو ماقى معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة بوجاهة

(الخامس بيان التبديل وهو النسخ)

اعلم أن التبديل في اللفظة هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية
والنسخ في اللفظة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أي ازالته وفي الاصطلاح رفع

حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه وعلمنا التعريف بمعنى على ان النسخ فعل
 الشارع والمراد بالرفع زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا النسخ
 لكان في عقولنا ظن التعلق بالمكاف في المستقبل فالنسخ ازالة ذلك التعلق
 المظنون وهو التكليف الذي كان متعلقا بالفعل فلا يرد الاعتراض بان الحكم
 المرفوع اما ان يكون ثابتا او غير ثابت والثابت لا يمكن رفعه لوقوعه والواقع لا يرتفع
 وغير الثابت لا حاجة الى رفعه لعدم ثبوته لانا نقول ليس المراد بالرفع بطلان عين
 المرفوع بل المراد به زوال الى آخر ما تقدم والمراد بالحكم ما ثبت على المكاف بعد ان لم
 يكن ثابتا وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرط التكليف فانا نقول بان
 الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وهذا ليس بتقديم فالرفع
 الاعتراض بان الحكم قديم لانه كاذم الله تعالى وما ثبت قسمه امتنع عدمه فلا يتصور
 رفعه * وواجب منه أيضا بان المرفوع تعلق بالحكم بالمكاف لاذاته ولا تعلقه بالذات
 * وخرج بقوله الحكم الشرعي الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان رفعها بانتفاء
 ايجاب العبادة في الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى
 نسخا * مثاله ايجاب صوم رمضان فانه رفع الاباحة وهي عدم صومه التي هي البراءة
 الاسلامية التي كانت قبل ايجابه المأخوذة من العقل * وخرج بقوله بدليل شرعي
 ما ارتفع من الأحكام الشرعية بالموت فلا يكون نسخا بل هو سقوطا تكليف والمراد
 بالدليل الشرعي ما يشمل الكتاب والسنة قولاً أو فعلاً كنسخ الوضوء مما مسبت
 النار بأكل الشاة ولم يتوضأ * وخرج أيضا ما يكون بطريق الانشاء والانهاب عن
 القارب بالدلالة دليل شرعي على الاختار عند المتأخرين من أن ما يكون بطريق
 الانشاء لا يسمى نسخا لقوله تعالى ما نسخ من آية أو ناسها والعطف يدل على
 المفارقة ونسخ التلاوة فقط راجع الى نسخ أحكامها من جواز الصلاة بها وعدم من
 الحديث والحائض ونحو ذلك فهو داخل في التعريف والوجه للاحتراز عنه * واعلم
 ان النسخ في حقه تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل
 لانه كان معلوما عند الله تعالى أن ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ
 بالنسبة الى علمه تعالى ميديا للذة لارافعا لأن الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه
 وهذا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى بحال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل
 لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر * مثال ذلك أباح الله الخمر في أول

الاسلام وكان في علمه أن يجرمها بعقد مدة ولكن لم يقل لنا انه أبيع الخمر الى مدة
 فمينة بل أطلق الاباحة فكان في زعمنا بقاء هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جده
 المتطرح بمسألة ذلك كان تبديلا في حقا لا في الحقيقة بل طرمة وبيانا في حق صاحب
 المشرع لمعاد الاباحة الذي كان في علمه * وخرج بقوله مترسخ عنه التخصيص
 والاستثناء والغاية لانها متصلة لا متراخية ولا تصادف كانت رفعا للحكم من الأصل
 لا رفعا بعد ثبوته فلا يسمى كل منها نسخا * والنسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير
 فرق بين كونه في الكتاب أو السنة * وحكمة النسخ قيل حفظ مصالح العباد فلما
 كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة * وقيل
 ان هذا انطلق طبع على الملاحة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشأوا
 في أدائها ولا منافاة بين كون الشيء مأمورا به شريعة منسوخة لقبحة في وقتين
 لا اختلاف الحسن والقبح بحسب المصالح فكم من شيء يحسن في وقت لمصلحة
 ويقبح في وقت لمصلحة أخرى فقد يامر الحكيم بشرب الدواء في وقت وينهى
 عنه في وقت آخر

(شروط النسخ)

﴿ شروط النسخ المتفق عليها خمسة ﴾

﴿ الأول ﴾ أن يكون المنسوخ حكما شرعيا فكنا لا واجبنا لذاته كالإيمان ولا
 عتقنا لذاته كالكفر فان وجوب الإيمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الأدب
 فالحكم العقلي نحو العالم حادث والحكم الحسي كقولنا النار حارة والماء بارد والأخبار
 الماضية كالأخبار عما كان من الأنبياء والأمم والواقعة في الاستقبال كالأخبار عما
 يكون من قيام الساعة ودخول المؤمنين الجنة ودخول الكافرين النار لا يجوز نسخه
 لأنه يؤدي الى الكذب والخبر اذا كان في الاحكام الشرعية مجرى فيه النسخ فانه
 من الشارع انشاء كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله تعالى يرضن
 بأنفسهم أربعة أشهر وعشرا نسمع بقوله تعالى وأولات الأيمان أجابن أن
 يرضن حملن وكقول الشارع هنا حلال ثم أخبر عن حرمته وذلك سوام ثم أخبر
 عن حله لأنه في المنى انشاء وحكم فيقبل النسخ كسائر الأحكام ويجوز نسخه
 النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل لجر يانه مجرى الأمر والنهي فيجوز أن

يرفع لان الكذب يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لها سوراتهما

(الثاني) أن يكون النسخ بمرح فلا يكون ارتفاع الحكم بالبروت نسخا لانه حاصل بالمثل اذ هو قاض بانه لا تكليف لليت

(الثالث) أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت معانوم كقوله تعالى وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر وقوله تعالى فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا فلا يكون انقضاء وقته الذي قيده به نسخا له وكذا يشترط أن لا يكون المنسوخ مقيدا بما يدل على دوام الحكم مادامت دار التكليف اما نسخا كقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة أو دلالة كسر ية شجرة عيسى الله عليه وسلم التي قبض عليها فانها مؤبدة لا تختمل النسخ لانه ظاهم النبيين ولا نسخ الا باسنان نبي ولا نبي بعده

(الرابع) أن يكون النسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان اتصل به كالمعروف والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا

(الخامس) أن يكون النسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه لادونه في القوة لان الضعيف لا يزيد في القوة فيجوز نسخ الأحاديث مثلا وبلتواتر ومع الجمهور نسخ المتواتر بالأحد ويجوز به فضهم مستثلا بان أهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت بالسنة المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد سوت الى الكعبة فاستداروا لها في خلال الصلاة ولم ينكر عليهم النبي عليه الصلاة والسلام فدل على الجواز والجواب ان هذا خاص بحياته عليه السلام لا بقران خبر الواحد بالقرائن التي تفيده القطع بان يكون الخبر في مكان قريب منه عليه الصلاة والسلام بحيث لا يتخفى عليه ما صنع الخبر فهو كالأقاع بحضوره عليه السلام

(وشروط النسخ المختلف فيها أربعة)

(الأول) كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة فالشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز عنده الانسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ولم يجوز نسخ القران بالسنة قولا واحدا لان الطاعن يقول خالف النبي ما يرفع انه

كلام ربه وكتب الله تعالى ولأنه عليه الصلاة والسلام قال إذا روي لكم هني حديث
ظاهر ضوء على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه
والناسخ مخالف فوجب رده * ويجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل
التاريخ ونحن نقول ممكننا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما وهذا الحديث
قائل الخطابي وضمنه الزنادقة * ولم يجوز أيضا نسخ السنة بالكتاب لان الطاعن يقول
كثير ربه فلا يصدق ولانه تعالى قال وأزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل بهم
جعل قوله بيانا للنزل فان نسخت السنة بالكتاب طرحت عن أن تكون بيانا لانها
تكون معلومة * ويجوابه ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع
أن يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحى غير متلو كما لم يمنع أن يبينها
بوحى متلو وكما لم يمنع أن يبين حكم الكتاب بعبارة لم يمنع أن يبين مدة الحكم
بعبارة * والجواب ثلثا قاله الطاعن بانه عليه السلام علم بالمعجزات صحة رسالته وانه
صانع وأن الجميع من عند الله تعالى فلا يحمل الطاعن

(الثاني) اشتراط البدل للنسخ فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل كسسخ
تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم بلا بدل ونسخ تحريم
استحار علوم الاضاحي بلا بدل * وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله
تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والجواب ان الآية لا تدل على
محور التعارض فان المراد نسخ لفظ الآية كما يدل على ذلك قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها
فليس بالنسخ الحكم ذكر في الآية ولو سلم لجاز أن يقال اسقاط ذلك الحكم المنسوخ
بلا بدل - خير من ثبوته في ذلك الوقت لمصلحة

(الثالث) كون الناسخ أخف من المنسوخ أو مثله * اتفق الاصوليون على
ان حكم الناسخ يجوز أن يكون أخف من حكم المنسوخ كمنسخ العدة حول بالعدة
أو بعبارة أشهر وعشرا ويجوز أن يكون مساويا له كمنسخ استقبال بيت المقدس
بمستقبال الكعبة * واختلفوا في كون الناسخ أشق من حكم المنسوخ فذهب
ليجمهور الى جوازه كما في نسخ وضع القتال في أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ
التخصير بين الصوم والفتية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها * واستدلوا
عقلا بأنه ان لم تعتبر المصلحة فالأسي واضح لانه يفعل ما يشاء وان اعتبرت فاعمل المصلحة
في الأشق وشرعا بانه لو لم يجوز لم يقع لكنه وقع في مواضع كما تقدم ومنعه الظاهرية

واستدلوا بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويقوله ما ننسخ من آية الآية والجواب ان النسخ والمنسوخ هما من اليسر وكون النسخ أخلق منها هو بالنسبة الى المنسوخ وهو بالنسبة الى غيره تخفيف ويسر * وأجيب أيضا بان الراد باليسر هو تكثير الثواب في الآخرة * وأجيب عن الآية الثانية بان النسخ الاصح ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الجهة

(الرابع) التمكن من الاعتقاد مع التمكن من الفعل الذي تعلق الحكم به بعد شاعه بتسكيفه به وذلك بان يعنى من الوقت المعين بعد ما وصل الأمر الى المكاف زمان يسع الفعل المأمور به وهذا شرط عند المعزلة وبعض مشايخ الحنفية وبعض أصحاب الشافعي * واستدلوا بان النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماع الحسن والتبجح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر * والله اذا قال الله تعالى ادعوا عند غروب الشمس من هذا اليوم وكهنتين ثم قال قبل الغروب لا تدعوا عند الغروب من هذا اليوم * وعندنا شرط جواز النسخ التمكن من الاعتقاد والعزم على فعل المأمور به وان لم يتمكن من الفعل لأن العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وقد تصير هذه قربة بدون عمل لقوله عليه السلام نية المرء خير من عمله - فإذ أن يكون الاعتقاد مقصودا دون الفعل * والليل ما روي أنه عليه السلام أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزا لله على الخس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا أنه بعد فقد القلب عليه قبل وقوعه على الجواز * واغترض بان هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وأنتم لا تقولون به * وأجيب بان الرسول عليه السلام أحسن المكافين وقد علم واعتقد غاية الأمر أنه كان قبل علم جميع المكافين وعلم جميع المكافين ليس بشرط فان التسكيف استقر بعلمه صلى الله عليه وسلم ولا خلاف في جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به سواء عمل به كل الناس كماستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول فإنه لم يعمل به الا على رضى الله عنه تصدق بدينار وناجاه ثم فسخت ولم يتمكن تفسيره لقلة الزمن وكان على يقول آية في كتاب الله تعالى لم يعمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي وهي آية المناجاة

(مبحث الكلام على النسخ)

اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يطلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يطلبوا ألفا من الذين كفروا نسخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يطلبوا مائتين وان يكن منكم ألف يطلبوا ألفين باذن الله وكسخت آيات المسألة أي المسألة وهي أكثر من مائة آية نحو قوله تعالى فاصفح عنهم واطفئ بقوله تعالى فافتلوا المشركين حيث وجهتوهم و يجوز نسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ولا فرق في ذلك عندنا بين السنة القولية والفعلية لانه اذا كان كل واحد منهما شرعا ثابتا عن رسول الله عليه السلام فلا وجه للتمنع من نسخ أحدهما بالآخر فالفعل من السنة ينسخ القول كقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ماعزا ولم يجلسه فكان ذلك ناسخا لجلده من ثبت عليه الرجم وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموز أتى ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك ناسخا ومما ما ثبت في الصحيحين من قيامه صلى الله عليه وسلم للجنازة ثم ترك ذلك فكان نسخا وذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى أن الفعل لا ينسخ القول لكون القول أقوى من الفعل والشئ انما ينسخ بمثله أو أقوى منه وقال الأمدى لا يتصور التعارض بين أفعال رسول الله بحيث يكون البعض منها ناسخا للآخر أو مخصصا له اهـ وقال بعض الحنفيين فانه لا يصح لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجرد أكوان متغايرة في أوقات مختلفة وهذا اذا لم تقع بيانات للأقوال اهـ أما اذا وقعت بيانات للأقوال فقد تعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع الى البيانات من الأقوال لا الى بياناتها من الأفعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموز أصلي فان آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين لأن هذا الفعل بمثابة القول اهـ و يجوز نسخ الكتاب بالسنة كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين فانه منسوخ بالسنة للتواتر وهي قوله عليه السلام لا وصية لوارث لأنه لا يمكن أن يجمع بينهما وكقوله تعالى قل لأجد فيما أوحى الى عمر ما على طاعم يطعمه الآية فانها منسوخة

بأنه من أكل كل ذي ناب من السباع ومخالب من الطيور * وأجيبا عنه من طرف المانع بأن المعنى لا أجد الآن والتعريف وقع في المستقبل والسنة شرع من الله تعالى كما أن الكتاب شرع منه تعالى وقد قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وأمرنا الله باتباعه عليه السلام فهذا يدل على أن السنة الثابتة عنه تبوتنا على حد تبوت القرآن حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره وليس في الشرع ما يمنع من ذلك * ويجوز نسخ السنة بالكتاب كنسخ صلحته صلى الله عليه وسلم لتريث علي أن يرد لهم النساء بقوله تعالى فلا ترجعوهن إلى الكفار ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى إنما الخمر والميسر الآية * والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا عنده الجمهور لأن النسخ لا يكون إلا في حياته عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حياته عليه السلام والاجماع لا ينقذ إلا بعد وفاته عليه السلام وبعد وفاته انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون النسخ منهما ولا يمكن أن يكون النسخ للاجماع إجماعا آخر لأن هذا الاجماع الثاني إن كان لا من دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الأول خطأ والاجماع لا يكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخا أو منسوخا ولا يصح أن يكون الاجماع منسوخا بالقياس لأن من شرط العمل به أنه لا يكون مخالفا للاجماع وقال غير الاسلام البردري يجوز نسخ الاجماع بالاجماع بأن يكون الاجماع لمصلحة ثم يقبل تلك المصلحة فينقذ إجماع آخر ناسخ للأول * والقياس لا يصح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لأن الصحابة أجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخلف دون باطنه ولأن القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص ولأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه ولأنه إن عارض نصا أو إجماعا يكون فاسدا وإن عارض القياس قياسا آخر فتلك المعارضة إن كانت بين أصل القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا إذ هو من باب نسخ النص من لأن القياس لما كان مظهرا كان النسخ والنسخ في الحقيقة نفسه لا نفسه

(ويعرف كون النسخ ناسخاً بأمر)

(الأول) أن يعلم تقسيم أسدهما في النزول وتأخر الآخرة عنه فالعدة باربعة أشهر وعشر ناسخة لعدة بطول لتأخرها في النزول وان كانت سابقة عليها في التلاوة ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم

(الثاني) معرفة ذلك منه صلى الله عليه وسلم بفعله كرجعه لسائر من يجاهد فانه يفيد نسخ قوله النبي بالشيب جلد مائة ورجه بالجارية أو قرأه صريحاً كان يقول هذا نسخ فلذا أودلالة كحديث كنت نهيتكم عن ادخار علوم الاضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوها ما بعد لكم

(الثالث) اجماع الصحابة على ان هذا نسخ وهذا منسوخ كمنسوخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان واذا لم يعرف النسخ من المنسوخ وتعذر الجمع بينهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما واذا أمكن الجمع بينهما كما في قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص بالمبدل عام في النساء والرجال وقوله نهيت من قتل النساء فانه خاص في النساء عام بالنسبة الى المبدل فمقتل الرجل المرقد دون المرأة وعند الشافعية التناهي من وجه حكمه حكم التناهي من كل وجه

(مبحث الكلام على المنسوخ من القرآن)

(اعلم أن المنسوخ من القرآن أربعة أقسام)

(الأول) ما يكون منسوخ التلاوة والحكم معا وهو ما نسخ في حياته صلى الله كانت تعادل سورة البقرة فجاز ذلك في حياته عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ولم يجوز ذلك بعد وفاته عليه السلام لقوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر واناله حافظون وقد يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي فيكون نسخاً وبدون دليل شرعي فلا يسمى نسخاً

(الثاني) منسوخ في الحكم فقط دون التلاوة كقوله تعالى لكم دينكم ولي دين فان حكمها منسوخ باية القتال

(الثالث) منسوخ التلاوة فقط دون الحكم مثل القرائات المشهورة التي لم تثبت بالتواتر كقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقراءة سعد بن وقاص وله أخ وأخت من أم فلكل واحد منهما السدس نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بعصرف القلوب من حفظها إلا قلوب ذينك الراويين ليبقى الحكم بتلاوتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذي بعلمه ثبت القرآن

(الرابع) نسخ وصف الحكم بان ينسخ اطلاقه ويبقى أصله كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فإن الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان لابسا للخف أولا * والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فهذه الزيادة ترفع حكم اطلاق النص وهو نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيصه لانسخ حتى أثبت زيادة النفي على الجمل بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل القيمة بالايمان وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد والقياس لان الكتاب مقطوع به فلا ينسخ الا بقاطع وخبر الواحد والقياس كل منهما يفيد الظن وقد رد الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعيين الفاتحة في الصلاة وماورد في الشاهد واليمين وماورد في اشراط النبوة في الوضوء ولما لم يكن عند الشافعية نسخا قبله لان الزيادة عندهم لم ترفع حكم مقتضى الزيادة وهو جواز الاقتصار عليه فلا تكون نسخا بل هي بمثابة التخصيص لان الرقبة لفظ عام يتناول المؤمنة والكافرة فإخراج الكافرة تخصيص لانسخ فان النسخ رفع الحكم وفي الزيادة تقرير فان اطلاق الايمان بالرقبة لإخراجهما من استحقاق الاعتاق في الكفارة وكذا اطلاق النفي بالجمل لإخراجه عن كونه مشروعا ولنا صدق حد النسخ عليه لان النص يقتضي كون الجمل حدا ونفي التحق النفي به لا يبقى حدا لانه صار بعض الحد وبعضه لا يكون حدا فكان نسخا وكذلك النص يقتضي التكفير بأي رقبة فتقيده بالمؤمنة يؤدي الى ابطال ما ثبت بالكتاب اذ المطلق بوجب العمل باطلاقه فاذا قيد صار شيئا آخر وصار المطلق بعضه وبالبعث لا يثبت حكمه فكان نسخا ولا يرد علينا اننا زدنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا لاننا لم نزدما على وجه

ينزح منه نسخ الكتاب لاننا لم نقل بعدم اجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل بل قلنا
بالوجوب فقط بمعنى اتم تاركهما ولا يمكن مثل هذا في الرضوخ حتى تكون النية
والترتيب فيه واجبين لأنه ليس عبادة مقصودة بل شرط للصلاة ولا يمكن أن يكون
شيء من اجزائه واجبا لمعناه بمعنى انه ياتم تاركه وطنا جعل أبو حنيفة واجبات في
الصلاة ولم يجعل واجبات في الرضوخ * وانما خص هذا التقسيم بالكتاب لأنه يتعلق
بنظمه القادرة ويجوز الصلاة به ومعناه وجوب العمل بخلافه أن ينسخ أحدهما دون
الأخر وأن ينسخا معا وأن ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف المسئلة فإنه لا يتعلق
بنظمها أحكام فلم يجز هذا التقسيم فيها

(بحث في بيان سور القرآن التي دخلها النسخ والتي لم يدخلها النسخ)

اعلم أن السور التي ليس فيها نسخ ولا منسوخ ثلاث وأربعون سورة وهي
الفاتحة ويوسف ويس والحجرات والرحمن والشمس والصف والجمعة والتعظيم
والملك والحاقة ونوح والجن والمرسلات والنبأ والنازعات والانفطار وسورة
المطففين والانشقاق والبرج والفجر والبلد والشمس والليل والضحى وألم
فشرح والتين والقلم والقدر ولم يكن والزلزلة والعديات والقارعة والتكاثر
والهمزة وقريش والماعون والكوثر والنصر وتبت والاحزاب والقلوب
والناس * والسور التي فيها نسخ وليس فيها منسوخ ست وهي سورة الفتح
والشعر وسورة المنافقين والتفان والطلاق والاعلا * والسور التي فيها منسوخ
وليس فيها نسخ أربعون سورة الأنعام والأعراف ويونس وهود والرعد
والبحر والنحل والاسرا والكهف وطه والمؤمنون والأمل والقصص والعنكبوت
والروم ولقمان والسجدة وقاطر والصفحات وص والزمر وفصلت والزخرف
والدخان والجناسة والأحقاف والقتال وقم والنجم والقمر والامتحان ون
المطارج والقيامة والانسان وعبس والطارق والفاشية والتين والكافرون
* والسور التي فيها النسخ والمنسوخ خمس وتشتركون سورة البقرة وآل عمران
والنساء والمائدة والأنفال والتوبة وابراهيم وصريم والأنبياء والحج والنور
والفرقان والشعراء والأحزاب والمؤمن والشورى والذاريات والطور والواقعة
والجاثية والمزمل والمدثر والتكوير والنصر * مثال ذلك في البقرة قوله تعالى

أما حرم عليكم الميتة والدم الآية منسوخة بعض الميتة وبعض الدم بالسنة وهي قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين هذه الآية نفسها منسوخة وناسخها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن أراد الزيادة فعليه بكتاب أبي عبد الله محمد بن سخرم في معرفة الناسخ والمنسوخ

(الباب الثاني في مباحث السنة)

السنة معناها في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء العبادة النافذة وفي اصطلاح المحدثين والأصوليين ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والأول يختص باسم الحديث فإذا أطلق لا يفهم منه الا السنة القولية وللمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عليه السلام بأدب بطريق التواتر أو الشهرة أو الأعداد وعن حال الراوي انه معروف أو مجهول عدل أو مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضمير والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وغير ذلك مما يأتي به واعلم ان من يعتمد به عليه من العلماء قد اتفق على أن السنة المظهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت أنه عليه السلام قال أوتيت القرآن ومثله معه أي وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتشريع طهيم الحجر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخاطب من الطير وغير ذلك وأما ما روي من حديث ما أتاكم عنى فاعرضوه عنى ككتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف فلم أقله فهو من وضع الزندقة والخوارج كما نقله ابن عبد البر في كتاب جامع العلم وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله تعالى تخالفه لأننا وجدنا في كتاب الله وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ووجدنا فيه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ووجدنا من يطع الرسول فقد أطاع الله فثبت حجية السنة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية ولا يخالف في ذلك الامن لاحظ له في دين الاسلام به واعلم ان لفظ السنة عند الاطلاق مثل قول الراوي السنة كذا لا يفيد الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة ولا يتعين أحدهما

الأدليل عندنا لأن تقليد الصحابي لما كان واجباً كانت طريقته متبعة كطريقة
الرسول عليه السلام وقال الشافعي رحمه الله تعالى إنها عند الإطلاق تنصرف إلى
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا إلى غيرها لأنه لا يرى تقليد الصحابي فلا
تطلق السنة على طريقة الصحابي إلا مجازاً فإن قيل كره العلماء قول من قال سنة
أبي بكر وشهر وإنما يقال سنة الله وسنة رسوله ويوجب بان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في الحديث الصحيح عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

(والوحي في حقه عليه السلام نوعان)

﴿ الأول ﴾ ظاهر وهو ما سمعه النبي صلى الله عليه وسلم من جبريل عن الله
تعالى كالقرآن أو وضح له صلى الله عليه وسلم بإشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه
السلام إن روح القدس نفث في روعي فقال إن نفساً لن تموت حتى تستكمل
رزقها أو يلقى الله تعالى بقلبه عليه السلام بطريق الألهام بلا واسطة ملك بأن
أراه الله بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما أراكَ الله وجميع ذلك حجة على
أمتته فيجب عليهم اتباعه

﴿ والنوع الثاني ﴾ باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والاختار عندنا أنه عليه الصلاة
والسلام ينظر الوحي الظاهر فسر ما يرجو نزوله ثم إذا خاف الفتور في الحادثة يعمل
بالاجتهاد وهو وإن احتتمل الخطأ إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يقر عليه والدليل
على ذلك قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم فإنه يدل على أنه أخطأ في الأذن
لهم لكنه لا يحتتمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه في الحال فاستمراره عليه السلام
على اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه دليل الإصابة في اجتهاده ومنع الأشارة
وأكثر المقتلة اجتهاده عليه الصلاة والسلام لأنه يحتتمل الخطأ ولا يجوز إلا عند
الجهز عن دليل لا يحتتمل ولا يجوز بالنظر إليه صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي
القاطع ويجوز مالك والشافعي رحمه الله تعالى وهو منزه أبي يوسف رحمه الله
لأنه عالم بدليل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي
توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد

(بحث في عصمة الأنبياء)

اعلم أن مسألة العصمة هي مسألة كلاسيكية ولكن جرت عادة بعض الأصوليين بإيرادها أول مباحث السنة لشدة التصاقها بها لتوقف حجج السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم والتسليم والتسليم على عصمة جميع الأنبياء لزيادة الفائدة وإن كان الأليق ذكرها في المبادئ العامة لتوقف الأدلة كلها على عصمته عليه الصلاة والسلام واختلّفوا في معنى العصمة * فقبل هو أن لا يمكن المعصوم من الإتيان بالمعصية * وقبل هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية * وقبل هي منافع من ارتكاب المعصية غير ملجئ إلى تركها فلا يكون مضطراً في ترك المعصية وهو المختار عند الجمهور (التحقيق) أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب لا كبيرة ولا صغيرة لا جرم ولا سهواً قبل النبوة وبعدها وما ورد من ذلك يحمل على أنهم فعلموا بما أويل أو على ترك الأولى * وهوذا الحنيفة والشافعية الزلة في الكبيرة والصغيرة قبل النبوة وبعدها بأن يقصد مباحاً فيلزم أمر يكون معصية نوحسراً عمداً كوكن موسى عليه السلام فأتوا القبطى فبات فانه لم يقصد به فيه يده قتله بل أفضى به ذلك إليه كمن زل في الطريق لم يقصد الوقوع ولكنه قصد المشى فوقه فزل * وبخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه المفاعل والشارع أطلق اسم المعصية على الزلة مجازاً في قوله وعصى آدم ربه فغضب للمعنى أنهم زلوا عن الحق بل زلوا عن الأفضل إلى الفاضل ويأتون به لجلالة قدرهم وتقترب الزلة بالتنبيه على أنها زلة أما من المفاعل كقوله هذا من عمل الشيطان أى هيج غضبي حتى ضربته فوقع فتبلاً فأنضافه إليه تسبباً أو من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى أى أخطأ بأكل الشجرة التي نهى عن أكلها وطلب الملك والخلد بذلك

(بحث فيما يتعلق بقوله عليه الصلاة والسلام)

(اعلم ان اتصال الحديث بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقسام)
 (الأول) ما يكون اتصالاً كاملاً بلا شبهة وهو المتواتر وهو في اللغة المتتابع على التراخي وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يتمتع عادة توافقهم على الكذب عن

أما محسوس بالسمع أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسئلة عقابيه كقولهم العالم
عادتنا لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها بالشرط المتواتر؛ بالنظر الى
التجربتين ثلاثة، الأول أن يبلغ جميع الرواة في القرن الأول والثاني والثالث إجماعه
لا يجوز العقل توافيقهم على الكذب فيروى ذلك العبد عن مثله اني أن يتصل
بالتجرب منه في القرون الثلاثة المتتالية

(الثاني) أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لان التواتر في
الامور العقلية يحصل دخول الفلأف فيه ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون
المشاهدة والسماع على سبيل غلط الخس كما في اخبار النصارى بطلب المسيح عليه
السلام لان خبرهم يرجعه الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا
تسمة ولا تحيل المادة توافيقهم على الكذب على ان التسمة اختلفوا في الاخبار بقتله
فأثبتة بعضهم ونفاه بعضهم أو يقال ان المسيح شبه لهم فقتلوه بناء على اعتقادهم
انه هو كما قال تعالى ولكن شبه لهم

(الثالث) أن يبلغ عدددهم الى مبلغ يمنع في العادة تواترهم على الكذب
ولا يقيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضروري به فإذا حصل ذلك
علمنا انه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور رهرا لائق وقيل يمين العدد واختلفوا
في أقله فقائل الجبائي أقله خمسة لان الخمسة عدد أولى انعزم من الرسل ولا يخفى ما في
هذا الاستدلال من الضعف وقيل غير ذلك من الاقوال التي لا ترجع الى نقل ولا
يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وقد نقلاها صاحب جمع الجوامع

(والشروط التي توجب للسامعين ثلاثة)

(الأول) أن يكون عاقلا لانه يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له
(الثاني) أن يكون غير عالم بمسئله الخبر قبل ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل
(الثالث) أن يكون خاليا عن اعتقاده بما يخالف ذلك الخبر لشبهة دليل ان
كان من العلماء أو لتتاليه ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده
له مانع من قبول غيره والاصفاء اليه في مثال المتواتر نقل القرآن والصلوات الخس
ونحوهما

(حكم المتواتر)

انه يفيد اليقين كما يوجب الحسن فيكفر جاحده

(الثاني ما يكون اتصالا فيه شبهة مصورة وهو المشهور)

وهو ما كان من الآحاد في القرن الاول وهو قرن الصحابة رضي الله عنهم ثم
انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم توافقههم على الكذب في القرن الثاني وهو قرن
التابعين والثالث وهو قرن تابع التابعين ولا عبرة بالاشتهار في القرون التي بعده
القرن الثالث لان عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة
بشيء ومثال المشهور حديث المسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة
ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لشهرتها أما كون اتصاله فيه شبهة مصورة
لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لانه لما كان في الاصل من الآحاد بقي فيه شبهة
الانتطاع لعدم تواتره في القرن الاول وليس فيه شبهة من جهة المعنى لان الأمة
تلقته بالقبول وعند عامة الحنفية ان المشهور يوجب ظنا فوق ظن خبر الواحد
قريبا من اليقين وهو ما سماه القوم علم ظمأ نيت

(حكم المشهور)

انه يوجب العمل به فيجوز تقييده مطلق الكتاب به كتقريب آية جلد الزاني
بكونه غير شخص برجم ما عزم من غير جلد وآية غسل الرجلين بعدم ايس الخفين
بحديث المسح ولا يكفر جاحده لان افكاره تخطئة أهل القرن الثاني في قوله
وتخطئة العلماء لان تكون ككفرا وانكنا بدعنه وضلال وليس في ذلك تكذيب
لرسول عليه السلام لكونه آمدا في الاصل وجهل الجصاص من الحنفية المشهور
قسما من المتواتر

(الثالث ما يكون اتصاله فيه شبهة مصورة ومعنى وهو خبر الواحد)

وهو ما يرويه في القرن الثاني والثالث من يتوهم توافقههم على الكذب فلا يخرج
بعد ذلك عن كونه من الآحاد وان كثر رواه كحديث لاصلاة الا بفتحة الكتاب

وسمي لا وضوء لمن لم يسلم الله تعالى أما كون اتصاله فيه شبهة من جهة الصورة
فلا أنه لم يثبت اتصاله بالرسول عليه السلام قطعا * وأما من جهة المعنى فلا أن الأعم
تلقاه بالقبول

(حكم خبر الواحد وجوب العمل به)

الا اذا كان فيما ينكر وقوعه ريع به البلوى وتعرض الرجال الكيرون
كحديث الطبري بالتسمية فهو لا يوجب العمل والميل على وجوب العمل به
الكتاب كقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأسرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر فإنه يقابل الآحاد فسار الأمر من كل واحد أمرا بالمعروف ونهيا
عن المنكر فيجب القبول منه والسنة فقد صح أن النبي عليه السلام بعث الأفراد
إلى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا إلى اليمن وعبد الله بن أبي سري إلى كسرى فلو
لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى بعث الواحد * والاجماع فان
الصحابة رضی الله عنهم عملوا بالآحاد لما احتج أبو بكر رضي الله عنه على الانصار
بقوله عليه السلام الأئمة من قر يش قبائره ولم ينكر عليه أحد ورجعت الصحابة
إلى خبر الصديق في قوله عليه السلام الأنبياء يدفنون حيث يكفون وفي قوله عن
معاشر الأنبياء لا نورث والحمد كتابه في مسرفة نصب الزكاة وأجمعوا على خبر الواحد
في أمور الدين مثل الأخبار بطهارة الماء ونجاسته ودخول وقت الصلاة والمعقول
وهو أن التواتر لا يوجد في كل حادثة فأورد خبر الواحد لتعطلت الأحكام وما ذكر
هو مذهب الجمهور وقال ابن داود الظاهري لا يجب العمل بخبر الواحد لأنه
لا يوجب العلم ولا يجب العمل الا اذا حصل علم أي يقين لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
بك به علم أي لا تتبع ما لا تعلم وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يثبت من الحق شيئا فالآية الأولى دلت على النهي عن اتباع الظن
والثانية دلت على التمسك باتباع الظن وكل من النهي والتمسك دليل على حرمة فإذا حرم
الاتباع بالظن بالعمل لزم الاتباع بالعلم له فهذا يدل على استلزام العمل للعلم والألزام
وهو العلم منتف فيمتنع اللزوم وهو العمل وقال بعضهم وهم أهل الحديث يوجب
خبر الواحد العلم لثبوت اللزوم وهو العمل لاجماع الصحابة على العمل باخبار
الأحاد واجماعهم موجب للعلم * وأجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي

لوجوب العمل بالفارق الغالب بالاجماع في البيئات والقياس وغير ذلك فدل أن الآية
 ليست على عمومها بل هي محمولة على وجه خاص وهو ما روي عن الحسن لا نقل
 رأيته يفعل وسعته ولم تر ولم تسمع ويندل عليه قوله تعالى ان المسح والبصر
 والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا أي تسأل هذه الاعضاء عما قاله وليس المراد
 من الآية المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
 منه العلم اليقيني من أصول الدين وفروعه فيجوز أن يحتمل العلم في الآية الأولى على
 إطلاق الأدلة الشاملة للجازم وغير الجازم ويحتمل الظن في الآية الثانية على معنى
 الوهم للجمع بين الآيتين والأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد * وأعلم ان خبر
 الواحد لا يفيد بنفسه العلم بحقه كمن لا يفيد أصلا أو يفيد به بانقرئين الخارجة عنه
 * وقال أحمد بن حنبل بخبر الواحد يفيد بنفسه العلم وبهذا الخلاف مقيده بما اذا لم
 ينضم إليه ما يقربه أما اذا انضم إليه ما يقربه أو كان مشهورا أو مستفيضاً فلا يجري
 فيه الخلاف * ولا خلاف في ان خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل به فمضمناه فانه
 يفيد العلم لان الاجماع عليه صبره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلافته
 الأدلة بالقبول فكانوا بين عاملي به ومتأول له ومن هذا القسم أحاديث صحيح
 البخاري ومسلم فان الأمة تلتفت ما فيها بالقبول ومن لم يعمل بالبيض من ذلك
 فقد أدله واتأويل فرع القبول * وأعلم ان بعض الأصوليين قسموا الخبر الى متواتر
 وتآد وقسموا الآحاد الى خبر واحد وهو المتكتم والى مستفيض وهو من رواه ثلاثة
 فصاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة وقيل المستفيض ما يسمع في الناس شائعا وبين
 المستفيض والمشهور عموم وخصوص من وجه لهما على ما رواه الثلاثة فصاعدا
 ولم يتواتر في القرن الأول ثم تواتر في القرن الثاني والثالث وينفرد المستفيض قيا
 اذا لم يتواتر في أحدهما وينفرد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الأول ثم تواتر في
 القرن الثاني والثالث

(بحث في تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة)

أعلم ان الراوي بما أن يكون معروفا بالرؤية واما أن يكون مجهولا أي لم يعرف
 إلا بحديث أو حديثين فان كان الراوي معروفا بالنقح والاجتهاد كأبي بكر وعمر وعثمان
 وعلي بن أبي طالب وأبي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وموسى

(١٥ - تسهيل الوصول)

الأشعري وعائشة رضي الله عنهم كان حديثه حجة سواء وافق القياس أو خالفه فإن
 كان موافقا للقياس تأييده وإن كان مخالفا للقياس يترك القياس ويعمل بخبر الواحد
 لأن الخبر يقين بأصله من حيث أنه قول الرسول عليه السلام لا يمتثل الخطأ وإنما
 الشبهة بعارض النقل بحيث يمتثل الغلط والنسيان أو الكذب من الراوي والقياس
 يمتثل بأصله إذ كل وصف يمتثل أن يكون عادة فلا يعلم يقينا أن الحكم في المنصوص
 عليه باعتبار هذا الوصف الاحتمال أن يكون الوصف المؤثر غير ما ظنه المجتهد مؤثرا
 فكان الأئمة بما ليس في أصله شبهة أولى من مثل خبر الواحد المخالف للقياس
 حديث القهقهة وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال الأمن فتحك منكم قهقهة
 فليعد الوضوء فإنه رواه أبو موسى الأشعري وكثير من الصحابة كبار وأنس رضي
 الله عنهم فالقياس يقتضي عدم نقضها للوضوء لأنها صوت كالكلام وليست نجسا
 وقال الشافعي ومالك لا ينقض بها الوضوء وهو القياس فاندفع الاعتراض بانكم
 عملتم بخبر القهقهة المخالف للقياس مع أنه رواية مذهب الجهمي وأنه لم يعرف بالقهقهة
 من بين الصحابة وإن عرف الراوي بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه والاجتهاد
 كأنس وأبي هريرة وسلمان وبطل رضي الله عنهم إن وافق حديثه القياس عمل به
 وإن خالفه لم يترك الحديث إلا بسبب ضرورة وهي انسداد باب الرأي فيما روى إن
 يروى حديثا ينفي كون القياس حجة فيترك ويعمل بالقياس لأنهم كانوا ينقلون
 الحديث بلهني والوقوف على صراحه صلى الله عليه وسلم عظيم والنقل ينقل بقدر
 فهمه فلمه لم يدرك صراحه صلى الله عليه وسلم فللهذا كان الحديث مخالفا للقياس
 من كل وجه وإذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى
 فاعقبوا يا أولى الأبصار به مثال ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المصراة
 وهو أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الأبل والفحم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
 بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر
 والمصراة بضم الميم وفتح الصاد ونشيد الراء الشاة أو المناقة التي جمع لبنها في الضرع
 بالشد وترك الطلب ليتخيل للشعري أنها خزيرة اللبن وقوله لا تصروا بضم التاء
 وفتح الصاد فهو من التصرية وهي الجمع ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه
 بالاختيار والامسالك ونظره البائع بالرد والفسخ فهذا الحديث مخالف للقياس من كل
 وجه لأن الضمان إما بالمثل في المثل أو القيمي في ذوات القيم ف ضمان اللبن المشروب

ينبغي أن يكون باللبن أو بالقيمة الأصلية وهي الأبرارهم والسنابر فالتجارب الصالح من
 التمر بلا تقويم قبل اللبن أو كثر لا وجهه له في الشرع ولأن اللبن الذي يجلب به
 الشراء والتبضع لا يكون مضمونا على المشتري لأنه فرع ملكه الصحيح فوجب أن
 يكون له وليس عليه أن يرد عوضه إلى البائع * واختلف في حكم المصراة فذهب
 مالك والشافعي وأبو يوسف إلى أنه يرد لها ويرد معها صاعا من تمر عملا بظاهر
 الحديث لأنه صحيح مخرج في الصحيحين وإذا صح الحديث بترك القياس قال الشيخ
 عبد العزيز في كشف الأسرار وهناك التصريفة ليست بعيب ولا يكون للمشتري
 ولاية الرد بسببها من غير شرط لأن البيع يقتضي سلامة المبيع وبقاء اللبن لا تنضم
 صفة السلامة لأن اللبن مرة وبسببها لا تنضم صفة السلامة فبقائها أولى ثم قال
 فقبت أنه مخالف للقياس من كل الوجوه فوجب رده أي الحديث بالقياس أو حمله
 على تأويل وإن بعد احتراز عن الرد وهو أن الظهيرة في شاة محفلة فذهب النبي
 عليه السلام إلى الاسترداد صلحا لا حكما فأبى بمسألة اللبن في ثلاثة أيام فزاد
 النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر فقبل البائع الشاة والتمر ورد الثمن
 صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لا حكما فكان الراوي أنه كان حكما وكانوا
 يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بالمعنى اهـ (واعلم) أن
 اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو منذهب عيسى بن أبيان واختاره
 القاضي أبو زيد وتابعه أكثر المتأخرين وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا
 فليس فقه الراوي شرطا للتقديم بل خبر كل سائل مقدم على القياس إذا لم يكن
 مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لأن تغيير الراوي بعد ثبوت عدالته موهوم
 والظاهر أنه يروى كما سمع ولو تغير غير على وجه لا يتغير المعنى واليه ما أن أكثر العلماء
 (والدليل) على ما ذكر أن عمر رضي الله عنه قبل خبر الضحاك بن سفيان في توريث
 المرأة من دية زوجها والقياس بخلافه لأن الميراث يثبت بملكه قبل الموت وهو
 لا يملك الدية قبله وإن أبابكر رضي الله عنه عمل بخبر المغيرة بن شعبه ومحمد بن
 مسلمة في توريث الجدة السادسة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن مالك
 ويمنع أن أباهريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لأنه كان يفتي في زمان الصحابة
 وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد اهـ وإن كان الراوي مجهولا في رواية
 الحديث بان لم يشتهر بأول صحبته مع النبي عليه الصلاة والسلام ولم يعرف

الإجماعين أو محدثين كواحدة بن سعيد فإنه روى أن رجلاً صلى خلف المنوف
 وحده فأمره عليه الصلاة والسلام بالاعادة وحكمه عندنا الكراهة بنور عذر * وحال
 الراوي مجهول على خمسة أقسام

(الأول) أن يروى عنه السلف ويسأوا بحديثه

(الثاني) أن يقبل حديثه بعض الفقهاء ولم يقبله بعضهم كحديث معقل بن
 مهران في بروع مات عنها ملال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر وقضى عليه
 السلام لها عليه مهر نساءها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله تعالى عنه فعملنا
 بحديثه توافقاً للقياس عندنا فإن الموت كالدخول بهليل وجوب العدة في الموت ولم
 يعمل به الشافعي لخالفه القياس عنده لأن العقود عليه عاد إليها سالماً فلا
 تستوجب بمقابله عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً وبروع
 يفتح الباء

(الثالث) أن يسكتوا عن الطعن بعد ما بلغتهم بروايته لأن سكوتهم بقرينة
 قبولهم لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان ففي هذه الأقسام الثلاثة يبرر
 حديثه كحديث المعروف بالعدالة فإن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم
 يتروك إلا بالضرورة

(الرابع) أن يظهر حديثه ولم يظهر من السلف إلا الرد له فإنه يكون
 مستنكراً لأن أهل الحديث والفقهاء لم يرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به كأخبار
 فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثاً ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة
 والسكنى فردده عمر رضي الله عنه بمحضرة الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك
 عليه أحد فثبت أن هذا الحديث منكر عندهم روى أن عمر رضي الله عنه قال
 حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى
 أحدثت أم كذبت أحدثت أم نسيت فاتهمها بالسكذب والفسيان لخالفته الكتاب
 والسنة قالوا سراده بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فإنه يدل على
 إيجاب السكنى على الزوج نصاً وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة
 فعلى هذا كان مخالفاً للكتاب في حق السكنى والسنة المشهورة في حق النفقة

(الخامس) أن لا يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول فيجوز العمل
 بروايته في القرون الثلاثة لأن الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة

الرسول عليه السلام وهذا ان وافقت روايته القياس ليعتاق الحكم اليه فلا يمكن
ثاني القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ولا يجب العمل به لشكرك
التهمة فيه باعتبار انه لم تستبر روايته في السلف به وأما بسند الثورون الثلاثة فان
التسوق لما شاع فيها فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالة لادن
التسوق شاع بعدها ولم يذكر جواز أبو حنيفة رحمه الله تعالى القضاء بظاهر العدالة
من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث ولم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى
القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته

(صبحث في شروط العمل بخبر الواحد)

اعلم ان العمل بخبر الواحد له شروط منها ما يرجع الى الراوى ومنها ما يرجع الى
نظرا الخبر ومنها ما يرجع الى معارول الخبر به أما الشروط الراجعة الى الراوى وهي
الصفات القائمة به فهي خمسة

﴿ الأول ﴾ العقل فلا يقبل خبر الجنون والمعتوه لان الشارع لما لم يجعلهم أهلا
للتعريف في أمور أنفسهم ففي أمر الدين أولى

﴿ الثاني ﴾ الباطح حين الأداء فلا يقبل خبر الصبي لانه وان كان ضابطا ربما
لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لائم عليه وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ
أما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قوله اذا لا حالي في تحمله لكونه
عبرا ولا في روايته لكونه عاقلا

﴿ الثالث ﴾ الاسلام فلا تقبل رواية الكافر لانه سماع في هدم الدين تعصبا فيه
قوله في أمور فلا تقبل روايته به وأما قبول أبي حنيفة رضي الله عنه شهادة بعض
الكفار على بعضهم فلم ضرورة حفظ الحقوق اذا كثر معاملتهم بما لا يحضره مسلمان
فلا يقاس عليه الرواية لثبوته ضرورة

﴿ الرابع ﴾ الضبط وهو في اللغة الحزم وفي الاصطلاح صرف هتمته الى سماع
الكلام لئلا ينوت منه شيء وفهم معناه الذي قصد به مع حفظه للكلام والشبات
على الحفظ الى حين الاداء بان يعمل بموجبه بلسانه مع منا كونه بلسانه فان ترك
المنكرة يورث النسيان ولا يعتمد على نفسه كأن يقول أنا لانساه بل يكون سبي
الظن بنفسه فلا تقبل رواية الذي اشتهرت غفلته بان غلب نسيانه على حفظه لعدم

الضبط (والخاص) ان الأحوال ثلاثة ان غلب خطؤه وسبوه على حفظه فردود الافها علم انه لم يخطئ فيه وان غلب حفظه على خطئه وسبوه فقبول الافها علم انه أخطأ فيه وان استويا قال القاضي عياض الجبار يقبل لأن جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودينه والراوى اذا كان ممن تعثر به الغفلة في غير ما يرويه بان تلحقه الغفلة في كثير من أمور الدنيا فاذا روى كان من أصدق الناس بالرواية لا يرد حديثه (الثالث) العدالة وهي الاستقامة وهي ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والبرورة حتى تحصل ثقة النفس بهدته ويستبرفها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر وعن المباحات القادحة في البرورة كالاكل في الطريق والبول في الشارع والافراط في المزاج ولو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لأن التحرز عن جميع الصغائر متميز عادة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية واشتراط العدالة ليستدل بها على رجحان صدق الراوى خبر الفاسق مردود والمستور الذي جهل حاله من العدالة والفسق لا يقبل روايته شذواً كثر العلماء * وروى الحسن عن أبي حنيفة قبحوا اكتفاء بسلامته ظاهراً عن الفسق (تبيينه) خبر الاعشى والمحسود في القذف والمراة والعبد مقبول لوجود الشروط المنقصة قال في شرح ابن ملك التائب من الفسق والكاتب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمداً في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا تقبل روايته أبداً اهـ

(وأما الشروط الراجعة الى لفظ الخبر الخمسة)

(الأول) أن ينقل الراوى الحديث بلغظه على الوجه الذى سمعه من غير تغيير فيه واذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قال جواباً عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنياً عن ذكر السؤال كقوله عليه السلام في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحلال ميتته فالراوى مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغنياً عن ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فلا بد من ذكر السؤال (الثاني) أن يرويه بلغظه أى يؤدي معنى الحديث فان كان الحديث محكماً لا يحتمل الا معنى واحداً يجوز نقله بالمعنى المنزهة بمعاني الالفاظ وان كان

ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه كما يحتمل الخصوص أروحية حقيقة يحتمل الجواز
 فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المجتهدين لانه يقف على ما هو المراد فيحصل الأمن من
 الخلل * مثال ذلك قوله عليه السلام من يبدل دينه فاقنومه فوجبه العموم لان
 كلمة من تتناول الذكر والأنثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو
 الخصوص اذ الأنثى والصغير ليسا مرادين منه فالولم يكن الناقل معرفة بانفقه ربما
 نقله بالفظ لا يحتمل الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقنومه ذكر ا كان أو أنثى
 فيفسد المعنى * وقوله عليه السلام لا رضوه لمن لم يسم فان حقيقته نفي الجواز
 ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد فالولم يكن الناقل بالمعنى فقهار بما نقله بالفظ
 لا يبقى معه هنا الاحتمال بان قال لا يجوز وضوء من لم يسم فيفسد المعنى وان كان
 الحديث من جوامع الكلام وعلى ما كان لفظه وجيزا تحته معان كثيرة لا يتيسر غيره
 عليه الصلاة والسلام على تأديته تلك المعاني بمبارته كقوله عليه السلام انتم بالغنم
 ففيه اختلاف عندنا فاخترنا نحر الاسلام منع روايته بالمعنى وهو الاسوط وجوز
 بعض مشايخنا نقله بالمعنى للفقهاء المجتهدين وان كان الحديث مشكلا كقوله عليه
 السلام الطلاق بالرجال فان معناه يحتمل إيجاد الطلاق أو اعتبار الطلاق فكان بمنزلة
 المشترك لا يفهم معناه الا بتأويل ونقله باحد معنياه لا يكون حجة على غيره فلا يجوز
 نقله بالمعنى * وكذلك المشترك كقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان
 التفرقة اسم مشترك يحتمل التفرقة في القول والبدن والمراد منهما لا يعرف الا
 بتأويل الراى وتأويله لا يكون حجة على غيره فلا تجوز روايته بالمعنى والمجمل
 والمتشابه لا يتصور نقلهما بالمعنى لانه لا يوقف على معنهما الا من الشارح وقيل
 الوقوف على المعنى لا يمكن النقل بالمعنى * أما بعد الاستفسار منه صلى الله عليه وسلم
 فانه يجوز النقل بالمعنى لانه يصير متضح المعنى ويكون في حكم المحكم

(الثالث) أن يحذف الراى بعض لفظ الحديث * وقع في ذلك خلاف
 والتحقيق أنه يجوز للراوى الاقتصار على رواية بعض الحديث لاسباب في الاحاديث
 المطولة بشرط أن لا يترتب على الاقتصار على البعض مفسدة كقوله عليه السلام
 في الأنحية لمن قال ليس عندي الا جذعة من المعز فقال تجزئك ولا تجزئ أحدا
 بك فكذلك فلا يجوز الحذف لانه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك انها تجزئ

عن جميع الناس

(الرابع) أن يزيد الراوي في روايته للحديث على ما سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فهذا بائز بشرط أن يبين الراوي للسامع ما زاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوي

(الخامس) إذا كان الحديث ظاهراً في شيء فعمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره بصرفه عن الوجوب إلى النسب مثلاً ولم يأت بما يدل على ذلك فذهب أكثر الحنفية إلى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابي لأنه أخبر بمراد النبي صلى الله عليه وسلم وذهب الجمهور إلى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فساده لأنما مشبهون بروايته لإبرائه كحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال طهور إناء أحلكم إذا ولى فيه السكاب أن ينسله سبع مرات أحدهن بالتراب فإنه قد صحح من فتواه أن يظهر بالفسل ثلاثاً فعملناه على أنه علم أن مراد النبي عليه السلام النسب فيما وراء الثلاث * وإذا عين الراوي بعض ما احتمله الحديث فإنه لا يمنع العمل بظاهره لأنه إنما فصل ذلك بتأويل وتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره كحديث ابن عمر أن النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فالحديث يشمل تفرق الأبدان والتفرق بالأقوال بان يوجب أحد المتبايعين البيع ثم افتراقاً قبل قبول الآخر وحمله ابن عمر على التفرق بالأبدان فإذا تفرقا عن المجلس وقام واحد منهما عن المجلس بطل الخيار وأوله ابن عمر الراوي يتفرق الأبدان كما هو قول الشافعي رحمه الله تعالى وهذا لا يناقئ أن فصل بتفرق الأقوال

(وأما الشروط الراجعة إلى مدلول الخبر فاربعة)

(الأول) أن لا يستحيل وجوده في العقل فإن أحاله العقل رد

(الثاني) أن لا يكون مخالفاً لنص الكتاب والسنة المشهورة فلا يعمل بخبر الواحد إذا خالف الكتاب لأن الكتاب ثابت بيقين وانصالي خبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شبهة ورد ما فيه شبهة بما هو ثابت بيقين أحق من رد اليقين بما فيه شبهة فلا يعمل بحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية أو خالف السنة المشهورة مثل الحديث المتقدم فإنه يخالف المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام البينة على

المدعى واليمين على من أنكر أي عن المدعى عليه فهو نص على أن اليمين على غيره من عليه البيعة وخير الشاهد واليمين جعل اليمين على من عليه البيعة فهو لأن المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابله القوى

(الثالث) أن لا يمرض عنه الأئمة من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام بان يختلفوا في حكم حادثة بأرائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فاعراض الكل عن الاحتجاج به دليل على أنه غير صحيح * مثله ما روي أن النبي عليه السلام قال ابتنوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على أنه غير ثابت أو مؤول تأويله أن المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة

(الرابع) أن لا يكون خبر الواحد واردا فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى لأن الحادثة اذا اشتهرت استحتمل أن يخفى على المسحوبة ما ثبت به حكم الحادثة لجران العادة في استفاضة نقل مانع به البلوى لأنه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد في مثل بل كان يباينه الى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة ولما لم يشتهر وشهد مع اشتهار الحادثة دل ذلك على عدم صحته فلا يعمل به * مثله ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام كان يحجر باسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فإنه لما شهد مع اشتهار الحادثة لم يعمل به ومثله خبر الوضوء كما مسته النار وخبر الوضوء من سجل الجنائز لأنه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها

(مبحث في بيان الموضع الذي جعل خبر الواحد فيه حجة)

اعلم أن موضع الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر ينقسم الى خمسة أقسام (الأول) ما يخص حقا لله تعالى من العبادات التي هي من فروع الدين وليست شقوية سواء كانت مقصودة كالصلاة والزكاة أو غير مقصودة لذاتها كالوضوء فخبر الواحد يكون مقبولا وحجة فيه لأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام ومنهم معاذ بن جبل فاذا أخبر العبدل بنجاسة الماء يباح له التيمم والأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمها الوجوب وهو عبادة وقد عمل

المسحابة رضي الله عنهم بخبر الأحاد كخبر عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاوز الخنثان الخنثان وجب الفسح فقلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاشتغلنا فقبله ثم رضي الله عنه وسائر المهاجرين وإنما قلنا من فروع الدين لأن أصول الدين من الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد لا بقناها على اليقين

(الثاني) ما يخص حقا لله تعالى مما هو عقوبة سواء كان خالدا كحد الزنا وشرب الخمر أو قتل به حق العبد أيضا كحد القذف والفساح فعند الجمهور وأبي يوسف وأبي بكر الجصاص الرازي خبر العدل مقبول بشرطه المتقدمة في الرازي بلا شرط عند تعيين لفظ لأن خبر الواحد يفيء غالب الظن وهو كاف للعمل به في إقامة الحدود كما يثبت الحدود بالبينات فإن الإجماع منقاد على قبول البينة في الحدود وهي خبر واحد وإن كان من شهد بها أربعة كما في حد الزنا لعدم بلوغها حد التواتر والشهرة فأما خبرها بثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما في إفادة الظن لأن البينة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل إنما شرعت لترجيح جانب الصدق فلا يلتفت إلى احتمال الكذب فيها وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي وأكثر الحنفية لا يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد لأن في اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة وهي احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره لقوله عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات ولهذا لم يوجب أبو حنيفة الحد في اللواط بالظن الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به * ويروى فارجوا الأعلى والأسفل ويجاب بأن تحقق الشبهة فيه غير مانع كتحققها في البينات وبأن الشبهة المارة للحد شبهة تكون في تحقق سبب الحد كالزنا والسرقه وأنا الشبهة التي تكون في دليل حكم الحد فليست بممانعة للحد * ألا ترى أن الحد يثبت بظاهر الكتاب مع تحقق الشبهة في اللالة والمراد من حقوق الله تعالى ما علق نفسه بالعاقبة

(الثالث) ما كان من حقوق العباد فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة يشترط فيه سائر شروط الإخبار من العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والضبط إذا كان المشهود عليه مساهما وكونه خبر محمود في قذف ولا تجر شهادته مغنما ولا يدفع مغرما ولفظ الشهادة والحرية ويشترط التعدد وهو رجلان أو رجل وامرأتان عند الامكان

عرفنا حتى اذا لم يمكن عرفنا كالولادة والبكارة وعبوب النساء اكتفى بأسرأه واسطة
 (الرابع) ما كان من حقوق العباد ولا الزام فيه كالوكالة والرسالة في الهدية
 غير الواحد فيها حجة اذا كان الخبر غيرا سواء كان صبيا أو بالغاً كافراً أو مسلماً حتى
 اذا أخبره صبي أو كافر ان فلانا وكاه فوقع في قلبه صدقه يجوز أن يشتغل
 بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان قد لا يجد في كل زمان
 ومكان من يستجمع الشروط لرساله الى وكيله والخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في
 قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجب الا لزام في هذا الخبر لم يشترط شرط
 الا لزام من العمد والعدالة وغيرهما كما تقدم ولان النبي عليه السلام كان يقبل
 الهدية من البر والفاجر فقبل هدية سلمان الفارسي وهدية اليهودية لاشاة المسحومة

(الخامس) ما كان من حقوق العباد وفيه الزام بوجه دون وجه كعزل
 الوكيل فان فيه الزام من وجه لان الوكيل اذا اعزل يقتصر الشراء عليه ومن
 وجه لا لزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات فالموكل يتصرف في حقه بالعزل فان
 كان الخبر وكيلاً أو رسولاً لم يشترط فيه العدالة اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول
 كعبارة الموكل والمرسل وان كان فضولياً يشترط فيه اما العمد أو العدالة عنده أبي
 حنيفة لان الموكل يلزم الوكيل بالعزل وعنهما لا يشترط العمد والعدالة بل يكفي
 كون الخبر غيراً والمراد من حقوق العباد ما كان نفعه عائداً الى واحد بخصوصه

(بحث في بيان تقسيم نفس الخبر)

اعلم ان خبر الواحد سواء كان خبر الرسول عليه السلام أو خبر غيره ينقسم
 الى أربعة أقسام

(الأول) ما يعلم صدقه بخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع
 عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به

(الثاني) ما يعلم كذبه كدهوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه
 وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده

(الثالث) ما يحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق يحتمل الصدق
 باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء
 الجانبين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وبعض الأصوليين جعل خبر

الفاسيق عما يترجح كذبته على صدقه ومثل لنا يحتمل الصدق والكذب على السواء
خبر المجهول

(الرابع) ما يترجح فيه الصدق على الكذب تكبر السبل المستجمع للشرايط
المتقدمة وسكبه السبل به وهذا القسم هو القسود هنا لأنه يتعلق به استنباط
الأحكام الذي هو غرض الأصول

(بحث في ألفاظ الرواية عن الصحابي)

اعلم ان الصحابي اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أخبرني
أو حدثني أو شافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو رأيتَه يفعل كذا فهذا لا يحتمل
الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حجة بلا خلاف وإذا قال
الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا
أو قضى بكذا فنذهب بالجمهور الى ان ذلك حجة سواء كان الراوي من صغار الصحابة
أو من كبارهم لان الظاهر انه رواه عنه صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير ان هناك
واسطة فراسمى الصحابة مقبولة منه بالجمهور وهو الحق وإذا قال الصحابي كذا
فعل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو كنا معاشر الناس نفعل كذا في
عهد صلى الله عليه وسلم أو كان الناس يفعلون في عهد صلى الله عليه وسلم كذا
فأكثر الأصوليين على أنه حجة وإذا قال الصحابي أو التابعي من السنة كذا فالراد
سنة النبي صلى الله عليه وسلم فان اطلاق ذلك في مقام الاحتجاج والتبليغ الى
الناس يدل على انه أراد سنة صاحب الشريعة

(بحث في بيان وجوه الاخذ بالحديث وتأديته)

اعلم ان وجوه الاخذ بالحديث وتحملة عن الشيوخ ثمانية (الأول) الاستماع
الحقيقي وهو قسبان به أو ظاهراً أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ من كتاب أو حفظ
وهذه أعلى الوجوه لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هو الذي كان
يحدث أصحابه وهم يسمعون ويقول السامع عند الأداء في هذا الوجه حدثنا فلان
أو أخبرنا أو أنبأنا أو سمعت فلانا يقول كذا وان كان وحده يقول حدثني أو أخبرني
أو أنبأني * فانها ان يقرأ التاميد على الحديث من كتاب أو حفظ والشيخ يسمع

ويسمى أ كثر المحدثين المرخص لأن الفارسي يرضى على الشيخ ما يرضه سواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك أو من كتابك أو سمعت بقراءة غيره على الشيخ ولا خلاف أن هذا الوجه صحيح وذهب أبو حنيفة إلى ترجيح هذا الوجه على الأول لأن قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ لأن السامع إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن لأنه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره وفيه المحافظة من الطرفين يهتدي به مالك والشافعي ربهما الله وغيرهما إلى التسوية بينهما لوجوب المحافظة من الشيخ والتلميذ في الوجهين وهذا كاه في حق غير النبي عليه الصلاة والسلام من المحدثين ويقول التلميذ في هذا الوجه عند الأداء قرأت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه (الثاني) الإجماع الحكمي وهو قسمان الأول الكتاب من النائب المقتدرين بالاجازة بأن يكتب الحديث إلى التلميذ كتاباً مختوماً بختم معروف معنوناً يعني يكتب قبل التسمية من فلان ابن فلان إلى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حديثي فلان عن فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه إذا بلغك كتابي هذا وفهمته حدث به عنى بهذا الاسناد فهذا الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية ويكفي أن يكون المكتوب إليه عارفاً بخط الكتاب فإن تجردت الكتابة عن الاجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقرن بالاجازة فقد تضمن الاجازة معنى وبه يعلم أن الاجازة في الوجه الأول والثاني ليست شرطاً فيما يفعله الناس من طلب الاجازة للفارسي والسماعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم ويقول التلميذ في هذا الوجه عند الأداء أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا لأن التحديث يختص بالمشافهة وقيل إنه لا يقول أخبرنا لأن الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان أو أخبرني فلان كتابه (والثاني) الرسالة إلى الغائب فاسمها كالكتاب في جواز الرواية وذلك بأن يقول الحديث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر الاسناد فإذا بلغ رسالي هذه فأرره عنى بهذا الاسناد فإذا ثبت عنده انه رسالة فلان حصلت له الرواية لأن الرسول أقوى من الكتاب لأنه يتقبل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق وكل من الكتاب والرسالة كالخطاب مشافهة شرعاً لأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة ولا يتصور

الإباحة وعرفا لأن الخلفاء والملوك قدسوا القضاء بهما كما قلنا بالمشافهة وعسوا
مخالفهما مخالفا للأمر ويقول المرسل إليه هذه الأداة في هذا الوجه أخبرني فلان
أو أرسل إلى فلان كذا (واعلم) أن قسمي الوجه الأول وقسمي الوجه الثاني هي
أنواع المزبنة أي الأسس في الرواية عن المحدث فالعزيمة ما يكون من جنس
الاسماع * والوجه الأول في نهاية العزيمة لأن فيه الاسماع حقيقي * والوجه الثاني
الاسماع فيه حكى وفيه شبهة الرخصة لأنه خلف عن الأول والرخصة مالا اسماع
فيه من الشيخ المحدث لاحتمالها ولا حكا كالأوجه الباقية الآتية

(الثالث الإجازة وهي تسعة أنواع)

(الأول) أن يجيز لمعين في معين بان يقول أجزت لك أن تروى عنى كتاب
البخارى أو هذه الكتب وهذه الطريقة أصلا طرق الإجازة * واعلم ان الجمهور من
الفقهاء والمحدثين جؤزوا طريق الإجازة للضرورة لان كل محدث لا يجد رغبة إلى
سماع جميع ما عنده فلزم تعطيل السنن وانقطاع أسانيدها فيكون قول
الشيخ أجزت لك أن تروى عنى في العرف جاريا مجرى ما صح عنك من أحاديثي
قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا وأبطالها جماعة منهم أبو طاهر الدباس من
أصحابنا وغيره لان ظاهرها اباحة التعديت والاخبار عنه من غير أن يحسنه أو يخبره
وهذا اباحة للكتب وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكتاب اذا أبيع له

(الثاني) الإجازة عن غير معين بان يقول أجزت لك أولكم جميع مسموعاتي
جؤز هذا الجمهور ومنعه جماعة منهم امام الحرمين

(الثالث) أن يجيز غير معين بغير معين بان يقول أجزت للمسلمين أولمن أدرك
حياتي جميع صروياتي وقد جؤز هذا جماعة منهم أبو الطيب الطبرى

(الرابع) الإجازة للجمهور في معين نحو أجزت لمن أدركنى رواية مسلم

(الخامس) الإجازة لمعين في مجهول نحو أجزت لك جميع مسموعاتي

(السادس) الإجازة للمدوم نحو أجزت لمن يوجد من نسل فلان

(السابع) الإجازة لمن ليس بهن حين الإجازة للأداء والاخذ عنه كالصبي

ثم المجازة ان كان عالما بما في الكتاب الذى أجزه بروايته تصح الإجازة وان لم
يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا تصح الإجازة بالاتفاق

(الثامن) إجازة ما سيجده الجوز مما لم يسسبه قبل ذلك ولم يتعمده لرويه
 المجاز له بعد أن يتعمده الجوز وهي باطلة على الصحيح كما نص عليه هنا لأن هذا
 يجوز ما لا علم عنده به فتحة هو الثواب

(التاسع) إجازة المجاز له كما جرت لك مجازاتي فالصحيح أنه جائز ويقول
 المجاز له عند الأداء أخبرني وأجازني ولا يقول حدثني لأن ذلك يختص بالاستماع ولم
 يوجد (الخامس المنازلة) وهي أن يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد
 ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد أجزت لك أن ترويه عنى
 والمنازلة تأكيد للإجازة لأن مجرد المنازلة بدون الإجازة غير معتبرة لأنها تجوز الرواية
 بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء وبعضهم يجوز الرواية بها كإذن الصباغ
 والرازي وعلى القول الصحيح المنازلة هي قسم من أقسام الإجازة (السادس
 الكتابة إلى التلميذ المجردة عن الإجازة) فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين
 لأن الكتابة بمنزلة السماع قال ابن السمعاني إنها أقوى من مجرد الإجازة (السابع
 الأعلام) من الشيخ للطالب بان هذا الحديث أو الكتاب سماعه من فلان من غير
 أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالأعلام هو قول كثير من الأصوليين
 والفقهاء والمحدثين وقال النووي وابن الصلاح الصحيح أن لا تجوز الرواية به
 (التاسع الوصية) كان يوصى بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته (الثامن
 الوجادة) بكسر الواو كان يجد كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف فله أن يقول
 وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان فطرح بعض المحققين
 الشافعيين بوجوب العمل به عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجده
 في هذا الزمان غيره ومعظم المحدثين والفقهاء من المالكية قالوا بعدم جواز العمل
 بالوجادة قال النسفي في شرحه على المنار إذا وجد حديثا بخط أبيه وهو معلوم عنده
 أو بخط رجل معروف موثوق به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط أبي أو بخط
 فلان ولا يزيد على ذلك له

(وأما تأدية الحديث فهي نوعان)

(الأول) عزيمة وهي أن يحفظ المسموع من وقت السماع إلى وقت الأداء
 ويؤديه بنفسه وسماعه كما سمع ونقل الحديث بالمعنى قد تقدم الكلام عليه

فه الشروط الراجعة الى انفا الخبر

(الثاني) وخاصة وهي أن يعتمد الراوي على كتابه فان نذر في الكتاب وقد كر ما كان مسموته له صار مكانه حنطه الى وقت الأداء فان التذكر كالحفظ يكون حجة سواء كان خطه أو خط وجعل معروف فان لم يتذكر حين النظر فيه لا تعمل الرواية والعمل به عند أي حنيفة قال في التوضيح وأما الكتاب فقد كان وخاصة فانقلب عزيمة في هذا الزمان صيانة للعالم اه

(بحث في بيان الطعن في الحديث)

اعلم أن الطعن في الحديث على قسمين (الأول) أن يكون الطعن من جهة الراوي له بان ينكر الرواية ويقول ما رويت لك هذا الحديث أو كذبت على وقد اتفقوا على سقوط الرواية في هذا لأن كلا منهما مكذب أو يقول لا أقد كر أي رويت لك هذا الحديث أولا أعرفه وقد اختلفوا في هذا فأختار نذر الاسلام وغيره السقوط للرواية وقيل لا تسقط * مثاله ما روى ربيعة عن سهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قضى بشاهد وبين فقيل تسهيل ان ربيعة يروي هناك هذا الحديث فلم يذكره فقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم تعمل به أو يعمل الراوي بخلافه بعد الرواية بما لا يمتثل أن يكون مرادا من الحديث كما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي عليه السلام قال أيها امراء نكحتن بنيرانن وابها فذكاجها باطل ثم زوجت بعاده حفصة ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب بالشام وكذبت ابن عمر وهو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى تكون حذو منكبيه ثم كبر فاذا أراد أن يركع ففعل مثل ذلك واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك فقد قال بجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أراه يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح فان العمل بهذا الحديث يسقط لان الخلاف ان كان حقا بطل الاحتجاج به وان كان باطلا سقطت روايته لانه لم يكن عدلا وان كان العمل بخلافه قبل الرواية أولم يعلم تاريخ أنه عمل قبل الرواية أو بعدها لم يكن طعنا لأن الظاهر ان ذلك كان مذهبه وأنه تركه بالحديث وكذلك ان لم يعلم التاريخ لأن الحديث حجة في الأصل ووقع الشك في سقوطه فلا يسقط بالشبهة

(الثاني الطعن من غير الراوى وهو نوحان)

(الأول) طعن من الصحابي بان يعمل بخلاف الحديث اذا كان ظاهرا لا يشتمل الخفاء مثل حديث عبادة بن الصامت رضى الله عنه أنه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع مائة سفر من تمام الحد ولم يعمل عملناؤنا به لان عمر نفي وجلا فلحق بالروم هرتدا خلاف أن لاينفي أحدا فلو كان النفي حدا لما حلف والحد مجناه على الشهرة فلو صح هذا الحديث لما حفي على عمر رضى الله عنه فسرنا ان ذلك يوارى السياسة وعمل عمر رضى الله عنه بخلافه طعن فيه بـ أما ما يجهتمن الخفاء لم يكن عمل الصحابي بخلافه طعنا كحديث القهقهة وهو طريق عن أبي معبد الخزازي عنه صلى الله عليه وسلم قال بينما عمر بالصلاة إذ أقبل كعبي برسد الصلاة فوقع في زريبة فاستنضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقهة فليهد الرضوء والصلاة روى ان أبا موسى الأشعري لم يعمل بحديث القهقهة وهذا لا يوجب طعنا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على أبي موسى

(الثاني) أن يكون الطعن من أئمة الحديث بان يقال ان الراوى عند جميع أئمة الحديث متروك الحديث أو ان حديثه عند أئمة الحديث منكر فهنا جرح مفسر بجرح الراوى والطعن لغيرهم من أئمة الحديث لايجرح الراوى عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح أو منكر فيعمل به لان الجرح ربما يستند بالاصح سببا للجرح جارحا بأن رآه ارتكب صغيرة من غير استمرار الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح منفي عليه فلو كان مجتهدا فيه كالطعن بشرب النبيذ ان يعتقد باحتمه لا يقبل الطعن وكذلك الطعن من الخنفي على الشافعي بأكل متروك التسمية عمدا فان منهجه الحل فيه فلا يقبل ويشترط أن يكون الطعن اشتهر بالنصيحة دون التعصب فان المتعصبين الذين من عادتهم التشديد يسدون الجرح القليل كثيرا ويجازون ما ليس بجرح جارحا كان الجوزي ولا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح أهل الحديث كتمان انقطاع أو خلل في اسناد الحديث كأن يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمونه هنعنة فقد شهد بعض الناس المعنعن من قبول المرسل والمنقطع (١١ - تسهيل الوصول)

حتى يقين اتصاله بغيره والمصحيح انه ليس يطعن لانه يروى عنهم شبهة الارسال وحقيقته
 ليس يخرج فشبهته ارضه ولا يقبل الطعن بالتقليد وهو ان يذكر الراوى شعبة
 بالكيفية التي يشارك فيها غيره حتى لا يترك فان هذا محمول عن صيانة الراوى من
 ان يطعن فيه من لا يبالى وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابراهيم
 وهو مستكنية الحسن البصرى والكاتب وقد يروى عنهما جميعا ولا يقبل الطعن
 بالارسال لانه دليل تأكد الخبر وسماحه من غير واحد ولا يقبل الطعن بركض
 البداية لانه امر مشروع من اجاب الجهاد كما يطعن بذلك على محمد بن الحسن
 وهو المزاج لا يصلح طعنا لانه عليه السلام كان يمزح ولا يمزح الا حقا كما روى ان
 رجلا استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى حالك على ولد ناقة فقال
 ما اصنع بولد الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل تاد الابل الا النوق
 وحداثة السن وهى الصفر عند التحمل لا تصاح طعنا لان كثيرا من الصحابة كانوا
 يزرون في حديثه منهم ابن عباس وابن عمر * وعدم الاعتماد فى الرواية
 لا يصلح طعنا لان المعتبر هو الاتقان والصدق رضى الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن
 احد انه يطعن فى حديثه بهذا السبب والامتنان من مسائل الفقه لا يصلح طعنا
 لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح طعنا

(بحث فى بيان انقطاع الحديث عنه صلى الله عليه وسلم)

اهم أن الانقطاع نوعان ظاهر وباطن

(النوع الاول الظاهر)

وهو المرسل من الأخبار والمرسل فى اصطلاح الأصوليين ما لم يذكر راويه
 واسطة بينه وبين الرسول بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسند
 بخلافه والمرسل أربعة أقسام

(الأول) أن يكون المرسل بكسر السين صحابيا فرسله بفتح السين حجة
 مقبول اجماعا لاجماعهم على عدالة الصحابة فان قلت الصحابي ظاهر أمره السماع
 من النبي عليه السلام فمن أين يعلم أنه مرسل يجاب بأنه يعلم باخباره انه لم يسمعه
 من النبي عليه السلام وأن بينه وبينه رجلا ولما روى ابن عباس عن النبي صلى الله

عليه وسلم إنما الرباني النسبته وروى فيه قال أنصبرني به أسامة بن زيد
 (الثنائي) أن يكون المرسل من أهل القرن الثاني والثالث وعدم التابعين
 وثابوا التابعين فرسلهم بحجة مقبول عندنا وعند مالك رحمه الله تعالى لأن عبد الله بن
 ثبقت بشهادته عليه السلام وكان أكثرهم يرسل الحديث كابن المسيب والشعبي
 وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا بين الصحابة والتابعين من غير تكبير فكان اجتماعا
 وقال الشافعي لا يقبل إلا إذا تأيد بأبنة أو سنة مشهورة أو موافقته قياسا صحيحا
 أو قول صحابي أو تافقه الأمة بالقبول

(الثالث) مراسيل العدل في كل عصر غير القرون الثلاثة مقبولة عند
 الكرخي لأن حلة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فإذا وجدوا قبل
 المرسل قال الأمامي والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا

(الرابع) الحديث المرسل من رجس والمسد من وجهه فهو مقبول عند
 الأكثر لأنه لا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل ومن لم يقبله به مثاله حديث
 لأنس كاج الأبولي رواه إسرائيل بن يونس مسندا ورواه الشعبي مرسلا وقال بعضهم
 لا يقبل لأن سكوت الراوي عن ذكر المرؤى عنه بمنزلة الجرح واستناد الآخر بمنزلة
 التعديل وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح

(النوع الثاني الباطن)

وهو ما يكون الانقطاع لنوات بعض شرائط الراوي المتقدمة فلا يقبل أو
 لمخالفته الكتاب كقوله عليه السلام لأصالة إلا بفاتحة الكتاب فإنه مخالف لعموم
 قوله تعالى فأقرؤا ما تيسر من القرآن أو السنة المشهورة مثل ما روى عن ابن عباس
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين فإنه مخالف للحديث المشهور
 وهو قوله عليه السلام البيعة على المصطفى واليدين عن من أنكر أو خالف الحادثة بان
 ورد فيها اشتهر من الحوادث كما روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه كان يجهر
 بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة لأن شهرة الحادثة تقضي شهرة ما به يثبت حكم
 الحادثة فإذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على أنه منقطع أو أعرض عنه
 الصحابة مثل حديث ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وتقدم
 الكلام على جميع ذلك في الشروط الراجعة إلى مدلول الخبر فالحديث يكون في هذه

المسور منتزعا غير مقبول لأن الكتاب ثابت بيقين وألسنة المشهورة فريق خبير
الواحد واشتهر الجامعة يستعمل أن ينسب عليهم ما ثبت به فكيف رأينا رضاهم عن
الاحتجاج به مع الحاجة دليل على انقطاعه عن النبي عليه السلام

(مبحث في بيان حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم)

أما أن فعله عليه السلام الجليل كالقيام والتعود والأكل والشرب فلا نزاع
في كونه على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته وفصله الذي يصدر منه في النوم أو في
اليقظة سهوا لا يصلح للاقتداء به بالاتفاق وما علم اختصاصه به عليه السلام كإباحة
الوصول في الصوم ودخول مكة بغير إحرام والزيادة في النكاح على أربع نسوة فهو
خاص به لا يشاركه فيه غيره أجماعا فلا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به وما فعله
عليه السلام بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء يتعين علينا القضاء بمثل
ما قضى به وما فعله مع غيره عقوبة له قيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب
فإن وضع لنا السبب الذي فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل
ذلك السبب وإن لم يظهر السبب لم يجرى وما عرف كونه فعله بيانا لنا فهو دليل
من غير خلاف وذلك أما بصرح قوله كقولنا صاوا كما رأيتوني أصلي أو بقرائن
الاحوال كقطعته يد السارق من الكرم بيانا لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما وكتيممه
إلى المرتقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم والبيان تابع للمبين في
الوجوب وغيره كأفعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف
وغيره وفعله صلى الله عليه وسلم الاختياري الذي يصدر منه قصدا ويصلح للاقتداء به
حكمه بالنسبة إليه ينقسم إلى ثلاثة أقسام مباح ومستحب وفرض لأن الدلائل كلها
قطعية في حقه فلا يتصور الواجب الاصطلاحي في حقه و حكمه بالنسبة إلينا
ينقسم إلى أربعة أقسام مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا ما اختاره
أبو بكر الجصاص الرازي إن ما علمناه من أفعاله صلى الله عليه وسلم واقعا على صفة
من الوجوب ونحوه تقتدى به في إيقاعه على تلك الصفة فما كان واجبا عليه يكون
واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما يكون مباحا له يكون
مباحا لنا وما لم نعلم على أي جهة فعله فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة
لأنه لم يفعله حراما ولا مكروها فلا بد أن يكون مباحا لقوله تعالى لقد كان لكم

في رسول الله اسوة حسنة فيه تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله فيعمل به حتى يقوم الدليل المانع الواجب للاختصاص به كوجوب التهجيد * وقيل مسافة فله عليه السلام بالنصر كقولك هذا واجب مثلا أو فلما الفعل مسانرا كذا في حكمه وهو معام الصفة من الوجوب ونحوه وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والتدب فينته يتبع فيه على تلك الصفة لان الاصل في الأفعال كلها الاباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك الامادل الدليل على تفيده والأصل عدم المغير وتقريره أي سكوته عليه السلام على أمر يعاينه من مسلم من غير انكار عليه دليل على الجواز فاذا فعل واحد بين يدي النبي عليه السلام فعلا أو في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وأقره عليه من غير تكبير عليه ولم يكن سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته صلى الله عليه وسلم يدل على جواز ما اذا كان لانه عمل غير مسلم وعلم تحريم الفعل كاجتماع اليهود والنصارى في كتمانهم وبيعتهم فسكوتهم صلى الله عليه وسلم على ذلك لا يدل على جوازه واباحته لانهم معصرون على عدم اتباعه عليه السلام مع تبليغه ولا يمتنعون تحريم ذلك حتى يقاتل يتوهم نسخ ذلك سكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم أما اذا كان الفاعل مسلما متبعا للنبي عليه السلام وكان عالما بالتحريم وأصر على فعله فلا بد من تنبيهه لانكار حتى لا يتوهم نسخه واذا انفرد شخص بغير بحضوره عليه السلام ولم ينكر عليه كان تقريره عليه السلام ظاهرا في صدق الخبر لانه لو كان كاذبا لانكاره عليه لان تقريره على الكذب الحرام يمنع منه عليه الصلاة والسلام

(بحث فيما يراه التأسي من قول النبي عليه السلام وفعله)

اعلم ان رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق لان الشيطان لا يفتل به لكن التأسي ليس من أصل التحمل اذ لم يفتل به فذهب الجمهور الى أنه لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي لان الشرع الذي شرعه الله لنا فكله الله تعالى وقال اليوم آتاكم دينكم ودينكم الإسلام ولم يأتنا دليل يدل على ان رؤيته في النوم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلا بل قبضه الله اليه بعد ان كمل منه الامة وانشرعه لنا على لسانه فاذا قدر ان التأسي ضابطا لم يكن مראה من قوله وفعله صلى الله عليه وسلم حجة عليه ولا على غيره من الامة وقال بعضهم يكون

(مبحث في شرائع من قبلنا)

اعلم أنه وقع الخلاف في لزوم العمل بالشرائع المتخسة فذهب كثير من أصحابنا
وعامة الشافعية إلى أن كل شريعة تثبت لنبى فهمى باقية في حق من بعده إلى قيام
الساعة حتى يقوم السليمن على الذبح فإلى هذا يازمنا شريعة من قبلنا على أنها
شريعة ذلك النبى إلا أن يثبت نسخها واستدلوا بقوله أولئك الذين هدى الله
فبهدهم اقتده والطهسى اسم للإيمان والشرائع وقوله تعالى أنا أنزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا والنبي صلى الله عليه وسلم من جملتهم
فوجب عليه الحكم بها وهو قيل إن شريعة كل نبى تنهى بوفائه أو ببغشة نبى آخر
فقوله تعالى لكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجا أى لكل أمة جعلنا منكم شريعة
يبعث الأنبياء ومنهاجا أى طريقا وانها يجزون عليه وهذا يقتضى أن يكون كل نبى
داعيا إلى شريعته وأن تكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبىهم ولأن الأصل
فى الشرائع الماضية الخصوص الإبهليل لأن بعث الرسل ليس إلا لبيان ما بالناس
حاجة إلى بيانها فإذا لم تجدد شريعة الرسول منبهة ببغشة رسول آخر ولم يأت الثانى
بشرع مستأنف لم يكن فى بعثه فائدة ويؤيده اختصاص شريعة بعض الأنبياء
السالفة بمكان معين كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا فى زمن واحد فى مكانين
معينين فإن شريعة شعيب مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى
مختصة ببني إسرائيل ومن بعث إليهم وعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام العليل
على بقائه والصحيح أنه يازمنا العمل بها إذا قصصها الله تعالى أو رسوله صلى الله
عليه وسلم من غير أن نذكر على أنه شريعة لرسولنا عليه السلام أما لزومها فلقوله
تعالى ثم أنزلنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فأنزلنا الكتاب الذى يكون مختصا
بالوارث والاختصاص هنا من جهة العمن ولذلك احتج أبو يوسف فى جريان
القصاص بين الذم والأثم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس مع أن
ذلك كان فيمن تقدم وما قصه علينا أهل الكتاب وما يفهم المسلمون من كتب
أهل الكتاب لا يجب علينا اتباعه لتعريفهم كتبهم وإنما شرط قص الله أو رسوله
عليه السلام وهو ومثال ما أنكره علينا بعهد القصة قوله تعالى فيظلم من الذين هادونا

سوّنا عليهم طبيقات أحلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كبري ذي طائر
 ومن البقر والغنم حرمنا عليهم مشحورهما إلا ما جئت فلهورهما أو الخويا أو ما اختلط
 بعظم ذلك حتى ينضم بهم فملم أنه لم يكن سواما علينا لأن صريح قوله تعالى فيعلم
 من الذين أخرج يدل على أن حكم سوّنا عليهم أخرج ليس باقيا علينا فإنه كان بسبب
 ظلمهم كقتل الأنبياء وأكل الربا وشربه واختلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان
 قبل البعثة متعبدا بشريعة أحد من الأنبياء فنماه قوم لأنه لم يشتهر رجوعه إلى
 علماء شريعة ولا افتخار أهل شريعة به وأثبتته قوم لأن دعوة من تقسمه كانت
 عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعرف من عامة أهل الأصول على أنه كان
 على شريعة إبراهيم عليه السلام

(بحث في بيان الصحابي)

اعلم أن الشخص الذي يطلق عليه اسم الصحابي عند جمهور الأصوليين من
 طائفة صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متبع له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان
 عرفا من غير تحديده مدة في الأصح وقيل أقلها ستة أشهر وقال ابن المسيب ستة
 مع الفزوية وعند الحديثين وبعض الأصوليين من اتى النبي صلى الله عليه وسلم
 مسلما ومات على إسلامه أراقبه قبل النبوة ومات قياما على الخليفة كزيد بن عمرو
 ابن نفيل أراقبه مسلما ثم ارتد وجاء إلى الإسلام في حياته صلى الله عليه وسلم كعباد
 الله بن أبي سرح « وأما إذا لقبه مسلما ثم ارتد وجاء إلى الإسلام بعده وواته عليه
 السلام كالأشعث بن قيس فالظاهر في صحبته لأنها من أشهر الأسماء والردة
 محبة لادمع عند أبي حنيفة ردعها بعضهم إلى بقائها وهذا التعريف ابن يسمي
 صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا بالإنزاع أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته
 ولا يقول به أحد قال بعضهم لا وجه لاشتراط المدة ستة أشهر أو سنة لاستلزام ذلك
 خروج جماعة من الصحابة الذين رروا عنه ولم يتوالى له الآدون ذلك ولم يفعل على
 ذلك دليل من لغة أو توسع ولا تستلزم الرؤية للنبي عليه السلام لأن من كان أهمل
 كابن أم مكتوم - وقع الاتفاق على أنه من الصحابة ويترتب على هذا الخلاف أن
 من استحق إطلاق اسم الصحابي عليه لا يثبت عن حياته لما علم أن الصحابة
 كانوا من شرط في الإطلاق شرط لا يطلب التعديل مع وجود الشرط وطلبه

مع نفسه ويعرف كون الصحابي صحابياً بالاستفاضة وكونه من المهاجرين أو من
 الأنصار ويختبر صحابي آخر مسلم الصحبة بقوله أنا صحابي مع وجود القرائن الدالة
 على صدقه

(بحث في من ذهب الصحابي)

اعلم أن قول الصحابي المجتهد سواء كان اماماً أو قاضياً أو مفتياً ليس بحجة على
 صحابي آخر مطلقاً ولا خلاف في ذلك وحمل الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن
 بعدهم كل حكم ثبت عن الصحابي ولم يعلم اتفاقهم عليه ولا اختلافهم فيه ولم يظهر
 له دليل من كتاب أو سنة فتبيل يجب تقليد الصحابي والعمل بما حبه مطلقاً سواء
 كان قوله بما يدرك بالقياس أولاً لأن الظاهر من ماله أن قوله عن السماع من النبي
 صلى الله عليه وسلم وإن سلم أنه عن رأي فرأيه أقوى من رأي غيره لأنه شاهد
 الرسول عليه السلام والأحوال التي تنبئ بها الاستحكام والاستمال الخطأ لا يوجب المنع
 كالقياس فصار كالدليل الرابع فيترك به قياس التابعين ومن بعدهم وهذا قول أبي
 سعيد البردعي وجماعة من أصحابنا وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي فسيما
 وقد يستعمل هذا القول بقوله عليه السلام صحابي كأنه نجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم
 وقال الشافعي في قوله الجديد ومالك أنه لا يجوز تقليد الصحابي مطلقاً لأن من ذهب
 الصحابي لو كان حجة لتناقضت الجميع لأن الصحابة يخالف بعضهم بعضاً وليس قول
 بعضهم أولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وعند السرخسي يجب تقليد
 الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه له إلا السماع من النبي عليه السلام
 أو الكذب والكذب لا يظن بالصحابة لأن الدين ثابت بنقلهم وأما ما يدرك بالقياس
 فلا يجب تقليده فيه لأنه يحتمل أن يكون رأياً له وهو يحتمل الخطأ لكونه غير
 معصوم عن الخطأ كسائر المجتهدين ويجب عن حديث أصحابنا كأنه نجوم الخ بأن
 المراد الاقتداء في بعض المواضع بأن نقلهم ونأخوذ بقولهم وفي بعض المواضع
 بأن يجتهدوا كما اجتهدوا وقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومن تابعهم على تقليد
 الصحابي فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في تفسير أقل الخيض فإن تفسيره
 لا يعرف بالعقل فعملنا بما قالته عائشة رضي الله عنها أقل الخيض للجارية العكر
 والثيب ثلاثة أيام وليلها رأياً كثره عشرة $\frac{1}{2}$ واختصوا في تقليده فيما يدرك بالقياس

فيهم عمل بالقياس وبمفسهم عمل بقول الصحابي * مثال ذلك ضمان الاجير
 المشترك كالتياط فان الصالحين ضمانه ماضع من يده بما يمكن الاحتراز عنه
 كالسرقة ونحوها ورويا وجوب الضمان من علي رضي الله عنه فانه كان يضمن التياط
 صيانة لأموال الناس وخالف أبو حنيفة رحمه الله تعالى المروي عن علي رضي الله
 عنه فقال انه أمين فلا يضمن كالأجير المخاص واذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق
 الثابت فلا ضمان اتفاقا * ويجب اجماعا تقليد الصحابي اذا بلغ قوله محاييا آخر
 وسكت مطلقا له وظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرد خلاف عن غيره فانه
 يكون اجماعا فيجب تقليد الاجماع وان لم يسكت الصحابي الآخر وخالفه كان ذلك
 بمنزلة المجتهدين فلا يجب تقليده اتفاقا بل التمسك به عند الحاجة * وقيل ان
 اختلفت الصحابة فاطلقوا الأريمة أولى وان اختلفوا فالشيخان أبو بكر وعمر أولى
 وفي باقي الصحابة يرجح بكثرة العلم وفهره من أسباب الترجيح الآتية وأما التابعي
 فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم فكشريح والنخعي ومسروق
 كان مشايخ الصحابة في وجوب تقليده في رواية عن أبي حنيفة * روي أن عليا
 رضي الله عنه لما تم الى شرح في درعه وقال دعوى عرفتها مع هذا اليهودي فقال
 شرح اليهودي ما تقول قال دعوى روي يدي فطلب شاهد من علي رضي الله عنه
 فبينا فبيرا فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شرح اما شهادة مولاي فقد
 أجرتها لك وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك وكان من رأى علي جواز شهادة الابن
 لأبيه فسلم الفروع الى اليهودي فقال اليهودي أمير المؤمنين مشي هي الى قاضيه
 فقتضى عليه فرضي به ثم قال لعلي صدقت والله انها للبركات وأسلم اليهودي وخالف
 مسروق ابن عباس فبمن نشر ذبح والده فأفتاه ابن عباس بدينج مائة بدنة وأفتاه
 مسروق بدينج مائة فرجع ابن عباس الى فتوى مسروق وشرح ومسروق كانا تابعيين
 والمشهور ان شرحا كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه وهو مستقضه عمر
 رضي الله عنه على الكوفة وأقرره بعده واستغنى عن القضاء من الجباة فأعفاه فلم
 يتنص حتى مات سنة تسع ومائتين وكانت مدة قضاة القتين وسبعين سنة وعاش مائة
 وعشرين سنة كما ذكره ابن مالك

(الباب الثالث في مباحث الإجماع)

الإجماع في اللغة يطلق على العزم على الشيء والتصميم عليه يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ويطلق على الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وهو بالمعنى الأول يتصور من رأسه وبالمعنى الثاني لا يتصور إلا من متعدد فهو أنسب بالمعنى الأول وفي اصطلاح الأصوليين هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعينه وقائه في عصر من الأعصار على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاحتكام أو القول أو الفعل فلا يخلو عن هذه الثلاثة ولا مبرة باتفاق بعض المجتهدين وقيل بالمجتهدين ليخرج العوام لأنه لا مبرة باتفاقهم وحدهم ولا يخلوهم للمجتهدين لأن العزم يلزمه التصير إلى أقوال العلماء بالإجماع فلا تكون مخالفة معتبرة فيما يجب عليه التولية فيه ولأن قول العاصم في الدين من غير دليل خطأ متطوع به والمطلوع بخلافه لا تأثير لموافقته ولا مخالفته وهذا مذهب الأكرمين به وقيل بتغير موافقة العوام لأن قول الأمة إنما كان حجة لاعتقادها عن الخطأ ولا يتحقق أن تكون العصبة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا مانع من حكون موافقة السامى للعلماء في أقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم ولا مبرة باتفاق بعض المجتهدين في عصر وهذا خارج لأن المجتهدين من صنف العموم كما تقدم واحترز بقوله من أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق المجتهدين من الأمم السابقة فإنه ليس مما يدل على دليبه الإجماع مختصة بهذه الأمة لقوله عليه السلام لا يجتمع الحق على الضلالة ويتم الإجماع بدون قول الكافر لأن قوله غير مقبول فلا يكون معتبرا في إثبات حجة شرعية واحترز بقوله بعينه عن الإجماع في عصره صلى الله عليه وسلم فإنه لا اعتبار به لأنه إن وافقهم فالحجة في قوله وإن خالفهم فلا اعتبار بتوافقهم واحترز بقوله في عصر من الأعصار عما يروى من أن سراد المجتهدين جميع مجتهدى الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة فإن هذا نوسم بطلان لأنه يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع لأنه لا إجماع قبيل يوم القيامة وبعد يوم القيامة لا حاجة إلى الإجماع والمراد بالعصر زمان من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المداوة فلا يستدبر من صار مجتهدا بعد حدوثها وإن كان المجتهدون فيها أسياء وقوله على حكم شرعي يخرج به الاتفاق

على حكم غير شرعي نحو التعمير بما يسول فإن الاتفاق على هذه القضية ليس باجتماع شرعي فلا يكفر منكروه وابن السبكي وغيره أطلق في الجمع عليه فقال على أي أمر كان بطل قول منكر الشريعة وغيره على حكم شرعي للسلالة على أنه يجب اتباع المجتهدين في الحكم الذي ليس بشرعي مستند به الجيوش ومن اعتبر موافقه العوام فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي وشروط فيه اجتماع الكل فالتعريف الصحيح عنده أن يقال هو الاتفاق على أمر من الأمور من جميع من هو أهل من هذه الأمة يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كغير نفس الصدقات دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي كالأجتماع على وجوب الغسل ونحوه ثم بما يشرب الخمر ونقل القرآن وعدد الركعات واستقراض الظهور فإن اجتماع العوام فيه كاجتماع المجتهدين

(بحث في بيان ركن الاجماع وأقسامه وأهله وشروطه)

ركن الاجماع هو اتفاق الكل على الحكم وينقسم إلى ثلاثة أقسام (الأول) الاجماع القولي وهو أن يتكلم أهل الاجماع بما يوجب الاتفاق كقولهم أجمعنا على كذا وكذا عليهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فإن الصحابة بايعوه بأيديهم وأقروا بالسنة ويلحق به الاجماع للركب فإنه قول كاسياني (الثاني) الاجماع العملي وهو عمل أهل الاجماع كما هو من باب الفعل فإذا شرع أهل الاجتهاد في الشركة أو المزارعة كان ذلك اجماعا على شريطة ما علموه والاجماع العملي يفيد الجواز سواء كان مستحبيا أو سنة ولا يفيد الوجوب إلا بقرينة تدل على الوجوب لما روى عبادة الساماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر فإنه دل على أن اجماعهم العملي لا يدل على الوجوب لأن الأربع قبل الظهر سنة بالاتفاق وكل من القسم الأول والثاني عزيمة لأنه الأصل في الاجماع والقسم الثالث الآتي رخصة لأنه خلاف عهدهما

(الثالث) الاجماع السكوتي وهو أن يتفق بهن المجتهدين على قول أو قول وينتشر ذلك في عصره ويسكت الباحثون منهم ولا يردوا عليهم إحداهم مضمي وباق التأميل وهي ثلاثة أيام وعند أكثر الحنفية لم تقدر مدة التأمل بشئ بل لا بد من

مهزوز أوقات يعلم عادة أنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف ولم يكن هناك خوف
 فتنة فإن هذا السكوت دليل الاتفاق عندنا لأن عدم النهي عن المنكر والسكوت
 عليه مع القسوة عليه لا يمكن من العمل لأنه فنق فهذا اجماع ضروري ولأن
 الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة خرج ظاهر فينبغي أن يجعل اشتها
 الفتوى والسكوت من السابقين حكايا في انعقاد الاجماع ولأن المعتاد أن الكبار
 يتولون أمر الفتوى والفتوى يتبعونهم ويسمعون قولهم والسكوت إنما يكون دليلا
 على الموافقة قبل استقرار المذهب لأن الساكتين إن كان سكوتهم رضا فقد تم
 الاجماع بموافقته وإن كانوا كتموا الحق وسكتوا ففسقوا فقد خرجوا عن أهلية
 الاجماع فتم الاجماع بالقاتلين فقط وهو من المعلوم ان من عادة الصحابة اظهار الحق
 كقول ابن مسعود لابي موسى الأشعري حين حكم بفرقة زوجة الاعرابي بشربه
 لبنها ان مدة الرضاع ستمان بالنص * وأما السكوت بعد استقرار المذهب فلا يدل
 على الموافقة حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية وتكلم أحدهم بما يوافق
 مذهبهم وسكت الباقون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر اختلاف
 * والمشهور عند الشافعية أن لا يكون اجماعا لجواز أن يكون سكوت الباقي للمهابة
 ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه خالف عمر رضي الله
 تعالى عنه في العول فنيل له هلا أظهرت حجتك على عمر فقال مهابة منه وأجيب
 بان حديث ابن عباس لم يصح لأن عمر كان أشد اتقيادا لاجتماع الحق والعول
 ثابت باجماع عامة الصحابة باطل عند ابن عباس * مثله زوج وأم وأخت شقيقة
 فعند العامة المسئلة من ستة وعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه
 للزوج النصف الآية وللأم الثلث اثنان والأخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت
 في خلافة عمر رضي الله عنه فإشار العباس رضي الله عنه الى أن يقسم المال على
 سهامهم فقبلا منه ولم يشكره أحد وكان ابن عباس مبيها فلما باغ خالف * وأهل
 الاجماع من كان مجتهدا عادلا مجانبيا للبدعة فلا عبرة باتفاق العوام الذين لا يعرفون
 الاصول والفروع ولا بالعوام الذين يعرفون الاصول لا الفروع أو الذين يعرفون
 الفروع لا الاصول فيما يحتاج فيه الى الرأي كما تقدم وهو يشترط في المجتهد الذي ينطق
 به الاجماع أن لا يكون فسقا لأن التسق يسقط العدالة والاعلية انما هي بالعدالة
 ويشترط أن لا يكون صاحب بدعة فان كانت مكفرة لا يثبت لان المستبر اجماع المسلمين

وان لم تسكن مكفرة ودعا الناس اليها سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل فلا
يعتبر قوله في اجماع الامة وطدا لم يعتبر خلاف الروافض لنا في امامة ابي بكر ورضي
الله عنه ولا خلاف الخوارج في مخالفة علي رضي الله عنه ولا يشترط كون المجتهد
من الصحابة لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين أهل عصر
وعصر لان لجماع مجتهد في كل عصر يصدق عليه انه اجماع الامة من امة محمد صلى
الله عليه وسلم واشترط ذلك داود الاصفهاني لان الاحتجاج بالاجماع انما يكون بعد
الاطلاع على قول كل من أهل الحل والعقد وذلك انما يتصور في حق الصحابة لان
أهل العقد والحل منهم كانوا مشهورين محصورين لقلتهم بخلاف التابعين ومن بعدهم
كثرتهم وتشتتهم في البلاد المتباعدة ولا يشترط كونه من نسله وأهل قرابته واشترط
ذلك الزيدية لقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به ان تضلوا كتاب الله
وعترتي ويوجب بان ما ذكر يدل على فضاهم لاعلى ان اجماعهم حجة دون غيرهم
ولا يشترط كونه من أهل المدينة وشرطه مالك رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام ان
المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبر خبيث الخبيث واخطأ خبيث فبكون منفيين عن
أهلها فيكون قولهم صوابا «وأجيب عنه بان المراد من الخبيث من كره الإقامة فيها
أربانه محمول على نفي الخبيث في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا يشترط موت جميع
المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم وشرطه الشافعي رحمه الله تعالى لان ثبوت الاجماع
باستقرار الآراء واستقرارها بالانقراض اذ الرجوع محتمل «ولنا ان الادلة الدالة على
حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه فشرط الانقراض زيادة على النص
وهي نسخ فلا يجوز عمدة الخلاف فيما اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء فعند الشافعي
يصح وعندنا لا يجوز «واختلاف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط
وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق «مثاله أن يختلف أهل عصر في
مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار أحد القولين منهدبا لبعض والآخر منهدبا لبعضه
كبيع أم الولد فانه لا يجوز عند عمر رضي الله عنه ويجوز عند علي رضي الله عنه
فهنا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده ذهب أكثر الشافعية
الى أنه يمنع وتبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت لا يجتمع عليها واختلف مشايخنا في
ذلك فقال أكثرهم وهو الأصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف بالاجماع وتكون
المسئلة مجمعا عليها عندنا علمائنا الثلاثة لان الاعتبار اتفاق مجتهد في العصر وقد وجد

وقيل فيه اختلاف بين علماءنا الثلاثة فعند أبي حنيفة يمنع الخلاف السابق انعقاد
 الاجماع الاصح وعند محمد لا يمنع وأبو يوسف مع أبي حنيفة في رواية ومع محمد في
 رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس بشرط عند محمد وقد قال محمد ان قضاء
 القاضي بين أئمة الأئمة باطل لكونه بخلاف الاجماع الاصح انتهى اجماع
 التابعين بعدم خلاف الصحابة فيه * وينتشر لان انعقاد الاجماع اتفاق الكل فلا خلاف
 واحد صالح للاجتهاد كان خلافه معتبرا بخلاف الأكثر لان لفظ الأمة في قوله
 عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أمتي على الضلالة يفتاوى الكل واجتهاد كل مجتهد
 يحتمل الخطأ والصواب فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة
 ينعقد الاجماع باجماع الأكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع
 الجماعة فمن شذذ في النار ويحجب عنه محمول على الرجوع بعد الموافقة لانه من
 شذذ البعير اذا توحش بعد أن كان أهليا * ولا يشترط في الاجماع عدد التواتر عند
 الجمهور لان الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد قال الامام
 السرخسي والاصح عندنا أنهم اذا كانوا جماعة وانفقوا قولا أو فتوى من البعض
 مع سكوت الباقيين فإنه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر اهـ * وقيل أقل
 ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لانه أقل الجماعة * وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد
 يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الأمة كما قال الله تعالى ان
 ابراهيم كان أمة * واذا اختلفت الأمة في عصر من العصور من الاصحاف في حكم حادثة على
 قولين لم يجوز احداث قول ثالث لان اختلافهم على قولين اجماع منهم على بطلان
 ما عداهما من القول الثالث وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين
 فلا يجوز ان يعدم احداث قول آخر * مثال ذلك ميراث الجد أب الأب مع الأخ
 فقال أبو بكر وعمر وابن الزبير وابن عباس رضي الله عنهم بحجب الجد الأخ من
 الميراث ويكون الميراث كله للجد * وقال علي وزيد بن ثابت بمقاسمة الجد للأخ فقد
 اتفق الكل على أن للجد ميراثا واختلفوا في مقدره فلا يجوز القول بحرمان الجد
 من الميراث لانه خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها ذهب ابن مسعود
 وأبو هريرة رضي الله عنهما الى أنها تمتد بالوضع وذهب علي وابن عباس رضي الله
 عنهما الى أنها تمتد بالبعد الأجلين من الوضع والأشهر فلا يصح احداث قول ثالث
 وهو أنها تمتد بالأشهر فقط لانه خلاف ما أجمعوا عليه وهذا قول أكثر العلماء

فلا يجوز احداث قول ثالث مطلقا * وقال بعض أهل الظاهر وبعض الشيعة يجوز
احداث قول ثالث مطلقا لان اختلاف الامة في حكم حادثة على قولين دليل على
جواز الاجتهاد * والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا * وقال بعض
المحققين من أصحاب الشافعي ومالك كالأمامي وابن الحاجب المختار التفصيل وهو انه ان
كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع
كما في مسألة الجدة الصحيح مع الأخ فقد اتفقت الصحابة على قولين وهما استقلال
الجدة بالبراث ومقاسمته للأخ فقد اتفق الفريقان على ارث الجدة فلا يجوز احداث
قول ثالث بحرمانه لكونه مخالفا للاجماع وان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه
القولان كما في مسألة متروكة التسمية من المسلم عند النسخ فقبيل بحله مطلقا سواء
تركها سهوا أو عمدا والى ذلك ذهب الشافعي وقبيل بحرمة مطلقا واليه ذهب ابن
سيرين وطائفة من المتسكنين فاحداث قول ثالث بالتفصيل وهو الحل في ترك
التسمية سهوا والحرمة في تركها عمدا والى ذلك ذهب أبو حنيفة جائزا لانه لم يرفع
ما اتفق عليه القولان بل وافق كل واحد منهما من وجهه وخالفه من وجهه * وقال
بعض الحنفية اذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجوز احداث قول ثالث * وأما اذا
اختلف من بعدهم فيجوز احداث قول ثالث * قال صاحب مسلم الشبوت ولا
يظهر فرق اه

(بحث في مسند الاجماع ومراتبه)

اعلم انه لا بد لأهل الاجماع من سند يستخرجون منه حكما ويجمعون عليه
لان الاستقلال باثبات الأحكام ليس للبشر ولو جاز الاجماع بلا دليل قطعي أو ظني
انقلب الأباطيل صوابا بالاجماع لأن الاجماع قول كل من المجتمعين وقول كل منهم
بلا دليل محرم فكونه بلا سند باطل وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط
البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا * والسند قد يكون من الكتاب
كالاجماع على حرمة الجذات وبنات البنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم
أمتناتكم وبناتكم وقد يكون من أخبار الآحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع
الطعام قبل القبض * وسندهم في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تبوهوا الطعام
قبل القبض وقد يكون قياسا كلاجماع على جريان الزبا في الأرز والسعي اليه

القياس على الأسماء الستة وكالاجماع على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه
قياسا على امانته في الصلاة حيث قالوا رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر
ديننا أفلا نرضاه لأمر دينانا * وإذا نقل اليها اجماع السلف بتواتر كل عصر على
نقله كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وعلى فرضية صوم رمضان ونحوه
كان كمنقل الحديث المتواتر فيوجب العلم والعمل قطعا * وإذا نقل اليها الاجماع
بالآحاد بان روى ثقة أن الصحابة أجمعوا على كذا فإنه يكون كمنقل السنة بالآحاد
فيوجب العمل دون العلم * مثاله قول أبي عبيدة بفتح العين وكسر الباء ما اجتمع
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر
والاستفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت * وقال بعض اصحاب
الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد
لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع القطعي

(والاجماع باعتبار الجمعين على مراتب)

أقوالها اجماع الصحابة نصريها من الكل مثل أن يقولوا جميعا أجمعنا على
كذا لأنه لا خلاف فيه بين الامة لان العترة وأهل المدينة يكونون فيهم والاجماع
على حشد الشرب المخمر ثمانون للحجر قياسا على النذف لان عمر رضي الله عنه
استشار في الخمر يشربها الرجل فقال علي رضي الله عنه نرى أن نجعله ثمانين فإنه
إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلي المقتري ثمانون * وروى أن
عبد الرحمن بن عوف قال لعمر رضي الله عنه أرى أن نجعله ثمانين كأخف الحدود
نجده عمر ثمانين فهو قطعي كالأية أو اخبر المتواتر فيكفر جاحده * مثاله الاجماع
على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثم اجماع بعضهم نصا وسكوت الباقيين كاجماع
الصحابة على قتال ما أبي الزكاة فان أكثر الصحابة قد قالوا به وبعضهم كانوا
ساكتين مسلمين وهذا هو الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده لوجود خلاف
الشافعي رحمه الله تعالى فيه كما تقدم وان كان من الأدلة القطعية ثم اجماع من بعد
الصحابة من أهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة
فهو بمنزلة الحديث المشهور يوجب العمل دون اليقين لأن من قال لا اجماع الا
بالصحابة أورد شبهة سقط بها اليقين ثم الاجماع على قول سبقهم فيه مخالف بان

اختلفوا أولا على قولين ثم أجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة أخبار الآحاد يوجب العمل دون اليقين ويكون مقسما على القياس ومثاله إجماع الحنفية على إرث الجد وسحب الاخوة به

(حكم الاجماع)

حكاه في الأمور الشرعية أنه حجة شرعية مثبت للحكم قطعا بحسب وضوئه كرامة لهذه الأمة وإن كان في بعض المواضع لا يفيد القطع بسبب المارض كالأجماع الكوفي * والليل على حجية الاجماع قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فالظنية انما تكون باعتبار كلام في الدين فيكون اجماعهم حجة لانه لو لم يكن اجماعهم حقا وحجة لكان ضلالا فكيف تكون الأمة الضالة خير الأمم * وقوله عليه السلام لا يجمع أمتي على الضلالة * فان قلت هو محمول على الكفر * يجاب بان عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة أي في الإيمان والشرائع جميعا فكما لا يجوز اجتهادهم على الضلال في الأول فكذلك في الثاني * ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخيرة يتعاطاها الجيران قال ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا وما رأه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح * فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة بخبر الآحاد * يجاب بان الاخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر وموجب الكل واحد فثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة كما في شجاعة علي * وجود حاتم * وانما الاجماع في الأمور النبوية كترتيب أمور الرعية والعمارات وتدبير الجيوش فالصحيح أن الاجماع ليس بحجة فيها لانه ليس بأكثر من قوله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن قوله انما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا ولنا قال عليه السلام انتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم في قصة التلخيص وهي تمايق ذكر النخل على أنشاء ليثمر وقد كان نهامهم عنه فقل الثمر وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا أتيتكم بشئ من أمر دينكم فاعملوا به واذا أتيتكم بشئ من أمر دنياكم فانتم أعلم بدنياكم وكان صلى الله عليه وسلم اذا رأى رأيا في الحرب يراجع الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم وقيل انه حجة فيها واختاره الكمال وغيره لان قوله صلى الله عليه وسلم في أمر الحرب وغيره ان كان عن رضى فهو الصواب وان كان عن رأى وكان

خطأ فهو لا يقر عليه ويظهر الصواب بالوحي أو بإشارة من أصحابه فيقر عليه
والاجماع بعد وجوده لا يحمّل الخطأ ثم على قول من جعله اجماعا يجب العمل به
في العصر الثاني ان لم يتغير الحال وان تغير لا يجب وتجاوز المخالفة لان الدنيوية
مبنية على المصالح العاجلة وهي تحتمل الزوال ساعة فساعة

(الباب الرابع في مباحث القياس)

اعلم أن القياس في اللغة التفسير يقال قست الثوب بالتراع أى قسرتة بذلك
وهو مصدر قاس وقاسى * وفي الاصطلاح اختلاف الأصوابيون في تعريفه فقال ابن
السبكي في جمع الجوامع هو حمل معام على معام مساواته في علة حكمه عند
الطامل اه * والمراد بحمل المعام على المعام جعله مثله وأظيره في حكمه باثبات
مثل حكم أحدهما وهو المقيس عليه التى هو الأصل للمقيس الذى هو الفرع
فالقياص فعل المجتهد جعله الشارع مظهرا للحكم فهو دليل عليه * وأول ما يحصل في
القياس العلة المقتضية للمساواة كالأسكر في الحجر والنيذ في حمله المساواة
بينهما في الحكم فالقياص هو ظن المجتهد الذى شو ثمة المساواة أو هو نفس
المساواة وهذا سبب اختلاف الأصوابين في القياص * فمن نظر الى أن القياص هو أثر
المساواة وهو ظن المجتهد أن حكم مالا نص فيه هو مثل حكم المنصوص عليه
لاحداهما في العلة غير منه بفعل المجتهد فعرفه بأنه حمل معام الخ أو بأنه اثبات
حكم معام الخ أو بأنه تعدية حكم معام الخ * ومن نظر الى أن القياص هو أحد
الأدلة التى أقامها الشارع لمعرفة الأحكام وهو موجود قبل اجتهاد المجتهد عرفه بأنه
مساواة فرع للأصل الخ * والحل * هناك مشاركة أحد المعامين للأخر في حكمه
وإنما خبر بالمعام لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عسمية كقياس
عديم العقل بالجنون على عديم العقل بالصغر في الولاية عليه بعلة العجز عن فهم
الخطاب وربما كانت وجودية كقياس القتل بالثقل الشبيه بالعمد على القتل العمد
بالحد في القصاص والعلة فيه العمد العدوان فلنظ المعلوم يكون شاملا لها ولو عبر
بلفظ الموجود فخرج منه المعلوم ولو عبر بلفظ الشئ لا يختص أيضا بالموجود على
رأى أهل الحق * وإنما قال حمل معام على معام لان القياص يستدعى المقايسة
وذلك لا يكون الا بين شيئين ولانه لولا لسان اثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير

مستفاد من القياس * فالقصور منه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من أحكام
 الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليحقق كل فرع بأصله والمراد بالمساواة
 إذا أطلقت المساواة في نفس الأمر فيكون التعريف شاملاً للقياس الصحيح
 والفاصل فإذا أريد جعل التعريف قاصراً على الصحيح بخلاف قيد عند الحامل
 وهذا على قول المخطئة فانهم يقولون المجتهد يخطئ ويصيب فالمساواة الواقعية قد
 ينالها فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فتحمل المساواة في العلة على المساواة المطلقة
 وهي الموافقة للواقع * وأما عند المصوّبة الذين يرون أن كل مجتهد مصيب فلا
 يحتاجون إلى زيادة قيد عند الحامل فإن ما يحصل بنظره من المساواة فهو واقعي
 وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ والمراد بالحامل المجتهد
 والقياس الفاسد قبل ظهور فساده يجب العمل به لأنه يكفي في العمل به ظن صحته
 وهذا التعريف أحسن من تعريف بعضهم للقياس بأنه اثبات الحكم في الفرع
 لأن اثبات الحكم في الفرع مهمل بالقياس والعلة لابد وأن تكون خارجة عن
 المعول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع
 في العلة لنثبت المساواة بينهما في الحكم لأنه يصح أن يقال دليل اثبات حرمة الربا
 في الأرض هو القياس ولا يصح أن يقال هو اثبات حرمة الربا فيه * وقيل هو مساواة
 فرع للأصل في علة حكمه كما في التلويح وقال صدر الشريعة هو تعدية الحكم من
 الأصل إلى النوع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة * والمراد بالأصل للقياس عليه
 وبالفرع المقيس وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص لاتفاق العلماء
 على الفرق بين دلالة النص والقياس لأن دلالة النص المسماة بمفهوم الموافقة ما يفهم
 منها ثابت لغة يفهمه كل من كان من أهل اللسان فقيها كان أو غيره ولا حاجة فيه
 إلى تعدية المجتهد كما تقدم بيانه من فهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف الدال
 عليه قوله تعالى فلا تقل لها أف * والمراد بالأصل محل الحكم المعوم ثبوته فيه
 وبالفرع محل الحكم المطاوب اثباته فيه ولا يمكن ذلك في كل معلومين بل إذا كان
 بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم * مثال ذلك إذا
 قلنا القرة على البر في حرمة الربا لعلة الكيل والجنس فالأصل هو البر والفرع هو
 الذرة لا يفتأ عليها وكونها مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم المثبت بالقياس وتفرقه
 ويحل على ذلك بالمساواة التي هي القياس * قال النسفي والصحيح أن يقال القياس

إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الإبانة دون الإثبات
 والتحصيل لأن الإثبات من الله تعالى لا من القائس إذ لا ولاية له في الإثبات
 والتحصيل لأن القياس فعل القائس وهو اعلام وإبانة منه بان حكم الله تعالى في
 الاصل كذا وعلمته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم فيه ثابتا أيضا
 واختير لفظ مثل الحكم ومثل العلة لأن عين الحكم من الحل والحرمه والوجوب
 والجواز وصف الاصل فلا يتصور في غيره ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحل
 واختير لفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم اهـ مع زيادة من التلويح أقول
 تعريف القياس بإبانة مثل الحكم الخ هو تعريف بالغاية والثمره المتوقفة عليه لأنه
 يقال دليل إبانة حرمة الربا في الارز هو القياس فيلزم السور لتوقف كل منهما على
 الآخر * بحجاب بان ثمره الشيء انما يتوقف على وجوده لا على تعمله فلا دور * وقيل
 القياس هو التعليل أي تبين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فإثبات الحكم
 في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والفرض منه اهـ من التوضيح وشراحه
 * وقال الآمدي في الاحكام والمختار في حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الفرع
 والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل اهـ * واعلم ان التعاريف المذكورة انما
 هي لقياس العلة وهو المراد عند الاطلاق وهو المسمى عند المنطقيين بقياس التمثيل
 وهو حمل جزئي على جزئي آخر في حكمه لجامع مشترك بينهما كحمل النبيذ على
 الخمر في الحرمة للاسكار

(بحث في حجية القياس)

اعلم انه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة في الامور الدنيوية كالاغذية
 بان يقاس الشبز المغاوط من البر والذرة على الخبز من البر في التغذية يجمع أن كلا
 منهما يقوم به بدن الانسان وكالادوية لانه ليس المطاوب به حكما شرعيا بل ثبوت
 نفع دنيوي * واتفقوا على القياس الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم كقوله لما
 سأته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيئا
 زمتا لا يستطيع أن يحج ان حججت عنه أينفعه ذلك فقال لها أرأيت لو كان على
 أهلك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء فقد
 ألحق دين الله بدين الأدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس * وقوله

عليه السلام لرجل سأله فقال أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها فقال أرايت لو وضعها في حرام أ كان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر * وقوله لعمر رضى الله عنه وقد قبل امرأته وهو صائم أرايت لو تفضضت بماء ثم مججته أ كان يضرك فقال عمرا لا فقال عليه السلام ففم اذن أى فى أى أمر هذا الاسف ففاس عليه السلام احدى مقدمتى الشهوة بالأخرى اذ المفهوم منه أنه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما أن المضمضة بدون الابتلاع لانفسد الصوم بجامع عدم حصول المطاوب من المقدمتين * وقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب * وقوله عليه السلام لأم سامة وقد سئلت عن قبلة الصائم هل أخبرته انى أقبل وأنا صائم وإنما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه * واتفقوا أيضا على العمل بالقياس اذا كانت علة الأصل منصوصة مثل قوله عليه السلام فى الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الحكم يثبت فى الفأرة اعتبارا بالهرة * أو مجعها عليها أو كان القياس مقطوعا فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع فانه فى معنى المنصوص على العلة كالحاق الأمة بالعبد فى تقويم النصيب على الشريك المعتق لانه لا فارق بينهما سوى الذكورة والأنوثة فى الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك فى أحكام العتق خاصة * والقياس الجلى كقياس تحريم ضرب الوالدين على تحريم التأفيف على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد تقدم أنه من الدال بدلالة النص عند الحنفية ومن مفهوم الموافقة عند الشافعية * واعلم أن نفاة القياس جعلوا ما يسمى قياسا ان كان منصوصا على علة أو مقطوعا فيه بنفى الفارق مدلولاً عليه بدليل الأصل فالخلاف فى هذا النوع لفظى لانه متفق على الاخذ به ووقع الاختلاف فى القياس الشرعى المغاير لما تقدم فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التى يرد بها السمع والى أنه يجوز التعبد بالقياس فى الشرعيات عقلا وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وجمهور الله تعالى وهو المختار (واستدلوا) على ذلك بوجوه * منها أن العاقل اذا صح نظره واستدلاله أدرك بالأمارات الحاضرة الامور الغيبية كمن رأى انسانا خارجا من بيت فيه فتيل ويده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا فاذا رأى الشارع قد أثبت حكما فى صورة من الصور ورأى هناك معنى يصلح أن يكون داعيا الى اثبات ذلك الحكم ولم يظهر له

ما يبتدئ به بعد البحث التام فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت لاجله وإذا وجد هذا
 المعنى في صورة أخرى ولم يظهر له أيضا ما يعارضه فإنه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به
 في حقنا وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى بسبب العقاب فالعقل يرجح فعمل
 ما ظن فيه المصلحة ودفع الضرر على تركه ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك وورودها
 إن التعمد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بسهولة وهي ثواب الاجتهاد على اجتهاده
 وإعمال فكره في استخراج عملة الحكم المنصوص عليه لتعمده إلى محل آخر
 وما كان طريقا إلى مصلحة المسكين فالعقل لا يحميه بل يجوز * واعترض على الأصل
 بأن قول الشاهد الواحد وقول النساء في الشهادة بالادوال وقول الفساق مغلب على
 ظن المنافق الصديق ومع ذلك لا يجوز له العمل به * وأجيب عنه بأن العقل يجوز
 ورود التعبد بكل ما هو مغلب غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به
 كان ذلك مانع من الشارع لعدم الجواز العقلي قال في التلويح إن الشارع لو قال
 إذا وجدت مساواة فرع الأصل في علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه وأعمل به لم يلزم
 منه محال لا لنفسه ولا لغيره اه * واستدل القائلون بالقياس الشرعي على ثبوت
 التعمد به بالكتاب والسنة والاجماع * أما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا أولى
 الأبصار أم الله تعالى أولى الأبصار بالاعتبار قال الآمدي والاعتبار هو الانتقال من
 الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى
 الفرع اه * والاعتبار في الآية عبارة عن رد الشيء إلى نظيره والعبارة لعموم اللفظ
 لا بخصوص السبب والمراد برد الشيء إلى نظيره أن يعطى للشيء حكم نظيره سواء كان
 تعاطيا بالأمر السابقة أو قياسا عقليا أو شرعيا فإن أريد منه العموم تكون الآية
 دليلا على أن القياس حجة بعبارة النص وإن أريد بالاعتبار في الآية الاعتباط فقط
 فهو أيضا دليل على أن القياس حجة بدلالة النص لأنه ثبت بطريق اللزوم لأن كون
 وجود العلة مستلزما لوجود حكمها أمر يشارك بغير اجتهاد لحصول الوقوف عليه
 بطريق اللزوم فكان الله تعالى قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لسكل قياس
 فالقياس الشرعي مأمور به لأن الاعتبار المأمور به في الآية إنما يكون بالتأمل فيما
 أصاب من قبلنا من العقوبة وهي الإخراج من جزيرة العرب إلى الشام بسبب
 كفرهم فالتأمل يحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم لان الاشتراك في
 العلة يجب الاشتراك في المأول * والقياس الشرعي نظيره هنا التأمل فان التأمل

في حال الاستحكام المنصوصة يؤدي الى العلم بوجود أحكامها فيها يشاركها في تلك العلة
 فيتمدى للحكم من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجة لانه لو لم يكن حجة لكان
 عبثا والله تعالى منزّه عن الامر بالعبث (وقال) نفاة القياس هذه الآية لا تدل على
 القياس الشرعي لا بمطابقتها ولا تضمن ولا التزام ولو كان القياس مأمورا به في هذه
 الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار مأمورا به ولم يقل أحد انه يجب
 على الانسان أن يعبر من هذا المكان الى هذا المكان مع أن هذا أدخل في معنى
 الاعتبار من القياس الشرعي واستدل ابن تيمية على القياس بقوله تعالى ان الله
 يأمر بالعدل والاحسان لان العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين متاهين
 في الحكم فيتناوله عموم الآية واعتراض عليه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب
 ولو سلمنا ذلك لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل فيها على نفي الفارق فيها فانه
 لا تسوية الا عند القطع بنفي الفارق لا في الأقيسة التي هي محل النزاع وأما السنة
 فما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لما نادى حين عزم على بعثته الى اليمن
 قاضيا بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
 قال أجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يوجهه الله
 ورسوله فالو لم يكن القياس حجة لانكره النبي صلى الله عليه وسلم ولما جاء الله عليه
 قال الأصوليون هذا الحديث مشهور وقال الفزاري هذا حديث نقلته الأئمة بالقبول
 وأما الاجماع وهو أقوى الحجج في هذه المسئلة فهو أن الصحابة اتفقوا على
 استعمال القياس في الوقائع التي لانص فيها من غير تكبير من أحد منهم من ذلك
 ان أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من
 بيت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت
 فرجع الى التمر يك بينهما في السادس ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود القبيل
 الذي اشترك في قتله سبعة فقال له علي يا أمير المؤمنين أرايت لو أن نفرا اشتركوا
 في سرقة أ كنت تقطعهم قال نعم قال وكذلك وهو قياس القتل على السرقة ومن
 ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم الى رأى أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني
 حنيفة على أخذ الزكاة اما قياسا على ترك الصلاة واما قياسا على حليفة رسول الله على
 الرسول في ذلك بواسطة أخذ الزكاة للقراء وأرباب المصارف ونحو ذلك من
 الوقائع التي لا تخصي وهذا يدل على ان أهل الاجتهاد من الصحابة قالوا بالرأي

والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه في ذلك انكار فكان
اجماعا سكونيا وهو حجة كما سبق بيانه في مباحث الاجماع * وذهب النظام
والشريعة وجماعة من المتزلة الى استحالة التمسك بالقياس وأول من أباح بانكار
القياس النظام وقال لان العقل يقتضي التسوية بين التماثلات في أحكامها
والاختلاف بين المختلفات في أحكامها والشارع قد رأينا فرقا بين التماثلات وجمع
بين المختلفات وهو على خلاف قضية العقل وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير
وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له أما تفرقه بين التماثلات فإنه
فرض التسلسل من المنى وأبطل الصوم بانزاله عمدا دون البول والمثوى ونقص من
عدد الرابعة في حق المسافر الشطر دون الثمانية وأوجب الصوم على الحائض
دون الصلاة مع ان الصلاة أولى بالمحافظة عليها وحرم النظر الى العجوز القبيحة
المنظر وأباح في حق الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير * وقبل
في القتل شاهدين دون الزنا وفرق في السدة بين الموت والطلاق مع استواء حال
الرحم فهما مع أن القياس كان مقتضيا التسوية في جميع هذه الصور واما تسويته
بين المختلفات فإنه سوى في اجاب القتل بين الزنا وسرى في اجاب الكفارة
بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار مع الاختلاف وذلك مما يوجب امتناع
العقل بالقياس * ويوجب باننا لانسلم أن الحكم ثبت في هذه الصور بالقياس لان ما لم
يظهر تعليله وحجته القياس عليه لعدم صلاحية الجمع أو لتحقق الفارق أو لظهور
دليل التعبد فلا قياس فيه أصلا وإنما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معطلا
فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتهى الفارق * (وامتدل) نفاة القياس بقوله تعالى
اليوم أكملت لكم دينكم فإنه لا معنى للاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه
أهل الشرع اما بالنص على كل فرد أو بالدراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة
ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبينا لكل شيء أي بيانا لكل أمر من أمور الشرع * والجواب
ان المراد بالكتاب في الآية الثانية اللوح المحفوظ وبيان ما ثبت بالقياس مضاف الى
الكتاب لان القياس منزل في كتاب الله نصا أو دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار
للمأمور به فالعمل بالقياس عمل بالكتاب في الحقيقة ولان الكتاب دل على وجوب
قبول قول الرسول وقول الرسول دل على حجية القياس فكان كتاب الله دالا على

الأحكام الثابتة بالقياس والقول به حتى قال قرآن نزل تبياناً لكل شيء والقياس شيء من تلك الأشياء فالمراد به أن الكتاب بيان لكل شيء أما بدلائل المناظرة من غير واسطة وأما بواسطة الاستنباط منه أو دلالاته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لأنه خارج عنه وما ورد في ذم الرأي يجب حمله على الرأي الفاسد

(بحث فيما ينبغي معرفته للقائس)

أعلم أن الله تعالى كافنا العمل بالقياس كالعمل بالبينات فجعل الأصول وهي الكتاب والسنة والاجماع شهوداً لله على أحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى ومعنى النصوص وهو العلة الجامعة بين الأصل والفرع بمنزلة شهادة الشاهد ولا بد من صلاحية الأصول وهي كونها صالحة للتعليل كما سيأتي ولا بد من طالب للحكم وهو القائس ولا بد من مطالب له وهو الحكم الشرعي ولا بد من محكوم عليه وهو القلب بالعقد عليه ضرورة والبدن بالعمل بهذا إذا حاج نفسه * أما إذا حاج غيره فهو الخصم فمثل المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس ولا بد من حاكم وهو القلب فهو حاكم قصد أو محكوم عليه ضرورة ومثله جائز كما في الشهادة بهلال رمضان فإنه إذا قضى القاضي بها يلزم الصوم جميع الناس قصداً ويلزم القاضي ضمناً وإذا تقرر ما ذكر كان للشهود عليه ولاية الدفع كما في الدعاوى لأن تمام الإلزام إنما يلزم بالجزء عن الدفع * مثال ذلك الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء عندنا والشاهد عليه قوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط والشهادة خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض إذا خرج الغائط من ثنية تحت السريرة عند السبيلين فلا يعادى بلا تعليل والوصف صالح أيضاً لأن الخارج بدون النجاسة لا يؤثر كالبراق والخياط وكذلك النجاسة بدون الخارج والآن كان منتقض الطهارة في جميع الأحوال وقد ظهرت عندنا الوصف لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال إنما دم عرق انفجر فتوضئ لكل صلاة فالدم يشمر بالنجاسة والانفجار بالخروج وطالب الحكم أبو حنيفة والمطالب انتقاض الطهارة والمقضى عليه المخالف له في المسئلة أو القلب والقاضي القلب والأصل في الأصول المتضمنة للأحكام وهي الكتاب والسنة والاجماع أن تكون معاملة بملة

توجد في الفرع لأن أحكام الله تعالى مبينة على حكم ومصالح للعباد ولا بد في حجة القياس من معرفة الآلة أمور

(أحدها) أن الأصل في كل نص أن يكون معاولا إلا لما دفع
 (ثانيها) أن يدل دليل مستقل على أن هذا النص معاول حال القياس ولا
 يكفي كون الأصل في النصوص التعليل لاحتمال أن يكون هذا النص غير معاول لأن
 من النصوص ما هو غير معاول مثل المقدرات كأعداد الركعات
 (ثالثها) لا بد من دليل يميز الوصف المؤثر الذي هو علة عن غيره وبين أن
 هذا هو العلة دون ما عدلها لأنه لا يجوز التعليل بأي وصف كان وهذا عند غير
 الإسلام وأما عند غيره فلا حاجة إلى الأمر الثاني لأن الثالث مفسر عنه والصحابة
 رضي الله عنهم كانوا يقيسون باستخراج علة الحكم في بدء الأمر ابتداء ولو لم
 يجدوها تركوا القياس ولا يقيمون التعليل على أن هذا النص معاول في الحال حتى
 قاس بعضهم أنت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على العيّن من
 غير أن يقوم دليل من نص أو إجماع على كون تلك الأصول معالة فقال أبو بكر
 وعمر هو عيّن وقال عليّ وزيد هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود هو طلاق واحدة
 وقال ابن عباس هو ظهار (ولقد ذكر لما تقدم مثالا فنقول في الذهب والفضة حكم الربا
 ثابت فيهما بالنص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر
 والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل يدا بيد والفضل ربا ويروي
 كيلا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثلا يمثل الذي هو حال مما تقدمه مرادا به
 المائة في الكيل والوزن في الكيل والموزون لأن الحال في معنى الشرط فاللهي
 بيعوا الحنطة بالحنطة الخ بشرط التساوي بين البديلين والنص معاول عندنا بعلة
 الوزن أو الكيل والجنس وأنكر الشافعي رحمه الله تعالى هذا التعليل فلا يسح
 منا الاستدلال بأن الأصل في النصوص التعليل بل لا بد من إقامة الدليل على أن
 هذا النص في الحال معاول والدليل على أن هذا النص معاول أن هذا النص تضمن
 حكما هو التعيين أي التقاض بقوله عليه السلام يدا بيد إذ المراد منه التعيين
 فإن اليد آلة التعيين والربا يتمحقق بفوات التعيين لما أن للفقهاء والدفع بالجنس
 منزلة على النسبة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا يؤيده قوله
 عليه السلام إنما الربا في النسبة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعبدا

عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقاض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التبيين كما شرطناه سبيها في بابي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه كذلك ثبت ان النص معسول بالاجماع فيتمدى وجوب المائنة الى سائر الموزونات بعبارة الوزن مع الجنس لان هذه الاموال الستة اذا بيعت بجنسها يجب أن تكون أمثالا متساوية احترازا عن ربا الفضل وقوله في الحديث الخنطة يروى بالرفع فيقدر المضاف وبعد حذفه أقبح المضاف اليه مقامه والتقدير بيع الخنطة ويروى بالنصب أي بيعوا الخنطة الخ

(بحث في أركان القياس)

اعلم أن ركن الشيء في اللفظ جانبه الاقوى وفي اصطلاح الفقهاء مالا وجود تلك الشيء الا به كالكوع والسجود للصلاة واعترض على هذا بأنه يصدق على القياس والملة والشرط فان القياس لا يوجد بدون القياس والمماثل لا يوجد بدون الملة والمشروط لا يوجد بدون الشرط وليست أركاناً * وعند الأصوليين الركن هو الذي لا يتحصل حقيقة الشيء بدون كالكوع والسجود للصلاة وكلا المعنيين موجود في الملة الجامعة لان القياس لا يتحقق الا بها وهي جانبه الاقوى لان الملة اذا لم تتحقق لا يتحقق أصل ولا فرع ولا حكم فكأنه هو الركن ادعاء ولهذا ذهب بعض الأصوليين الى أن ركن القياس هو الملة أي الوصف الصالح المؤثر في انبات الحكم في الأصل ومساواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لأركان فيراد بالركن نفس ماهية الشيء وذهب بعض المحققين الى أن المراد بالركن الجزء الداخلة في حقيقةه وان أركانه أربعة

(الأصل) (الأصل) واختلفوا فيما يصدق عليه الأصل فقال أكثر العلماء من أهل الفقه والنظر الأصل هو المقيس عليه وهو محل الحكم المنصوص عليه وهو محل المشبه به كالخنطة اذا قيس عليها الارز لان الأصل يطلق لغة على ما يبتنى عليه غيره وهو مالا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين المذكورين لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة واعترض عليه بأنه اذا كان الاصل المحل كالخنطة فلا معنى لمحل الفرع بمعنى محل الحكم كالأرز عليه لانه لا يعمل الذات على الذات ولا معنى أيضا لمحل الفرع بمعنى حكمه على الأصل بمعنى المحل اذا لا معنى

حل حكم الأرز على ذات القمع « أجيب بان المراد بالأصل هو المحل المشبه به باعتبار حكمه والفرع هو المحل باعتبار حكمه فيرجع الأمر الى محل الحكم على الحكم ويقال بعض المتكلمين بالأصل هو السليل الدال على الحكم في المقيس عليه كحديث الربا المتقسم ومناسبته للعنيين المتقسمين ظاهرة فان الحكم يفتى على الدليل ويفتقر اليه وقال الفخر الرازي الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرغ العلة عليه لان اثبات علة حرمة الربا في الحنيفة متوقف على الحكم لانا اذا لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علة وحكم الأصل حرمة الفضل

(الثاني) الفرع وهو المحل المشبه بالأصل وهو المقيس كالأرز وقيل حكمه كحرمة فضل الأرز عند بيعه بمثله ولا يتأتى القول بان الفرع دليل حكمه لان دليل الفرع هو عين القياس فلا يصح جعله ركنا لنفسه لانه يستحيل كون الشيء جزءا لنفسه

(الثالث) حكم الأصل وهو ما ثبت بالكتاب أو السنة أو الاجماع كتحريم الربا في الحنيفة الثابت بالسنة وتحريم الخمر الثابت بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه

(الرابع) الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو المسمى بالعلة التي جعلها الشارع علامة على حكم المنصوص وصار الفرع بسبب وجود ذلك الوصف فيه أيضا نظيرا للمنصوص عليه في حكمه وانما جعل علامة لانه علة للحكم الشرعي ان وجد وجد الحكم وعلى الاحكام أمارات لايجب ان الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها فان الاحكام كلها تضاف الى العلة والأسباب في حقيقتها فانها مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب التفصيص بالقتل وان كان المقبول ميتا في الحقيقة بأجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد بان يقال شرعا الملك حكم البيع وليست العلة مؤثرة في وجود الاحكام اذ الموجد هو الله تعالى فرتب بالتحباب القديم الوجوب على أمر حادث يسمى بالعلة كالبلوك للصلاة والقتل للقصاص فحكم الله القديم غير معال والمعلل أثره وهو الوجوب الحادث ومعنى تأثيرها جر بان سنة الله تعالى مخلقتها عقوبتها ثم انها أمارات دلت الحكم في الفرع فقط وذهب الى هذا مشايخ العراق لان النص دليل قهري واطافة الحكم اليه في الأصل أول من اضافته الى

العلية وأما أضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص يوردها مشايخ
 مشرفين وجهور الأصوليين الى أن الحكم مضاف في الاصل والفرع الى العلية لانه
 اذا لم يكن لها تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع * واعلم أن العلية في اللغة اسم
 لما يتغير الشئ بمحصله أخذنا من العلية التي هي المرغى لان تأثيرها في الحكم
 كتأثير العلية في ذات المريض * وفي الاصطلاح اختلفوا فيها على أقوال
 (الأول) انها المعرفة للحكم بان جعلت علامة على الحكم في الفرع واختاره
 صاحب المنهاج وغيره

(الثاني) انها الموجبة للحكم بذاتها فهي وصف ذاتي لا يتوقف على جعل
 جامل وهذا قول المعتزلة المبنى على التحسين والتبسيط العقليين
 (الثالث) انها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها
 وبه قال الفزالي

(الرابع) انها الباعث على التشريع بمعنى انه لا بد أن يكون الوصف مستملا
 على مصلحة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم من جلب نفع الى
 العباد أو دفع ضرر عنهم وهذا مبنى على ان أفعال الله تعالى معاملة بمصالح العباد
 عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى بخلاف المعتزلة * والعلية أسماء
 باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة والداعي والمستدعي والباعث
 والحامل والمناط والسبيل والمقتضى والواجب والمؤثر ولكل من هذه الأركان شرائط
 لا يكون القياس صحيحا الا بها وسيأتي بيانها * ثم اعلم ان الأصوليين لم يذكروا
 حكم الفرع في الاركان حتى تكون خمسة لان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم
 الاصل وان كان غيره باهتبار الجمل ولان حكم الفرع متوقف على صحة القياس فاذا
 صح القياس أنتج حكم الفرع فاذا كان ركنا منه اتوقف على نفسه وهو محال
 * وأورد بعضهم على جعل أركان القياس أربعة مع تعريفه بأنه محل معلوم الخ
 اعتراضا بان تعريف القياس بما ذكر تعريفه بالمرتبة عليه وبان هذه أركان
 خارجية فلا تشمل عليه * فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محمولا عليها فيقال حل
 معلوم الخ وأجاب البناني بأنه يراد بالركن ما لا بد منه

(مبحث في شرائط القياس)

اعلم أن شرائط القياس لا تخرج عن شرائط أركانه المتقدمة * فيها ما يعود الى
الاصل * ومنها ما يعود الى الفرع وما يعود الى الاصل منها ما يعود الى حكمه ومنها
ما يعود الى علته

(فشرائط الاصل ثمانية)

(الأولى) أن يكون حكم الاصل ثابتا لأنه لو لم يكن ثابتا بان كان منسوخا لم
يكن بناء الفرع عليه له لم يعدم اعتبار الوصف الجامع فيه للشارع لزوال الحكم
المرتب عليه * ومنها ما اذا أمكن توجيه المنع عليه فإنه لا يفتقح به قبل تمام الدليل
على ثبوته

(الثانية) أن يكون الحكم الثابت في الاصل حكما شرعيا لا لغويا وهذا
مذهب جمهور العلماء فلا يصح القياس في الاسامي لأنه لا مناسبة بين شيء من
الأمماء وبين شيء من المسميات فلم يصح التعديل حتى اذا وضع لفظ اسمي مخصوص
باعتبار معنى بوجه في غيره لا يصح لنا اطلاق هذا اللفظ على ذلك الغير حقيقة فلا
يطلق اسم الزنا على اللواط بان يقال الزنا اسم جامع يقصد به صب ماء محرم في محل
مستهي محرم واللواط مثله في هذا المعنى فيطلق عليها اسم الزنا ويجزى عليها
حكم الزنا فيدخل اللائحة تحت قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وافرقت بين هذا وبين اجراء حكم الزنا في اللواط لاجل اشتراك العلة كما
ذهب الى ذلك أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لان اعطاء اللواط اسم الزنا
قياس في النسبة واجراء أحكام الزنا على اللواط قياس شرعي فيستمر في القياس
الشرعي كون حكم الاصل حكما شرعيا لأن المطالب اثبات حكم شرعي للمساواة في
علته ولا يتصور الا بذلك وقال جماعة من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يجوز اثبات
الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها بان يقال سمي الخمر خمر لانها
تخمر العقل فيسمى سائر الأشربة المسكرة خمر لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا حتى
يدخل في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيجوز بشرب القليل والكثير منها
كل الخمر ويسمى السارق سارقا لأنه يأخذ مال الغير حقيقا وههنا العلة هو وجوده

في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما

(الثالث) أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة أو الإجماع فالو كان ثابتا بالقياس لا يمتص عليه غيره لان العلة ان تحددت في القياسين كان القياس الثاني ضائعا * مثال ذلك اذا قيس الأرز على الخنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم أريد قياس الذرة على الأرز وكان ذكر الأرز ضائعا ولزم قياسه على الخنطة وان اختلفت العلة في القياسين لم يصح القياس لانتفاء علة الحكم * مثاله قياس الأرز على الخنطة في حرمة الربا بعلة الكيل ثم قياس التفاح على الأرز في حرمة الربا أيضا فان العلة في التفاح الطعم عند الشافعي رحمه الله تعالى وفي الأرز الكيل عندنا فلم توجد علة الفرع في الاصل المقيس عليه

(الرابع) أن لا يتغير حكم الاصل في الفرع لانه لو وقع في الحكم تغيير لا يكون الحكم الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس * مثاله قياس صحةظهار الذي على ظهار المسلم كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا لا يصح ظهاره فلا يحرم الوطء لأن حكم ظهار المسلم الذي هو الاصل ينتهي بالكفارة وظهار الذي يكون مؤبدا لانه ليس أهلا للكفارة التي لا تمأدى إلا بنية العبادة والكافر ليس باهل للعبادة فلا يثبت بهذا القينس حكم الاصل بعينه وهو الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل يثبت حرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة إذ الواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتناق الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحريمه بخلافه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان أهلا لمطلق الاعتناق * واستدل الشافعي بان الذي مكاف اتى بالقول الزور ويصح ملاقه وموجب الظهار حرمة الوطء والكافر أهل لها

(الخامس) أن يبقى حكم الاصل بعد القياس على ما كان قبل التعليل فلا يصح اشتراط التعليل في اطعام الكفارة قياسا على الكسوة كتعليل الشافعي رحمه الله تعالى في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علة الاطعام بالتعليل والاطعام لغة جعل الغير طاهما سواء كان شئى وجه الاباحة أو التعليل وهذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علة بالتعليل قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله بحيث لا يخرج المكفر عن عبادة

الكفارة بالإباحة وهو غير صحيح * فإن قلت القياس لابد أن يغير حكم النص من
التصريح إلى العموم فالجواب كان عام التفسير شرطا لزم بطلان القياس بالسكينة
* يجب أن المراد أن لا يغير المعنى المعلوم من النص لغة دون التفسير من التصريح
إلى العموم فإنه من ضرورة التعليل * ورد على اشتراط هذا الشرط ما ذكره الشافعية
من قولهم أنهم غيرتهم حكم الأصل بالقياس في مسائل فقد وقع فيها أئمة منها أن
نص الربا يع التليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبسوا الطعام بالطعام الأسواء
بسواء فخصتم التليل وهو ما دون نصف الصاع من الخفنة والخفنتين التي لم يدخل
تحت السكيل بالتليل بالقياس والجنس وقتل يجوز بيع الخفنة بالخفنتين فأبطلتم حكم
الأصل وهو جمومه فكان القياس تغييرا له لأنه صار خاصا بالكثير الذي يدخل
تحت السكيل من نصف صاع فأكثر * والجواب أن التساوي هو المساواة في السكيل
بالاجماع فأكثر الحديث وهو قوله الأسواء بسواء دال على أن أول الكلام لم يتناول
التليل لعدم دخوله تحت المعيار الشرعي وهو السكيل وتعليلنا بالسكيل يدل أيضا على
أن التليل ليس بمحل للربا فلم يقع التخصيص بالتليل * ومنها أن الله تعالى أوجب
الصدقة للفقراء بحجة وفسرها النبي عليه الصلاة والسلام بقوله في خمس من الأبل شاة
في أربعين شاة شاة أو شاة فصار كأن الله تعالى قال إنما الشاة للفقراء فماتت الشاة
مستحقة بصورتها وأتم أبطلتم بالتعليل بأن الزكاة لا تدفع حاجات المحتاج ودفع الحاجة
في القيمة أشد فقد يجوزتم قيمتها وغيرتم حكم النص الدال على وجوب عين الشاة
* الجواب قد دل على جواز أداء القيمة أص معاذ رضى الله عنه آتوني بخميس
أوليس مكان الأرة والشجر أمون عليكم وخبر لأصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالديعة والخميس ثوب طوله خمسة أذرع واللبيس الثوب اللبوس وكتاب أبي
بكر رضى الله عنه من بانث عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة
فأما تقبل منه أسقة ويجعل معها شاتين أن استيسرنا له أو عشرين درهما الخ
فظاهر من هذا أن ذكر الشاة لتعيين مائة الواجب لا أن الواجب صورة الشاة
(السادس) أن لا يكون الأصل منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على
الاستصحاب لأن القياس في معارضة النص باطل * مثال ذلك قبول شهادة سحرية
لأن ثابت وحده بقوله عليه السلام من شهد له سحرية فهو حسمه * وقصته ما روى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من أعرابي وأراه الثمن فانكر الاستيفاء

جعل يقول هم شهيدنا فقال من يشهدولم يخضرنى أحد فقال خزيمة أنا شهيد يارسول
الله انك أوفيت الأعرابي عن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تخضرنى
فقال يارسول الله انا نصدقتك فيها تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به
من أداء عن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسب جفلات شهادته
كشهادة رجلين كرامة له على غيره مع أن النصوص أوجببت العمد في حق العامة فلا
يقاس على غيره وكالاحكام المخصوصة به عليه السلام وكتحليل تسع زوجات

(السابع) أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس كبناء الصوم
مع الأكل والشرب ناسيا فان القياس فساد الصوم إذ الشئ لا يبقى مع منافيه لكن
ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صورك فاعلم أنعمك الله وسعالك فلا
يجوز قياس الخطي عليه لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز منه والخطأ مما يمكن
الاحتراز عنه بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فإنه سهاوي جهيل الانسان عليه
وثبت الحكم في الجباع ناسيا بدلالة النص لا بالقياس لان الأكل والجباع سواء في
قيام الصوم بالكف عنهما وورود النص في أحدهما وورود في الآخر لان أحدهما ليس
إذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة واللام يكونا متساويين وهو مما عدل به عن سنن
القياس ما لا يدرك العقل علمته كاعتداد الزكوات بتقدير نصب الزكاة ومقابر الحدود
والكفارات فإنه يمتنع فيه القياس وكتقويم المنافع في الاجارة لان التقوم يعتمد
الاحتراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للأعراض فلا يقاس تقويم المنافع في الغصب على
تقويمها في الاجارة ومنه ما شرع ابتداء ولا نظيره في الشرع سواء كان معقول
المعنى كرخص السفر فإنه لم يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمسح على الخفين
علة دفع المشقة أو غير معقول المعنى كضرب خمسين يمينا في القسامة وضرب اللية
على العاقلة ولا جنافية لهم فلا يجري فيها ذكر القياس امدم النظر

(الثامن) أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع لأنه لو كان
شاملا له كان اثباته بالقياس دون دليل الأصل حكما «مثاله» إذا قاس الارز على الذرة
بجامع السكيل في حكم الربوبية ثم أثبت ربوبية الذرة بحديث لا يبيعوا الدرهم بالسهمين
ولا الصاع بالصاعين فيمكن أن يثبت ربوبية الارز بالحديث ويكون القياس
ظاهرا بلا فائدة

(وشروط الفرع خمسة)

﴿ الاول ﴾ ان لا يتقدم حكم الفرع على حكم الاصل كقياس الشافعية الوضوء على التيمم في وجوب النية بجماع الطهارة التعبدية لان الوضوء شرع قبل الطهارة والتيمم شرع بعدها لانه يلزم عليه ثبوت الحكم قبل عنته فيكون ثابتا بلا مثبت لان مشبته العلة وهذا غير صحيح

﴿ الثاني ﴾ كون الفرع نظيرا للاصل في العلة والحكم لانه لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل * مثله قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية لانه طهارة فلا يتأدى الا بالنية وبذلك قال الشافعية وعندنا هذا القياس باطل لان الفرع ليس نظيرا للاصل لان التيمم تاريف في ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر حسا وشرعا فلم يتساوا فلم يصح القياس

﴿ الثالث ﴾ ان لا يكون في الفرع نص لانه لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطالا لحكم النص فلا يصح قياس الشافعية كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط الايمان في الرقبة المعتقة فان اطلاق الرقبة في نص كفارة اليمين والظهار يقتضى ان تكفي الرقبة الكافرة وبالقياس بتفسير النص من الاطلاق الى التقييد وابطال النص بالقياس باطل ولا يصح ايجاب الكفارة في القتل العمدة قياسا على القتل الخطأ ولا قياس اليمين القموس على اليمين المعقودة في وجوب الكفارة لوجود النص فيها وهو قوله عليه الصلاة والسلام نخس من الكبائر لا كفارة فيها الاشرار بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل نفس يتبر حق

﴿ الرابع ﴾ أن تكون العلة الموجودة في الفرع مساوية لعلة الاصل اما في نوعها كقياس النية على الخمر في الحرمة بجماع الشدة المطاربة فانها موجودة في النية بنوعها أو في جنسها كقياس وجوب القصاص في الاطراف على القصاص في القتل العمدة بجماع الجنابة على البنية على سبيل التعميم المشتركة بين القطع والقتل

﴿ الخامس ﴾ أن يكون الحكم في الفرع مما لا يحكم الاصل في نوعه كقياس

القتل بالثقل على القتل بالخنك في وجوب القصاص فإنه فيها واحد بالنوع والجماع
 كون القتل جهدا ظاهرا أو في جنسه كقياس بضع الصغيرة على ما لا يفي ثبوت الولاية
 للأب بجماع الصغر فإن مطلق الولاية جنس تحت ولاية المال وولاية النفس
 (تنبية) اعلم أن جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة إلى شرط واحد مركب
 من أمرين وهو التعدية من غير تغيير وبيانه أن التعدية عبارة عن اعتبار وجود
 مثل حكم الأصل الشرعي في الفرع بمثل عنته * والمراد من التفسير أهم من
 أن يكون في حكم النص أو في حلة الحكم أو في الفرع كما يستفاد ذلك من التقرير
 شرح التحرير

(شروط العلة خمسة وعشرون)

(الأول) أن تكون العلة مؤثرة في الحكم بأن يكون الحكم حاصلًا عند ثبوتها
 لاجتماع دون شيء سواها لاشتغالها على مصادمة للمبدأ كحفظ النفس المحترمة والانزجار
 عن قتالها المحرم في كل حلة لوجوب القصاص في التمرية المحمدية وكالاستكار لحرمة
 الخمر فيمكن بوجودها تعدية الحكم من الأصل للفرع لأن المعتبر في استنباط العلة
 عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية فتوهم تكون مؤثرة لا يوضح التعليل بها عندنا
 كما إذا كانت قاصرة كتعليل الشافية حرمة لونه بالعلم أنه لا يوجد في الذهب والفضة
 مع حرمة الريا فيهما لأنهما من الأشياء الستة المنصوص عنها في حديث الريا ومنها
 الشرط حصل الفرق بين الشرط والعلة لأن العلة لها أثر في إيجاب الحكم ولا أثر
 للشرط في إيجاب بل وجود الحكم عند الشرط اتفاق كما إذا قال لا مراهنة إن دخلت
 الدار فانت طالق فإذا وجد دخول الدار وجد الطلاق مع أنه شرط

(الثاني) أن تكون العلة وصفا ظاهرا ضابطا بأن يكون تأثيرها بالحكمة
 مقصودة فالشارع كتعليل وجوب القصر بالسنن لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي
 المشقة وكحل الريا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط
 الانساب فإذا لم تكن العلة ظاهرة لا يعمل بها كالمخاف في العقود فإنه أمر سخي فاقم
 الإيجاب والقبول مقامه وإذا كانت غير مفهومة لا يعمل بها كالمشقة لقصر الصلاة
 لكونها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ولذا لم يرخص للعلماء المشقوق

لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة على المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة على المكاتب الذي أدى بعض البدل في عدم صحة اعتاقه فإنه لا يصح لأن أداء بعض البدل مانع من جواز التكفير وهو موجود مع العلة وهي كونه مكاتباً دون الفرع (الثامن) أن لا يكون مانعاً في الفرع حكماً يخالف النص والاجماع كان يعمل حكم بسهولة فيقاس عليه أن الملك المترفع لا تجوز له الكفارة بالاعتاق بل يتعين عليه الصوم لأن هذا يخالف الكتاب والسنة والاجماع وفيه إبطال النص الموجب تسمية من الاعتاق في الميمن عن أحد الأمور الثلاثة مثال مخالفة النص قول الحنفى المرأة مالكة لبعضها فيصنع نكاحها بغير إذن وليها قياساً على بيع سلعها فإنه مخالف حديث أبا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجماع السفر المشق فإنه مخالف للاجماع على وجوب أدائها عليه

(التاسع) عدم النقض لها وهو يخالف الحكم عن العلة في محل ولو بمانع أو عدم شرط بان توجب العلة ولا يوجد الحكم وهو قول الامام الشافى وأبي منصور الماتريدى وشمس الأئمة وغيرهما من مشايخ ماوراء النهر من الحنفية واستدلوا بأنه لو جاز تخالف الحكم يلزم التناقض لأن وجود العلة يقتضى وجود الحكم والمانع يمنع وجوده وأيضاً لو جاز تخالف الحكم وتخصيص العلة يلزم تصويب كل مجتهد لأن كل واحد منهم يقول عند انتقاض علة تخالف الحكم لمانع والصحيح من مذهب أبى حنيفة وصاحبيه وهو قول الأكثر وهو المختار أن عدم النقض ليس بشرط في صحة العلة لأن تخالف الحكم من العلة هو تخصيص العموم العلة ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى القول بتخصيص العلة * وقد قال الامام وصاحبه رحمه الله تعالى بالاستحسان ومعناه وجود العلة مع عدم الحكم لمانع حكم القياس امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة والخلاف لفظي فن أجاز التخلف أجاز عن العلة التي لم تستجمع شرائط التأثير ومن منع منع عن العلة التامة المؤثرة لأن العلة في غير موضع التخلف صحيحة عند الفرقتين وفي موضع التخلف معدوم إلا أن عدم المانع مضاف إلى عدم العلة وعند المجوز إلى المانع * مثاله النائم إذا صب في ملته ماء فسد صومه لو وصول الماء إلى جوفه فوصول الماء إلى جوفه علة مؤثرة في فساد الصوم وقد تخلف الفساد عن العلة المذكورة في صوم الشارب ناسياً لأن بشره

ناسيا لا يفسد صومه فالجيز يقول تخلف الحكم المانع وهو ما قد سفا في شروط حكم الأصل
انه يشترط في حكم الأصل أن لا يكون معدولا به عن سائر القياس كما روى أن رجلا
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني كنت صائما فأكلت وشربت ناسيا فقال
عليه الصلاة والسلام أتم صومك فان الله اعلم بك وسقائك مع وجود العلة وهي قورات
الامساك عن المفطرات والمانع يقول تخلف الحكم لعدم العلة فيه حكم لان فعل الناسي
نسب اني مستحق الصيام وهو الله تعالى فسكان شربه كالا شرب والنائم المصوب في
جوفه الماء ليس مثل الناسي لتكافئه من الاستمرار بالقوم تحت سقف وان كان
الصب من انسان يضاف الى غير صاحب الحق

(تنبيه الموانع المخصصة للعلة خمسة)

(الاول) ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحذر لان البيع حلة لثبوت الملك في المبيع
للمشتري وفي الثمن للبائع والحرية مانعة من كونه بيعا لان البيع مبادلة مال بمال
بالتراضي والحذر ليس بمال

(الثاني) ما يمنع تمام العلة وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع ملك الغير بغير
اذنه ولا ولاية له عليه فان بيعه حلة صالحة لايجاب الحكم لكنه غير تام لتوقف التمام
على اجازة المالك

(الثالث) ما يمنع ابتداء الحكم تختيار الشرط للبائع يمنع المالك في المبيع للمشتري
وان انعقد البيع في حقهما على التمام لان تأثيره متوقف على انتفاء الخيار قبض
انتفائه يثبت الملك من الأصل

(الرابع) ما يمنع تمام الحكم وان ثبت أصله تختيار الرؤية فانه لا يمنع الحكم
وهو الملك ولا يتم بالقبض مع خيار الرؤية بل يجوز له الرد بلا قضاء ولا رضاه فهو
غير لازم لعدم التمام

(الخامس) ما يمنع لزوم الحكم تختيار العيب المانع من لزوم الملك فقط ولا
يمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لم لما انفسخ جبرا
بالقضاء ولو لم يتم لم يحتج في الفسخ اليها

(السادس) من شروط العلة عند بعض الأصوليين أن تكون العلة سالمة
من الكسر وهو تخلف الحكم المعطل عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من

الحكم بان توجد علة في محل ولم يوجد الحكم * مثاله اذا قال الخفي المسافر
العاصي بسفره علة الترخيص بقصر الصلاة للمسافر سواء كان طائعا بسفره أو عاصيا
به هي السفر لما فيه من المشقة المفتضية للتخفيف بالقصر فالحكمة في رخصة
القصر دفع المشقة فيعترض عليه بان المشقة توجد في الحضر بصنعة شاقة تكمل
الاتقال للحمال وما يوجب قرب النار في شدة الحر في القطر الحار للحداد ولا يوجد
الحكم فقد تخلف الحكم وهو رخصة القصر عن الصنعة الشاقة مع وجود الحكمة
فيها وهي المشقة ولم توجد العلة التي هي السفر والحكمة هي المعتبرة قطعا والعلة معتبرة
تبعها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم
ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذلك العلة معتبرة بتبعيتها فيجب بان الحكمة وان
كانت هي المقصودة من العلة الا أنه لما عسر ضبطها لاختلاف مراتبها وليس كل
قدر منها يوجب الترخيص ضبطت بالعلة التي هي السفر لانه وصف ظاهر منضبط
فالحكمة التي هي العلة في الحقيقة مشقة السفر لامطابق المشقة وعند أكثر الأصوليين
عدم اشتراط ذلك فالعكس لا يبطل العلية عندهم واختاره الآمدي وابن الحاجب
لان العلة هي السفر ولم يرد النقص عليه فوجب العمل به ولا يلزم من كون العلة
معتبرة لأجل الحكمة كون الحكمة علة للحكم لان الحكمة لا اعتبار لها الا اذا
كانت مضبوطة فان البكارة علة لادكتفاء بالسكوت من البكر البالغة عند استئذان
الولي طمأنينة الشكاح * والحكمة غلبة الحياء فيها والحياء الباعة ولو كانت أكثر
حياء لم يعتبر سكوتها اجماعا فتخلف الحكم الذي هو الاكتفاء في الاذن بالسكوت
في الثيب البالغة ولو ثبت ان حياءها أكثر لا يبطل هلية البكارة لان مراتب
الحكمة وهي الحياء غير مضبوطة في نفسها فلم تكن علة بل العلة حياء البكر ولو
كانت الحكمة مضبوطة بان كان لها مراتب مختلفة وكان لكل قدر منها وصف
مناسب لشرع حكم لائق به كانت معتبرة كوجوب قطع اليد بقطع اليد عمدا عنوانا
فانه ضابط لقتل من الجنابة وحكمه اللائق به القطع قصاصا لحكمة الزجر ووجوب
القتل بالقتل عمدا ظاهرا فانه ضابط لقتل آخر من الجنابة أعلى من الاول وحكمه اللائق
به القتل قصاصا تحصيليا للحكمة وهي الزجر الذي هو أكثر من الاول لانه يحصل
بالقتل ما يحصل بالقطع من ابطال اليد وسائر الأعضاء فأصل الزجر موجود في صورتين
القطع والقتل الا أنه في القتل أقوى

(تنبيه) لك أن تجعل الشرط التاسع والعاشر شرطا واحدا بان تقول بشرط أن تكون العلة مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم اسلامتها من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت عند بعض الأصوليين كما تقدم

(الحادي عشر) أن تكون العلة مسألة من النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي بان تكون العلة مركبة من أجزاء فيبين كفاية بعض الأجزاء في العلة وبقي الباقي ثم ينقض البعض الذي جعله كافيا في المناجزة بأن يقول الحكمة المقترنة بمحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فاختار ان العلية تبطل به الا عند ظهور مانع وعليه أكثر الأصوليين لان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الالغاء والاول باطل لانفاء ما بعد البعض الذي جعله كافيا في العلة والثاني منقوض واختار عند الكمال بن الهمام والآمدي وابن الحاجب انه لا يمنع العلية لان العلية المجموع ولم ينقض لانه لا يلزم من عدم علية البعض علية الجميع لجواز أن يكون الجميع مالم يس للجزء * مثال ذلك أن يقال في اثبات صلالة الخروف على صلاة يجب قضاؤها اذا لم تفعل فيجب أدائها كصلاة الأمن فيقول المعارض كونها صلاة ملغى لان الحج واجب الأداء كالتضاه فلو بقى علة الاقولك يجب قضاؤها وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدي فان الخائض يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه وما يسمى بالنقض المكسور يسمى أيضا بالنقض من طريق المعنى وباللزام من طريق الفقه

(الثاني عشر) اشترط بعض الأصوليين في العلة الانكاس وهو انتفاء الحكم بانتفاء العلة لمنع تعدد العلة المستقلة لما يلزم عليه من العلة لانه لو كان الحكم معللا بعلمتين وكانت كل واحدة مستقلة بالحكم يلزم عليه امتناع استقلال كل واحدة منهما لان معنى كون العلة مستقلة بالحكم انها علة له دون غيرها قال بعض المحققين هذا في العلة العقلية وأما تعدد العلة الشرعية مع الاتحاد في الشخص كتعميل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه القصاص بقتله وزنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرد فذهب الجمهور الى الجواز لان العلة علامات على الأحكام لا موجبة لها فلا يستحيل ذلك اه وقال الجمهور لا يشترط في العلة الانكاس لجواز تعدد العلة المستقلة بالحكم الواحد وقد وقع ذلك فان البول والغائط والذي كل يوجب الحد باستقلاله ومعنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتا بها ولا أثر لانتفاء غيرها والكلام في الحكم الواحد بالنوع كالحديث فان له

وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على علة وباعتبار آخر على أخرى فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته ثم ان وجبت موجبات الحدث على الترتيب فالعلة الاول وفي العمية بان بال ورعف في وقت واحد فالعلة قبل المجموع وقيل واحدة لا بعينها وهو الحق

(وأما العكس) وهو تعليل حكمين بعلة واحدة فهو جائز اتفاقا كالغروب فانه علة لجواز الفطر وجوب صلاة المغرب والتدفق فانه علة للجحد وعدم قبول الشهادة (الثالث عشر) يشترط في العلة المستنبطة ان لا ترجع على حكم الاصل بالابطال لانها فرع له والفرع لا يرجع على ابطال أصله لان بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع * مثله قال عليه السلام في أربعين شاة شاة فعمل الخندية يدفع حاجة الفقراء - فوزوا قيمتها فقد اقتضى هذا التعليل عدم وجوب الشاة وأوجب ثبوت التخخير بينها وبين القيمة وقد تقدم الكلام على ذلك في شروط الفرع

(الرابع عشر) يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل غير ما اثبتته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه * مثاله قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فتعليل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له فاشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس

(الخامس عشر) يشترط في العلة المستنبطة ان لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضى نقيض حكمها وهي موجودة في الاصل وايست موجودة في الفرع كقياس الشافعي حلى البالغة على حلى الصبية في عدم الزكاة بجماع انه حلى مباح فان الحنفى يقول هذه العلة معارضة بصيا الصبية فانه علة في عدم وجوب الزكاة في ما لها لان الزكاة عندنا عبادة لا مخاطب بها الصغيرة وهذه العلة ليست موجودة في حلى البالغة الذي هو الفرع وان اتفق كل من الشافعي والحنفي على عدم وجوب الزكاة في حلى الصبية ولكن الشافعي بناء على كونه حليا مباحا والحنفي بناء على علة كونها صغيرة وهذه المسألة من القياس المركب في الاصل وتقدم نظيره في الشرط السادس

(السادس عشر) ان لا يتأخر ثبوت العلة عن حكم الاصل لان العلة لو تأخرت عن الحكم لم يكن الحكم مشروعا لاجلها * مثال ذلك تعليل ولاية الاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ليتفرع عليه اثبات ولايته على البالغ

الجنون قياسا عليه لان ولاية الاب على الصغير ثابتة قبل عروض الجنون له بالصغر
 وكتعليل نجاسة عرق الخنزير بانه مستقذر كما بانه فيكون نجسا مثله فلا يستقذر
 طبعيا متقدما على نجاسة اللعاب والاستقذار شرعا متأخر عن النجاسة لان الطاهر
 لا يستقذر شرعا ولا مقارنة بينهما كما قيل وهما مبني على امتناع التعليل بماتين
 وقال قوم يجوز تأخير ثبوت العلة عن حكم الاصل لجواز أن يكون الحكم معللا
 بعلمتين يوجد باحدهما ثم يوجد الآخر

(السابع عشر) أن يكون دليل العلة شرعيا والا لما كان القياس شرعيا
 حيث لم يثبت عاتنه الشرع

(الثامن عشر) اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة
 لازالة ذلك الشرط * مثله قياس الشافعي على البالغة على حلى الصغيرة في عدم وجوب
 الزكاة بعلة كونه حليا مباحا فقد أبتل شرط الاصل وهو كونه صغيرة لان الحلي
 لازكاة فيه ان كان لصغيرة

(التاسع عشر) قال بعض الاصوليين يشترط في العلة ان لا تكون حكما
 شرعيا لانه لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فان تقدم الحكم الشرعي
 الذي جعل علة على المأول بالزمان لزم النقض بتخلف المأول عن العلة وان تأخر
 الحكم الذي جعله علة عن المأول لم يجز لما مر في السادس عشر وان قارن مآوله
 لزم التحكم لان كل واحد منهما حكم شرعي ولا أولوية لجعل أحدهما علة دون
 الآخر * واختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وهو قول الجمهور * مثله
 قول الحنفية في المبرع مملوك تعلق عتقه بموت المولى فلا يباع تمام الولد فان
 فيه قياس عدم جواز بيع المبرع على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكين
 تعلق عتقها بمطلق موت المولى وكل منهما حكم شرعي * ويجاب عنها استدلاله بالناقون
 للجواز باختيار الشق الثالث ومنع التحكم لان أحدهما قد يكون باعنا على شرع
 الآخر فيتمين للعلة كبطلان بيع الخمر لنجاسته فان النجاسة حكم شرعي مناسب
 لبطلان اجازها بالبيع

(العشرون) اشترط بعض الاصوليين في العلة أن تكون وصفا لازما
 للاصل المقيس عليه لانها هي الباعثة على الحكم فلا يجوز أن تكون وصفا عارضا
 لان انفكاكه يوجب افتقار الحكم وعند جمهور الاصوليين يجوز ان تكون العلة

وصنا لازما للأصل كالثنية فانها لازمة للذهب والفضة لاتنفك عنهما بحال من الأحوال فجعلناها علة لوجوب الزكاة في الحلي وقلنا تجب الزكاة في الذهب والفضة سواء صيغ صياغة تحمل حلي النساء أو تحرم كالإواني كما تجب في غير المصوغ منهما بملة الثنية باصل الخلقة والثنية وصف لازم لا يبطل بجعلها حليا فهي وصف للضروب منهما وإخيره والمراد بالثنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مائة الأشياء فتجب الزكاة في حلي النساء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فإنه يقول الزكاة لاتعلق بكونهما ثمنا بل بكونهما مال التجارة لان السراهم والدنانير اذا جعلت حليا لايجب فيها زكاة لعدم مال التجارة وكونها مال التجارة وصف عارض من جهتنا فاذا جعلت حليا سقطت العلة فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة عارضة ويجوز بانه لا فرق بين قولنا هو من وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالأثمان وبالثنية تكون نصبا لا يستعملها ويجوز أن تكون العلة وصفا عارضا كالسكيل المراد عندنا فالسكيل وصف عارض لا يجوب يختلف باختلاف عادات الناس والاماكن والازمان فقد تباع في بعض الازمان والاماكن وزنا كما هو حاصل الآن في بيع التجار للقمح وغيره من المحبوب لبعثهم بالوزن في مصر القديمة وقد تباع جزافا فليس السكيل وصفا لازما لها قال في التلويح وقد ثبت بالادلة صحة القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض اه

(الحامى والنشرون) اشترط بعضهم ان لاتكون العلة اسم جنس لان التعليل بالاسم الجامد ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها فلا يصح التعليل به لعدم اشتباهه على الحكمة التي يترتب عليها الحكم ولانه يكون قياسا في اللغة وقيل يصح التعليل باسم الجنس باعتبار معناه فيتمتق الحكم بمعناه فيكون تعليلا بالوصف بمشابه الدم في قوله صلى الله عليه وسلم للاستحاضة فاطمة بنت حبيش ترضى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر عليل بالدم الموصوف بالانفجار والدم اسم لاوصف والظاهر ان الدم ليس بعلة لوجوب الوضوء بل العلة خروج الدم فان اعتبر في الحديث لفظ الدم كان مثلا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثلا للوصف العارض لان الدم موجود في العرق بدون صفة الانفجار ومثل له المحلى في شرح جمع الجوامع بتعليل الشافعي رحمه الله تعالى نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي اه فالتعليل بالنظر لاسمها وهو العين المستفردة شرعا

المقتضية لنجاسته فتجانب هذه النجاسة والحكمة هي النظافة بعامة ههنا
للمستقنر

(الثاني والعشرون) شرط بعضهم ان لا تكون العلة خفية لانها مسرفة
للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد أن تكون وصفا جليا لان الخفي لا يعرف انطلق
وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه وجوزوا أن تكون العلة وصفا خفيا لانه وان كان
خفيا في نفسه لكن قد يكون جليا بحسب أمر خارج كالتعليل برضا المتعاقدين لثبوت
حكم البيع فان الصنع الظاهرة من الايجاب والقبول دالة على الرضا فيجوز التعليل
به ومثله السكيل والجنس فانهما علة للربا عندنا والطمع في المظومات والتمنية في
الذهب والفضة عند الشافعي رحمه الله والافتيات والادخار عند مالك رحمه الله
وتعيين خصوص العلة من ذلك للربا خفي يحتاج الى نظر واجتهاد والعلة الجلية بان
تكون وصفا جليا لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الطرة في قوله صلى
الله عليه وسلم الطرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم فاطواف وصنف جلي
جعل علة لسقوط نجاسة الطرة ويقاس عليها سواكن البيوت كالفأر
(تذييل) علم ما ذكر ان العلة تارة تكون فردا وتارة تكون مدهدا وتكون
جلية وتكون خفية

(الثالث والعشرون) ان تكون العلة وصفا معينا لان تعدية الحكم الى
الفرع لا يكون الا بواضعها فلا بد ان تكون معينة وقيل يكفي بعلمية مبهوم من
أمرين مثلا كان يقال يحرّم الربا في القميص والسكيل والجنس أو لا نعم
(الرابع والعشرون) اشترط بعض الاصوليين ان لا يكون دليل العلة
بمبوم أو بخصوصه متناولا لحكم الفرع لانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بهذا
الدليل فالمدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم
بيان ثبوت حكم الفرع تطويل بلا فائدة وفي الرجوع الى الدليل المتناول لحكم
الفرع رجوع عن القياس الى النص لان الحكم يثبت بدليل العلة لا بها والرجوع
عن دليل الى آخر اعتراف ببطلان الدليل الاول والمختار عدم الاشتراط بهذا الشرط
لجواز تعدد الأدلة والفرض حاصل بكل منهما فلا موجب لتعيين أحدهما وههنا قول
أكثر الاصوليين بمثاله في العموم قول الشافعية ان قوله عليه الصلاة والسلام
لا تبيحوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء دال على علية الطعام للربا فلا حاجة في اثبات

ربوية التفاح مثلا الى قياسه على الخنطة بجماع الطام للاستغناء عنه بمعموم الحديث
وهو مثله في الخصوص قول الحنفية ان قوله عليه السلام من قاء أو رصف فليتوضأ
دال على أن الخارج النجس ناقض للوضوء فلا يحتاج الى قياس القاء أو الرصف
على الخارج من أحد السبلين في نقض الوضوء للاستغناء عن القياس بالحديث
المذكور

(الخامس والعشرون) اشترط بعض الأصوليين ان لا تكون العلة مخالفة
لمذهب صحابي وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابي لا عند الجمهور وقد تقدم
الكلام على ذلك في مباحث السنة وان الخلاف انما هو فيما يدرك بالرأى * مثله
ان أبا يوسف ومحمد اضمنا الاجير المشترك كالصباغ والصانغ فيما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقه عملا بقول علي رضي الله عنه * أبو حنيفة رحمه الله تعالى نفي الضمان منه
بالقياس على المودع بجماع ان كلا منهما أمين

مبحث في الطرق التي يعرف بها كون الشيء علة وتسمى مسالك العلة

اعلم ان الطرق التي تعرف بها العلة الشرعية هي الطرق التي تعرف بها الاحكام
الشرعية لان كون الوصف علة شرعا ودليلا على حكم الله تعالى أحد الاحكام لثبوتها
بالشرع لان الارصاف كانت موجودة قبل الشرع وليست مثلا فتعرف بالطرق
التي يعرف بها الاحكام الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد ولا يكتفي
في القياس بمجرد وجود الوصف الجامع في الاصل والفرع بل لابد في اعتباره من
دليل يدل عليه ولذلك احتج الأصوليون الى بيان مسالك العلة وقد اختلفوا في
عددتها وسندكر منها عشرة

المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة

بأن يذكر ما يدل على اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف
معين علة للحكم المدين * مثله الصغير في ولاية المال لانه علة بالاجماع فيقاس ولاية
النكاح على ولاية المال بجماع الصغير في كل * واعلم ان ولاية نكاح الصغير معاملة
بالصغر اتفاقا وأما ولاية نكاح الصغيرة فمعاملة بالصغر عندنا وعند الشافعي رحمه الله
تعالى معاملة بالبكارة فالبكر الصغيرة تثبت هاها الولاية اتفاقا والثيب البالغة لا ولاية

عليها اتفاقا والثيب الصغيرة عليها الولاية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والبكر البالغة
 لا ولاية عليها عندنا وعند الشافعي عليها الولاية واستمدت الحنفية بان الصغيرة عابرة
 عن التصرف في نفسها ومالها وقد ظهر تأثير الصغير في ولاية المال بالاتفاق فكنا في
 ولاية النكاح لان الصغير مقلنة الحجز دون البهارة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج
 الاب البكر البالغة من غير كفؤ من غير رضاها فانه لا ينفذ عندنا خلافا له وفي ان
 الاب يملك تزويج الصغيرة الثيب بدون رضاها عندنا خلافا له فان قيل ان الاجماع
 على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس بحجاب بان
 الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كلاجماع الثابت بخبر الواحد والاجماع السكوتي
 ويجوز ان يدعى الخصم مهارضا في الفرع فكان لا خلاف والقياس في الفرع مساغ
 في الاجتهاد وأما اذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا وكانت موجودة في الاصل والفرع
 مع القطع بعليتهما فلا يسوغ الخلاف معها في مسائل الاجتهاد والاجماع على نوعين
 الاول الاجماع على علة معينة كتتمثيل ولاية الملل بالصغر الثاني الاجماع على أصل
 التعليل مع الاختلاف في عين العلة كلاجماع السانف على ان الربا في الاصناف الاربعة
 وهي الخنفة والشعب والتمر والملح مهال وان اختلفوا في العلة ما هي فنال الحنفية
 القسر والجنس وقال الشافعية الطهر وقال المالكية الاقتيات والادخار قال بعض
 المحققين التحديق نفي كون الاجماع من مسائل العلة لان القياسيين ليسوا كل الامة
 لان المخالفين للقياس بعض الامة فلا تم دعوى الاجماع بدونهم وقول امام الحرمين
 ان منكرى القياس ليسوا من علماء الامة ولا من حجة الشريعة فان معظم الشريعة
 صدرت عن الاجتهاد والنصوص لا تأتي بمشعر معشار الشريعة بحجيب لان كون منكرى
 القياس ليسوا من علماء الامة من أقبح التعصبات ودعوى ان نصوص الشريعة
 لا تأتي بمشعر معشارها لا تصدر الا ممن لا يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها اهـ

المسلك الثاني النص على العلة

اعلم أن النص الدال على كون الوصف عابضا غير وارد ولكنه قد ورد أنما
 تقوم مقام لفظ العلة والنص على العلة ينقسم الى قسمين صريح وظاهر الاول
 الصريح والمراد به ما دل على العلية بالوضع بان كان لا يحتمل غيرها ثم الصريح
 ينقسم الى أقسام أعلاها ما صرح فيه بالعية كان يقال لعله كذا أو لسبب كذا

وبعد في الرتبة ان يقال لاجل كذا أو من أجل كذا كقوله عليه السلام كنت
نهيتمكم عن ادخار لحوم الاضاحي لأجل الدافة أي الفوافل السيارة أو من أجل كذا
كقوله عليه السلام انما جعل الامتنان من أجل النظر لان لفظ العلة نعلم به العلة
من غير واسطة بخلاف قوله لاجل فإنه يفيد معرفة العلة بواسطة ان العلة مالأجراها
الحكم والعلل بلا واسطة أقوى وبعدها لفظ كي مجردة عن حرف النفي كقوله تعالى
كي تقر عينها أو متصلة به نحو كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم أي وجب
تفويض النفي كيلا الخ والذي جعل كي من الصريح هو امام الحرمين في البرهان
وخالفه الرازي * وبعده اذن كقوله عليه السلام لما قال دحية رضي الله عنه أجعل
لك صلاتي كما اذن تكفي همك وينقر ذنبك وبعده المفعول له * نحو ضربته
تأديبا * والصريح دلالة على العلة قطعية * الثاني الظاهر وهو ما يكون بحرف
دال على العلية ويحتمل الدلالة على غيرها احتمالا صريحا * وينقسم الظاهر الى
أقسام * أعلاها الادم كقوله تعالى أقم الصلاة لادائك الشمس أي زوال الشمس فان
الادم ظاهرة في التعليل * وقد تستعمل في غيره كقولك اصلي لله وقول الشاعر
هلسو الموت وابنوا للخراب * لان ذات الله تعالى لا يصلح ان تكون علة للصلاة والموت
لا يصلح علة للولادة والخراب لا يصلح علة للبناء لان علة الفعل ما يكون باعثا عليه
* وبعدها الباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
فانها ظاهرة في التعليل وقد تأتي للمصاحبة كقوله تعالى اهبطوا سلاما فناديتم الفاء
الداخلية على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في
الحرم الذي وقصته نافته لا تخمروا رأسه فإنه يبعث ملبيا * أو الداخلية على الحكم
وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لأن التقدير من زنا فاجلدوه ومن
سرق فاقطعوه لان الفاء بحسب الوضع للتعقيب ودلالتها على العلية انما تستفاد
بطريق النظر والامتنان من الكلام * ولما كان الباعث مقدما في العقل متأخرا
في الخارج جاز ملاحظة الامرين فسخت الفاء على الحكم لترتبه على العلة المتقدمة
عليه عقلا وعلى العلة لترتبه على حكمها الذي يتقدمها في الوجود ودلالة الظاهر
على العلة محتملة وليست قطعية

المسلك الثالث الأيماء والتنبية

اعلم أن بعض الأصوليين كابن الحاجب لم يجعل الأيماء والتنبية قسما مستقلا بل ادخله في مسالك النص وبعضهم جعله مسلكا مستقلا قسما للنص نظرا إلى أن دلالاته ليست بحسب الوضع لأنه مادل على العلية بقريفة بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضما وضابطه كل اقتران وصف مدعى كونه علة بحكم لو لم يكن هو أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره لكان الاقتران بعيدا من الشارع لا يليق بمصاحته فيحمل على التعليل منها للاستبعاد لأن ذكر الوصف يتعين أن يكون لفائدة وهي إما كونه علة أو جزء علة أو شرطا * والأظهر كونه علة لأنه الأكثر في تصرفات الشارع * مثال كون عين الوصف علة للحكم قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف قالوا نعم قال فلا إذن فنبه فيه على أن النقصان علة لمنع البيع والعلية مفهومة من الفاء وكلمة إذن فهو نص ظاهر وإيماء أيضا لأنه لو قدرنا انتفاءهما وقلنا لا بد من الفاء واذن لكانت الدلالة على العلية بالنقصان بقرينة كما كانت معهما والحديث المذكور مثال أيضا لما اجتمع فيه الصريح والإيماء * ومثال كون نظير الوصف علة لنظير الحكم * ما روى عنه عليه السلام أنه لما سأله الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرأيت لو كان على أبيك دين فمضيت به أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى * وفي رواية أحق بالقضاء فالخثعمية إنما سألت عن الحج وهو دين الله تعالى والتي عليه السلام ذكر نظيره وهو دين الأدي فقد كره لنظير المسؤل عنه مع ترتب الحكم عليه يدل على كونه علة للنفع ويترجم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها أن يكون المسؤل عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبية على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الخلق الفرع المسؤل عنه بواسطة العلة الموصى إليها

(ومسلك الأيماء والتنبية أقسامه ستة)

(الأول) مقارنة الوصف بالحكم فانها تشر بالعلية كقوله صلى الله عليه وسلم

(١٤ - تسهيل الوصول)

لا يقتضى القاضى وهو غضبان فهنا يروى الى أن العلة لوجوب التكف عن القضاء
 الغضب لأنه يشغل القلب فلا يحصل الفرض من القضاء وهو إيصال الحق الى مستحقه
 لأنه قد يخطئ في الحكم يشغل قلبه بغيره وقران الوصف بالحكم إيماء بالاتفاق فإن
 ذكر الوصف فقط كقوله وأحزن الله البيع فإن الوصف وهو حل البيع موضح به
 والحكم وهو الصحة غير مذكور بل مستنبط من الحل لان الشيء اذا كان حلالا
 كان صحيحا اذ يلزم من الحل الصحة لتعريف الحل مع انتفاء الصحة اذ ذكر الحكم
 فقط كقوله عليه السلام حرمت الخمر لغيرها فلان كور الحرمة وهو الحكم دون
 الوصف وهو الشدة المطربة (في كونه ما ذكر يسمى علة إيماء تقام على العلة المستنبطة
 بلا إيماء عند التعارض ثلاثة مذاهب أوها) انه إيماء بناء على ان الإيماء هو افتتان
 الوصف بالحكم مع ذكرهما أو ذكر أحدهما وثانها لا يكون بناء على ان الإيماء
 لا يكون الامع ذكرهما وثالثها التفصيل وهو ان العلة تكون إيماء اذا ذكر
 الوصف لانه هو المستلزم للحكم واذا ذكر الحكم فقط لا يكون إيماء

(الثاني) ربط الحكم باسم مشتق فانه مشعر بعملية المشتق منه نحو أكرم العلماء
 فان ذكر الوصف المشتق مشعر بان الاكرام لاجل العلم واعلم ان الأصوليين اختلفوا في
 اشتراط المناسبة الوصف المسمى اليه لصحة حال الإيماء فذهب بعضهم الى اشتراطها لان
 الغالب من تصرفات الشارع أن تكون موافقة لتصرفات المتكلم ولو قال واحد
 اكرم الجاهل وأهن العالم فغنى كل عادل انهم يأمر باكرام الجاهل ولا باهانة العالم
 لعلمه وان ذلك لا يصح للتعليل وذهب بعضهم الى عدم اشتراط المناسبة بناء على
 ان العلة بمعنى المرفوع وعلى هذا فلا امتناع في جعل الجهن علامة على الاكرام والعلم
 علامة على الاهانة اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث شيء آخر

(الثالث) ترتيب الحكم على العلة بالفاء وهو على قسمين: أحدهما أن تدخل
 الفاء على العلة ويكون الحكم منقدا كقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد
 لا تعساوهم فان كل دم يفوح مسكا يوم القيامة. ثانيهما ان تدخل الفاء على الحكم
 وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه
 السلام من أحيأ أرضا ميتة فهي له وتقدم عد هذا من مسالك النص الظاهر بالنظر
 الى الفاء ويعد أيضا من الإيماء بالنظر الى أن العلية مستفادة بطريق افتتان
 الوصف بالحكم

(الرابع) ان يقع الحكم موقع الجواب كما اذا حدث واقعة فرفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم حكم عقبا بحكم فانه يدل على كون ما حدث علة لتلك الحكم كما روى ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له هلكت وأهلك فقال له النبي عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال له عليه السلام أعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان الاعرابي انما سأل النبي عليه السلام عن واقعة ليبين له حكمها شرعا والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له فيكون السؤال مقسرا في الجواب فكانه قال واقعت فكفر * وقد علم ان الوصف اذا رتب عليه الحكم بقاء التعقيب تحقيفا فانه يكون علة فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بالفاء تقديرها كما هنا وذهب جماعة من الأصوليين الى أن شرط فهم التعايل من ههنا القسم أن يدل التعايل على ان الحكم وقع جوابا لأنه من الممكن أن يكون الحكم ذكر ابتداء لاجواب كما يقول الخادم لسيدة طلعت الشمس فيقول السيد اسقني الماء فانه لا يدل على سقي الماء بطالع الشمس بل الفرض ترك ما لا يعنيه والاشتغال بما هو بصدده من الخدمة

(الخامس) الفرق بين حامين بوصفين * اما بصيغة صفة فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لآخر مع ذكرهما كقولنا عليه السلام لراجل سهم وللغارس سهمان فهنا يدل على أن الفروسية علة لاستحقاق سهمين والرجولية علة لاستحقاق سهم أو مع ذكر احد الوصفين كقولنا عليه السلام القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل فوقع الفرق بين القاتل المذکور وبين الوارث المعلوم الذي لم يذكر ولم يتعرض لارثه حيث لم يقل وغير القاتل يرث * واما بصيغة غاية كقولنا تعالى ولا تقربوا شيئا حتى يظهرن فتفريقة بين المنع من قربانهم في الحيض وبين جوازها في الظهر يدل على ان الطهارة علة لجواز قربان والنجاسة بالحيض علة للحرمة * واما بصيغة استثناء كقولنا تعالى فتتصرف ما فرضتم الا أن يعفون أي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لمن فتتصرفه بين ثبوت النصف لمن وبين انتفائه عند عفوهم يدل على ان العفو علة لسقوط المفروض الذي علة العقد * واما بصيغة الشرط كقولنا صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمالح بالمالح مثلا مثل سواد بسواد

يهايبه فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا يديه فالتفريق بين منع بيع جنس بجنسه متفاضلا وبين جوازه بتفسير جنسه يدل على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع : وهذا المثال من قبيل ما اجتمع فيه النص والايماء لوجود الفاء الساخنة على الحكم

(السادس) أن يذكر الشارع عقب الكلام أو في سياقه شيئا لولم يعمل به الحكم المذكور لم يكن له تعلق بالكلام لا بأوله ولا بآخره وهذا مما يبعد نسبتته الى الشارع كقولنا تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لان الآية انما سميت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع فالولم يعمل النهي عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلا عن المشي اليها لكان ذكره عبثا لان البيع لا يمنع منه مطلقا

(تنبيه) المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد ومقصودهم هنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس أو لم يمكن لا يبين ما يصح به القياس فان بعض هذه العلل لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لان السرقة ان كانت علة فكما وجدت يثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا

(المسلك الرابع)

(الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم)
مثاله أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا بعد وقوع شيء فيعلم أن ذلك الفعل انما كان لاجل ذلك الشيء الذي وقع كأن يسجد للسهو فيعلم ان ذلك السجود انما كان لسهو وقع منه صلى الله عليه وسلم وقد يكون ذلك الفعل من غيره بامر الله عليه السلام كرجم ما عزمنا حصل منه من الزنا فيعلم منه ان الزنا علة للرجم وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وسلم للصيام والطيب وهو محرم فان من شاهد يعلم ان ذلك لاجل الاحرام

(المسلك الخامس المناسبة)

اعلم ان كل وصف لا يصلح للعلة فانه لا تأثير لبعض الاوصاف في الحكم ككونه في وقت كذا أو مكان كذا وكالطول والقصر والدكورة والانوثة والوصف الذي يصلح

علة الحكم هو الذي تكون فيه موافقة للعدل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين فانهم كانوا يعملون بالأوصاف المناسبة للحكم كتحليل ثبوت الفرقة باباء احمد الزوجين عن الاسلام لانه يناسبه لا يستلزم الزوجة لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطنا لها وكالمصر فانه علة لثبوت الولاية في النكاح على الصغيرة لما في المصر من العجز وهو يوافق تحليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سور اطرة بالطواف لما فيه من الضرورة فالعلة في احاديث الصورتين المصر وفي الاخرى الطواف فالملتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة وقيل العلة الشاملة في الصورتين رفع الحرج المانع من التطهير المحتاج اليه لان الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح والطهارة والولاية هو الحكم الذي يتدفع به الحرج المذكور

والمناسبة في اللغة الملازمة وفي الاصطلاح اختلاف في امرين يفهما فانما يكون مع تحليل أفعاله تعالى قالوا انها الملازمة لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه الاثاوة مناسبة لمده الاثاوة فناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة احادة العقلاء من ضم الشيء الى ما يوافقها والقائلون بتعليلها قالوا المناسبة كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وقد تسمى المناسبة التأثير وهو المراد في قول الأصوليين وانما اعتبر التأثير ويختص في أربعة أقسام

في الاول ان يظهر تأثير الوصف في عين ذلك الحكم فتدبري بين الاصل والفرع مبادنة الامداد المحل فانه اذا ثبت ان علة الربا في الخنطة السكيل فالارز ملحق به بلاشبهة وكذا ان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ملحق به قطعا ومثاله قياس القتل بالقتل على القتل بالمحدد في وجوب الفصاص بجماع كونه قتل عمدا ظلما فانه قد عرف تأثير خصوص كونه قتل عمدا ظلما في خصوص الحكم وهو وجوب الفصاص في النفس في القتل بالمحدد ومثاله ان يقال حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالبيد يلحق بالمر لا تفاوت بين العلتين ولا بين الحكامين وهذا القسم متفق عليه فان قيل كيف يكون الحكم الثابت في محل كالنبيذ عين الحكم الثابت في محل آخر كالخمر والعرض واحد لا يصل بمحامين يجب بان المراد من العيين هنا المثل ولما عبر صدر الشريعة بلفظ النوع بدل العيين حيث قال والمراد بالنوع العيين أوردتها بدلها لئلا يتوهم ان المراد

هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها
 فيتوهم ان الخصوصية مدخلة في التولية والمراد بالوصف وصف جعل علة لاهلها انه
 ﴿ الثاني ﴾ ان يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم \Rightarrow اذا قلنا في الفأرة
 وولاية سقوط حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف ظهر أثره في سقوط حرج
 الاستئذان فيما لم يمسك أيدينا لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لاهيته
 فالمراد بالجنس المجانس فالمتجانسان هما المتحدتان من حيث الجنس لا الجنس المنطوق
 لان حرج الاستئذان ليس بقول على حرج النجاسة ونحوه بل هما تحت جنس
 الحرج ثم لو قلنا الفأرة راحية في سقوط النجاسة باهرة بعلة الطواف كان من التسم
 الأول لانه يكون ظهر أثر عين الوصف وهو الطواف في عين الحكم الادعى تصديقه
 وهو سقوط النجاسة بالنص \Rightarrow ومثاله أيضا قياس تقديم الاخوة لابوين على الاخوة
 لاب في ولاية النكاح على تقديمهم في الارث فان الاخوة لابوين نوع واحد في
 الموضوعين ولم يعرف تأثيره في التقسيم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه
 وهو التقديم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الاب كما في الارث والتقديم
 في الارث نوع مخالف للتقديم في الولاية لكنهما مشتركان في جنس التقديم فالترارح
 اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم وهو مطلق التقديم لاهيته
 وهو التقسيم في خصوص النكاح

﴿ الثالث ﴾ ان يؤثر جنس الوصف في عين الحكم \Rightarrow مثاله قياس اسقاط القضاء
 عن الخائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة
 جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين اسقاط قضاء الكل
 واسقاط قضاء البعض

﴿ الرابع ﴾ تأثير جنس الوصف في جنس الحكم كقياس سقوط الزكاة عن
 الصبي على سقوط الصلاة عنه فان الهجر بواسطة عدم العقل الكامل الذي هو جنس
 لنوع صغر الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس اسقوط الزكاة
 وتعليل كون حرك الشرب ثمانين بانه مظنة الفلوق لكونه مظنة الافتراء فوجب
 ان يقام مقامه قياسا على الخوة فانها كانت مظنة الوطاء اقيمت مقامه وهذه الاقسام
 الاربعة حجة

والوصف الذي لم يظهر تأثيره باعتبار الجنس والنوع كما تقدم ليس بحجة عندنا

وعند الشافعية يكتفى في العلة بالاخلال وتسمى نخر ينج الزناط * أى تنقيح ماعاق الشارع
الحكم به وسميت مناسبة الوصف بالاخلال لان بهيئته أى يظن ان الوصف علة فإذا
وقع في القلب خيال الصحة كان ذلك حجة كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل
محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب ويجب العمل بما يقع في قلبه أنه جهة
الكعبة فإذا جعل الظن بالعلية ببدء المناسبة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع
أو دافعا لمضرة كالتحريم والاسكار فانه مورت لمفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن
واجب الاتباع فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للعلة عما عداها هو الاخلال وهي
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنس
ولا بغيره بل بايقاع خيال العلية في القلب وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخلال لا يكفي بل
يجب ببدءها شهادة الاصول فيقابل بقوانين الشرع فيطابقها * مثاله ان يقال لا تجب
الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في انثاهن بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث * **(واعلم)** ان الوصف المناسب ينقسم الى ثلاثة أقسام

(الاول) ما علم اعتبار الشرع له بايراد الحكم على وفقه وهو المراد بقولهم شهدله
أصل معين وليس المراد باعتبار الشارع له التخصيص عليه أو الایماء اليه والالم تكن
علة مستفادة من المناسبة

(الثاني) ما علم الغاء الشارع له كما في ايجاب صوم شهرين متتابعين على ملك
جامع في رمضان لان القصد الانزجار وهو لا ينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكن
الشرع الغاء لانه أوجب الكفارة مرتبة من غير تفرقة بين المكلفين ويسمى هذا
القسم بالفريب لبعده عن الاعتبار

(الثالث) ما لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه ويسمى بالمرسل ويعبر عنه أيضا بالمصالح
المرسلة وقد اشهر انفراد المالكية به حتى جوزوا ضرب المتهم بالسرقة ليقر بالحكم
الجواز والوصف المناسب التهمة والحكم الاقرار وهو قول ضعيف عندهم فان كان
غريبا أو ثبت الغاؤه فردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الرازي والغزالي
بقبوله والمختار انه مردود بشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون المصلحة
ضرورية وقطعية لا ظنية وكافية لاجزائية * مثاله اذا تترس الكفار بجمع من المسلمين
وعلمنا اننا اذا تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولورمينا الترس بتخلص أكثر المسلمين
فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وحفظ نفوس عامة المسلمين داعية الى

جواز الرمي الى الترس فانما نعلم قلما ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالسكينة
 لكن قتل من ام يشرب غريب لم يشهد له أصل معين وانما يجوز عند القطع وبهذا
 الاعتبار تخصيص هذا الحكم من السموات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما
 نعلم قطعا ان الشرع يؤثر السكينة على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ
 دم مسلم واحد واستخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فلو ترس الكافر بمسلم في
 القلعة لا يحل رمي الترس لان فتحها ليس بيقين واذا لم فعل تسلطهم علينا ان تركنا
 رمي الترس لم يحل أيضا وكذا اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة
 وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان
 المصلحة ليست بكلية

(تنبيه) نعلم ان الخفية لا يقبلون الاخلاق أصلا لانها وان كانت مفيدة للظن
 لكنها لم تعتبر انتظام الاحكام عنها كثيرا كما في المناسبات المعلوم الالفاظ كالصنائع الشاقة
 فانها مناسبة للتخفيف أشد من مناسبة السفر ومع ذلك فالشارع لم يعتبرها وما هنا
 اعتراض وهو انه لو لم يتركه لزم أن لا يكون مظهر تأثير جنسه في جنس الحكم
 بوجه أصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تأثير نوع في
 نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد الظن وهو لا يفنى من الحق شيئا فاهو جوابكم
 هو جوابنا وأجيب بأنه لما دلل المناسبات على صلاحه للعامة وثبت اعتبار الشارع
 جنسها في جنس الحكم أو نوعه حدث ظن اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث
 من الشرع ومشتق باعتبار الشارع واعلم ان مسلك المناسبات هو عمدة القياس ويحل
 تموضه ووضوحه

(المسلك السادس السبر والتقسيم)

السبر في اللغة الاختيار ومنه السبر الذي يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار وهو في
 الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعامة أم لا والتقسيم هو ان الالة اما كذا واما كذا
 فكان المناسب تقديم التقسيم على السبر في الالفاظ لان الاصوليين جعلوا اللقب لهذا
 المسلك السبر والتقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعامة في عمدة
 ثم ابطال عملة بعضها لتثبت عملة الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر
 ويكفي في ذلك ان تقول بحثت فلم أجده سوى هذه الاوصاف التي ذكرتها والاصل عدم

ما سواها وهذا اذا كان أهلا للمبحث وأما فيما ابطال عليه بعض الأوصاف ويكفي في ذلك الظن وذلك بوجوده * الأول وجود الحكم بكونه في ضرورة فلا يستعمل بالعلية لانتفي الحكم بانتفائه

(الثاني) كون الوصف مما هم الغاؤه في الشرع مبالغا كالاختلاف بالطول والقصر فانهما لم يتبهما في الفصاح فيقتل الطويل بالقصير ولا في الكفارة فتعطي الكسوة القصيرة للطويل وعكسه ولم يستجرا في الارث ولا غيره فلا يعمل بهما حكم أصلا أثر في الحكم المبحوث فيه كالمذكورة والاثوية في العتق

(الثالث) عدم ظهور المناسبة فيكفي للاستدل أن يقول بحثت فلم أجده مناسبة * مثال ذلك أن يقول في قياس الدرّة على الخنطة بجامع الكيل في الربوية بحثت في أوصاف الخنطة فلم أجده ما يصلح دلة للرأب في بادئ الرأي إلا الدائم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلحان لذلك بل يران الربا في الذهب وليس بطعم وجران الربا في الملح مع أنه ليس بقوت فتعين الثالث وهو الكيل للعلية ومثله أن يقول لأبد للحكم من دلة وهي أما الوصف الفارق الذي يوجد في الأصل دون الفرع أو الوصف المشترك وهو الذي يوجد فيهما لكن الفارق ماني فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت عاقبه بان يقول العلة في حرمة الخمر أما كونه من بناء العنق وأما كونه مسكرا والأول ماني في الشرع فثبت ان عاقبه الاسكار وهو متعلق الى النبيذ فيحرم أيضا وإذا اتفق الخصمان على ابطال ماعنا وصفين من أوصاف الأصل واختلفا في تعيين العلة يكفي المستعمل الترييد بينهما كما اذا ثبت عدم عليه غيرها بالاجماع كما جاعهم على أن علة الولاية في نكاح الصغيرة اما السفر أو البكارة فهنا اجماع على نفي ماعناهما وينقسم السجر والتقسيم الى قسمين

(أولهما) ان يدور بين النفي والاثبات ويسمى منحصرا ويكون في القطعيات كقولنا العالم اما قد يم أو حادث بطل ان يكون قدما فثبت انه حادث ويكون في الظنيات كما تقدم في قياس الدرّة على الخنطة في المثال المتقسم وحصول هذا التقسيم في الشرعيات عسر جدا كما قاله الصفي الهندي ويشترط في حجية هذا المسلك ان يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها كما في مسألة الر بالمتقدمة أما اذا لم يقع الاتفاق لم يكن صحيحا لأنه اذا ابطال كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزءا من اجزائها وإذا انضم الى غيره صار علة مستقلة فلا بد من ابطال كونه علة أو جزءا علة ويشترط أن يكون

حاصر الجميع الاوصاف وذلك بان يوافقه الخضم على انحصارها في ذلك أو يجز عن
اظهار وصف زائد

(ثانيهما) أن لا يدور بين النبي والاثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي ما هذا
الوصف المعين فيه ظنيا ويسمى المنتزعا ان كان الحصر والابطال قطعا فالمسلك
قطعي مقبول عند الكل ويكون بمنزلة مسلك النص والاجماع فلا خلاف في صحة
الاحتجاج به اذا كانت العلة معاومة بنص أو اجماع وان كان كل منهما ظنيا أو أحدهما
ظنيا فهو ظني مختلف فيه فذهب أكثر الشافعية والمالكية الى أنه حجة لانه يفيد
ظن العلية وكل ما هو كذلك يقبل وذهب أكثر الحنفية الى انه ليس بحجة لان
الوصف الباقي بعد الابطال لم يثبت اعتباره شرعا

(المسلك السابع الشبه)

(اعلم) أن الشبه هو الوصف الذي لا يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن
الشارع اهتبره في بعض الصور باثبات الحكم في محله وجوده فيه فهذا يوهم كون الوصف
الشبهى مناسباً للحكم فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى
الشبهى مثاله قول الشافعية في قياس ازالة الخبث على ازالة الحدث في وجوب الماء لها
ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كلوضوه فانه طهارة لا تجوز بغير
الماء من المائعات فالجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة وهو وصف شبهى لا يظهر
مناسبته لوجوب الماء في ازالة الخبث بعد البحث التام وانما اعتبار الشارع للطهارة
في بعض الصور كمن المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتغالها على المناسب والمناسب
للطهارة ازالة ما هو نجس لكن في الحدث لا يمكن ازالته الا بالتعبد وذلك بالماء لان
زوال المانع الشرعى لا يستقل العقل بادراكه من غير ورود الشرع لان اعضاء الوضوء
ظاهرة ليس بها نجاسة حسية ولكن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عند خروج
النجس أدرك العقل أن هذا الحكم لاجل هذا الوصف وفي الخبث بازالة عينه وهذا
أمر معقول يحصل بكل مائع قانع للنجاسة كما ظل وما ورد في قياس المائعات على
الماء في ازالة الخبث باعتبار أنها قالعة منزلة بالماء وهذا لا يتصور في الحدث
لانه أمر مقدر لا يتصور قاعه الا بالماء لانه قانع ويطهر وباقي المائعات فيها القلع دون
التطهير فلا يمكن قياس المائعات على الماء في الحدث بجامع التطهير لانه غير موجود

فيها ولا بجامع القمع لعدم تصويره في الحكمة واستعمل الشافعية على تعين الماء في إزالة الخبث بقوله تعالى وأزانا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور وأجاب الحنفية عن ذلك بأن ما ذكر لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور وبأن الواجب في الخبث إزالة العين النجاسة واستعمال الماء ليس مقصودا لغائه به ليس أن من قطع موضع النجاسة أو التي الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء فلا كان استعمال الماء مقصودا بالذات لم يسقط عنه ولا يخفى أن الشبه عام أريد به خاص لأن الشبهه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما والشبه ليس مساويا ولا علة عندنا * وعند بعض الشافعية وعند أكثر الشافعية هو علة وليس بمسلك بل إن ثبت بمسلك من المسالك قبل والا لا وكثير من الأصوليين على أنه مسلك ضعيف لا يصار إليه مع إمكان مسلك آخر

(المسلك الثامن الطرد والدوران)

(اعلم) أن القائلين بالطرد اتفقوا على صحة العلة من غير مناسبة وتأثير واختلافوا في تفسيره فقال بعضهم الطرد هو وجود الحكم عند وجود الوصف وقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدم الوصف ويسمى بالطرد والعكس وبالدوران كالتحريم مع السكر فإن الخمر يحرم إذا كان مسكرا وتزول حرمة إذا زال أسكاره بصيرورة خلا * ومثاله ما قاله بعضهم في الاستدلال على أن الخمر غير مطهر مائع لم يعهد بناء القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء فإنه تبر القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة ولا يخفى أن بناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم الذي هو إزالة النجاسة * واختلافوا فيه فقال الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي أنه لا يفيد العلية لاقطاعا ولا ظنا لأن العلة عندنا شرطها التأثير ومجرد مقارنة الوصف لا يدل على العلية فقد حصلت المقارنة في الجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته وليس أحدهما علة للآخر بل هما متلازمان وكذا المتضايفان كالأبوة والبنوة فأنهما متلازمان وجودا وعدمهما مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر لوجوب تقدم العلة على المعول ووجوب تصاحب المتضايفين * وقال أكثر الشافعية أنه يدل على العلية ظنا لأن العلة الشرعية أمارة على الأحكام فإذا طرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف أمارة للحكم فلا حاجة بذلك إلى معنى

يعقل لانا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غاب على ظننا كون القاضي في دار الامير * واعلم انهم اعتبروا في الدوران ظهور مناسبة ما بين الوصف والحكم كما لو دعى انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى أن الاطفال يعلمون ذلك وجعل مجرد الطرد خاليا عن المناسبة وهذا هو الفرق بينهما

المسلك التاسع تنقيح المناط

التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة وتعتبرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره ومعنى تنقيح المناط تهذيب العلة وتلخيصها وفي اصطلاح الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالفاء الفارق بان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له * مثاله قياس الامة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا وصف الذكورة وهو ملغى بالاجماع فثبتت السراية في الامة للوصف الذي شاركها فيه العبد قال الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السير وانتقاسيم فلا يحسن عده نوعا آخر * ورد بأن بينهما فرقا لان الحصر في السير والتقسيم لنفس العلة وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لالتعيين العلة * قال الغزالي واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا لكونه من الاعراب ولا لكونه رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الأوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلة حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا فأناط الشافعية الكفارة بالجماع وأناط الحنفية الكفارة بمطلق الافطار فترادوا عدم اعتبار كون الفعل المفطر وقاعا لانه لا مدخل لخصوصه في العلة لمسارته لغيره في تقويت ركن الصيام الذي هو الامسالك فيكون المناط لوجوب الكفارة هو الافساد عمدا بمشهي

واما تخرج المناط

فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علمه

كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمه الخمر

المسلك العاشر تحقيق المناط

وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع فيجتمه في وجودها في صورة النزاع كتتحقيق ان النباش سارق لأنه وجد منه أخذ المال خفية فتقطع يده خلافا للحنفية ويسمى تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم انه مناط وبقى النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة التي خفي فيها العلة * قال الغزالي هذا النوع من الاجتهاد لاخلاف فيه بين الامة

مبحث في تقسيم العلة

العلة باعتبار التعدي وعدمه تنقسم الى متعدي كلاسكار للخمر والى قاصرة كالطعم للربا وتنقسم ذلك في شروط العلة * وتنقسم العلة باعتبار المقاصد التي تدل على اعتبارها الى ثلاثة أقسام

القسم الاول

ضرورية وهي ما انتهت الحاجة فيها الى حد الضرورة لكونها من المهمات التي نظام العالم من تبطل بها وهي ستة حفظ الدين بوجوب الجهاد لأن التضاد فيه يفضي الى مفسد كثيرة فالشافعية علوا الجهاد بالكفر والحنفية علوا بالحراية لان كفر الغير لا يضر المؤمن وحرابته هي الموجبة لقتالهم ولذلك لا يقتل من لم يحارب كالرهبان والصبيان والمقصود من حفظ الدين لا يتم مع حرابتهم فانها متضمنة لقتل المسلم ولقتنته عن دينه فكونه واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه حرابتهم فلا خلاف في المعنى * وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحرمه السكر وبالحد وحفظ النسب بحرمه الزنا وحده وحفظ المال بعقوبة السارق وقاطع الطريق وحفظ العرض بحد القذف وهو مكمل لحفظ النفس لان القذف قد يؤدي الى المقاتلة فمن نظر الى ذلك لم يجعله سادسا ويلحق بالسته المذكورة مكمل الضروري كتحریم قليل الخمر * ووجوب الحد فيه لان قليلها يدعو الى كثيره وتحریم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحریم النظر والمس والتعزير على ذلك وهذا القسم يسمى بالمناط الحقيقي

القسم الثاني حاجية

وهي التي لم تنته الحاجة اليها الى حد الضرورة كالبيع الملك العين والآبارة الملك
المفوضة والشركة فاشركة في الربح فانها اذا لم تصرح لم يلزم فوات شيء من الضروريات
النفس المتقدمة فالباكس يحتاج اليها الانسان في الميمنة فتتأبون من الحاجة دون
الضرور يفرق يكون بعض الجزئيات من الضرورية كاستئجار الرضعة للطفل مثلا
اذ لم تصرح تلفت نفس الطفل وكذا اشراء مقدار الثوب واللباس فاصحح الى دفع
حاجة المحتاج اليها بهذه العقود ولكن لانها لا تخرج كليات العقود عن الحاجة
والآمدى وهذا التمثيل من قبيل الضرورى لفظ النفس ويلتص بالحاجة مكملها
وجوب رعاية الكفاة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغيرة والموام النكاح وحسن
المعاشرة والعلة الحاجية هي الوصف الحاجي ويسمى بالناسب المباحي

(القسم الثالث تحسينية)

وهي ما لا يكون ضروريا ولا محتاجا اليه بان كان من قبيل اختيار الاحسن في شئ من
الامارات ككرمة القادورات والسيام حنا على مكارم الاخلاق لان نفرة الطباع منها
لقنارها معنى يناسب حرمة تناولها لانها منشا الانطلاق السليمة ونبيها صلى الله عليه
وسلم موصوفها بتسريع مكارم الاخلاق قال تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخبائث وكسلب العبد أهلية الولاية من الشهادة والقبض وغيرها لانها منسوبة
والعبد خسيس والجمع بينهما غير مناسب فسلب الولاية عنه أحسن عرفا لان
السيد اذا كان له عبد ذرفضائل وآخردونه فيها استحسن عرفا ان يقوض العمل
اليها بحسب فضيلتهما فيجعل الافضل للافضل وان كان كل منهما يتكفه القيام
بما يقوم به الآسوق فالحسنة كونه رقيقا والحكم سبب الولاية والحكمة نقص الرفيق
وخستة من الخير

(وتنقسم العلة باعتبار ترتيب الاحكام عليها الى أربعة أقسام)

(الاول) أن يحصل بمحصل العلة يقينا كالبيع الصحيح شرع لثبوت الملك

في البدين وهو يحصل عقبيه يقينا

(الثاني) أن يحصل عقبه ظنا كالفصاض فانه شرع لاذن جاز عن ارتكاب القتل

وهو يحصل به غالباً لأن الممتنعين عن القتل أكثر من الرتكيبين وهذان القسمان متفق على صحة التعليل بهما

(الثالث) ان يحصل عقبه شسكبان يتساوى حصوله ونفيهما يوجد له مثال في الشرع وقد مثاوانه بعد الخبر فانه شرع للزجر عن شربها لحفظ العقل وقد ثبت جدها مع الشك في الازجار عن شربها لان الشار بين مثل الممتنعين وفيه ان عدم الازجار انما هو لهذة التواني في اقامة اهلها قوا اقيم جده لامتنع الاكثرون

(الرابع) ان يحصل وهما كفسكاح الآية فان عدم النسل أرجح فيها من النسل لأن التناسل وان كان ممكناً عقلاً فغير انه بعيد عادة فمكان افضاء الحكم بصحة فسكاح الآية الى مقصود التناسل من جوحا وانفسكاح انما شرع للنسل فالحكم جواز فسكاح والعلة الاحتياج اليه والملكة الترشيدية وكخصة السفر شرعت للشقة مع ظن عدسها في سفر الملك المرفق مع انه من خص له الاططار والتبصر قطعاً * وقد أنكر القسم الثالث والرابع لانه لا فائدة في شرع حكم لا يفضي الى ما هو مقصود منه * والختار جواز التعليل بهما لان المعتبر في كون الوصف علة في افضائه للحكم الحصول في نوع الوصف فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح علة ولولم يترتب على بعض أشخاصه * ولذا جاز فسكاح الآية مع ظن عدم النسل وثبتت الرخصة لانه يسفره مع انتهاء الرخصة لأن المقاصد متفرعة على النوع فان المقصود وان لم يكن في فسكاح الآية وسفر الملك المرفق الا انه ظاهر فيها عداها ولو كان المقصود من شرع الحكم معدوماً قلما كافي الحاق وله مفرية بمشرفي تزوج بها وقد علم عدم تلاقيهما فلا يستبر عند الجمهور لتفسير الملاقاة بينهما * واحتمال الكرامة بعيد لا يهتم به لأن الكلام فيها ظهر اتفاؤه خلافاً لأبي حنيفة فانه يميز ذلك نظراً الى ظاهر العلة التي هي العلة لا الى ما تضمنته العلة من الحكمة التي هي حصول النسل كما قاله الجمهور وتتمسك القطع بعدم الملاقاة لأن ثبوتها جائز لجواز ان يكون صاحب كرامة أو صاحب جنى

(مبحث في تقسيم القياس)

ينقسم القياس باعتبار تبادر الذهن اليه بلا تأمل وعدم تبادره اليه الا بالتأمل الى جلي وخبثي * فالقياس الجلي ما قطع فيه بنى الفارق بين الاصل والفرع كقياس

الامة على العبد في أحكام المستق ولا فارق بينهما الا ذلك يحصل التقاطع بنفي الفارق
 هو القياس الخفي هو ما يكون نفي الفارق فيمنظرون كقياس النبياء على النحر في الحرمة
 لأنه لا يمنع ان تكون خصوصية النحر معتبرة * والى ذلك اختلفوا في تحريم النبيذ

وينقسم القياس باعتبار العلة الى ستة

(الأول) قياس تمسك وهو ما صرح فيه بالعلة كأن يقال يحرم النبيذ كالنحر
 للزكاة

(الثاني) قياس الدلالة وهو ما يشترك فيه العلة صريحا وهو مساواة الفرع
 للأصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لاني نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل
 يكون ذلك الوصف لازما لعلة الحكم دالا عليها كان تقول النبياء فورا تحية كريمة
 فيحرم كالنحر والرائحة ليست علة للحرمة بل العلة الاسكار والرائحة لازمة للاسكار من
 النحر * وقال امام الحرمين هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وهو ان تكون
 العلة دالة على الحكم ولا تكون موجهة للحكم اذ * مثله قياس الشافية مال غير
 البائع على مال البائع في وجوب الزكاة فيه بجامع انه مال تام وقال أبو حنيفة لا تجب
 الزكاة في مال غير البائع لأنه غير مخاطب بالعبادات

(الثالث) قياس المنى * ويقال له قياس في معنى الاصل لأن الفرع فيه
 بمنزلة الاصل وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كقياس الامة على العبد في
 تقويم نصيب الشريك على المستق بواسطة نفي الفارق بينهما وهو تنقيح المناط المتقسم
 (الرابع) قياس الشبه * وهو مشاركة الفرع للاصلين في أوصافهما فيلحق
 بأكثرهما شبيها كالعبد اذا قتل خطأ فإنه يشارك الحر في كونه ناطقا قابلا للمناطات
 مكافا بالأحكام ويشارك البهيمة في المالية فيباع ويورث فيقاس على الحر لان شبهه
 بالحر أكثر لانه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية
 فتؤخذ قيمته من قائله عند أبي حنيفة ولا تزداد على تسعة آلاف درهم وتسبائة
 وتسعين درهما * ولا يقاس على البهيمة حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت ولو زادت على
 فيه الحر كما ذهب الى ذلك أبو يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى

(الخامس) قياس العكس وهو اثبات تقيض حكم الاصل في الفرع لتتحقق
 تقيض علة حكم الاصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنحر

ويجب أيضا غير الناس كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالاعتكاف لم تجب بدونه بيان
 فانه انه لو فرض ان يعتكف مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز
 له الاعتكاف المنفرد بشؤون الصلاة كما في غير المنفرد فالفرع هو الصيام والاصل هو
 الصلاة وانسك في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والفرع في الفرع
 الوجوب بالنسبة لانه هاء العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنسبة
 (السادس) قياس الطرد وهو ما جمع فيه بوصف غير مناسب كتعطيل عدم
 ازالة النجاسة بالخل بعدم بناء القططرة على جلسته وتقدم ذلك في المسئلة الثامن
 أو بوصف ملو بالشرع كالصباح صوم شهرين على ملك جامع في رمضان ثم انه لعله
 الانجاز كما تقدم بيان ذلك في المسئلة الخامس ولا يخفى ان قياس الطرد فاسد غير
 معتبر شرعا

(بحث فيما لا يجرى فيه القياس)

(اعلم) ان من أحكام القياس انه لا يجرى في العلة فلا يجوز اثباتها بالقياس
 فاذا جعل الشارع وصفا علة لحكم لا يقاس عليه وصف آخر فيجعل علة بمثل ذلك
 جعل الشارع الزنا علة للعقد فلا يقاس عليه الاواط في كونه علة للعقد وهذا قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى وجوز ذلك الشافعية فأوجبوا العقد في الاواط ومثاله أيضا
 الجنس في الاموال الربوية فانه بافتراده علة في حرمة البيع نسبيته عندنا وعند
 الشافعية لا يحرم والخلاف وقع بيننا وبينهم في العلة فلا يجوز اثباتها بالقياس وانما
 يجب على المدعي الدليل من نص أو دلالة أو اشارته أو اقتضائه لان الثابت بها ثابت
 بالنص فقالت الشافعية الجنس بافتراده يحرم النسبته باشارة النص لان علة الربا
 القمار والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة أخذ شبهة العلية وربا الفضل
 لما حرم تجتمع القمار والجنس فشبهة الفضل وهي النسبته تحرم بشبهة العلة وهي
 الجنس ويطه أو القمار وخطه

(ولا يجرى القياس في الشرط) لأن اثبات الشرط ابطال للحكم لانه لو لا الشرط
 لوجه الحكم وبعدم ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان اطلاقا للحكم وهو لا يجوز
 بالرأى ومثاله اختلاف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا فلا يجوز
 اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الابشهود
 (١٥ - تسهيل الوصول)

وقال مالك رحمه الله تعالى لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعتناء بقوله عليه السلام
أصاموا النكاح ولو بالدف

﴿ ولا يجزى القياس أيضا في صفة الشرط ﴾ مثاله الشهود بشرط في النكاح
والعتالة والله كورة صفة الشهود فعندنا لا يشترط ذلك لان إطلاق قوله عليه السلام
لانكاح الاشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والكورة والشافعية يشترطون
ذلك لقوله عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدى
عدل في كتب الحديث وإنما الرواية لانكاح الابولى

﴿ ولا يجزى القياس في اثبات حكم ابتداء ﴾ لان نصب الاحتكام الى الشارع
فلا يفتدى اليه بالرأى في مثاله اثبات ان الركعة الواحدة صلاة مشروعة أم لا فعندنا
ليست بصلاة ملاروى عنه عليه السلام النهى عن البتراء أى عن الركعة الواحدة فهي
تصغير بتراء وهي تأنيث أبترو عند الشافعية هي صلاة يهودايله قوله عليه السلام صلاة
الليل مثنى مثنى فاذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة

﴿ ولا يجزى القياس في صفة الحكم ﴾ مثاله الوتر حكم مشروع وصفته كونه
واجبا أو سنة فعند أى حنيفة الوتر واجب لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة
فصاؤها ألا وهي الوتر والمزيد لا بد وان يكون من جنس المزيد عليه وقال صاحباه
والشافعي رحمهم الله تعالى انه سنة لقوله عليه السلام حين سألته الاعرابى عن
فرائض الاسلام فقال عليه السلام خمس صلات في اليوم والليله فقال هل على غيرها
فقال لا الا ان تنوع

﴿ ولا يجزى القياس في الحدود والكفارات عند المنقبة ﴾ لان الحدود مشتملة
على تقديرات لا تعقل كعقد المائة في الزنا والثمانين في القذف فان العقل لا يدرك
الحكمة في اعتبار خصوص هاتما العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الاصل
وكننا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كالاتعقل أعداد الركعات وجوز ذلك
الشافعية وغيرهم لان الدليل الدال على استحباب القياس يتناولها بسومه فوجب
العمل به فيهما ولان القياس انما يثبت في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن
وهو حاصل فيهما فوجب العمل به

(بحث في دفع القياس بدفع علته بما يرد عليها من الاعتراضات)

(اعلم) ان من نصب نفسه لاثبات الحكم يسمى معللا ومستدلا ومن نصب نفسه لنفي الحكم يسمى سائلا وهذا البحث هو أساس المناظرة التي هي الخاصة لاظهار الصواب * واعلم ان العلل على قسمين * القسم الاول علة طردية وهي التي ثبتت هابتها بالاغالة والسروران كما تقدم بيانه في المسالك وهي غير معتبرة شنداً أكثر الخلفية فلا حاجة الى دفعها والشافية يستبرونها فالخلفية تدفعها باربعة اوجه هي فيها اظهر واسهل

(الاول) القول بالموجب بفتح الجيم وهو قبول السائل ما يشتهه المعلن بتعليقه مع بقاء اختلاف في الحكم المتنازع فيه وبما صله دعوى المعارض ان العلل نصب الدليل في غير محل النزاع فلذا اختصاص له بالطردية * مثاله قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول نويت صوم عند لفرض رمضان كصوم القضاء وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية أيها كان فكان وبسبب التعيين حكماً دائراً مع وصف الفرضية فنقول سلمنا موجب تعليلك وان تعيين النية واجب لكن لا يلزم من ههنا ثبوت ما تنازعنا فيه وهو ان اطلاق النية تعيين أم لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى وصف الفرضية وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لعدم وجود المزاجم لما تقدم أن رمضان معيار لا يسمع غيره

(الثاني) المسانعة وهي امتناع السائل عن قبول ما ذكره المعلن من مقدمات الدليل كلها أو بعضها من غير اقامة دليل عليه وهي أربعة أقسام
(الأولى) ان تكون في نفس الوصف بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة بل العلة شيء آخر * مثاله قول الشافعية في كفارة الافطار في أداء رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الأكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة في الاصل الجماع بل العلة هي الافطار عمداً بتعليل انه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الفطر

(الثانية) ان تكون في عدمية العلة للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم صلاحه للعلة * مثاله قول الشافعية في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها

جاهزة باسم النكاح لعدم الماوية بالرجال فنقول لأنسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم لأنه لا يظهر له تأثير في موضع آخر سوى تحمل النزاع بل الصالح له هو الضرع (رابعها) أن تكون الممانعة في نفس الحكم بمثاله قول الشافعية في مسح الرأس أن ركن في الوضوء فيسبغ تثلثه كغسل الوجه فنقول لأنسلم أن المستون في الوضوء التثلث بل الإكمال بعد تمام الفرض والتكرار مبدئي في النقل لضرورة أن الفرض مستغرق في محله وفرض المسح لم يستغرق في محله فإمكان تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لأنه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يسار إلى التكرار لأن في الاستيعاب ضم ثلاثة أمثال أن قسر أن الفرض مسح الربع كاهو مذهبنا وضم أكثر من ثلاثة أمثاله أن قسر أن الفرض مسح شعرة كاهو مذهب الشافعية والتثلث ضم مثلين فقط

(رابعها) أن تكون الممانعة في نسبة الحكم إلى العلة بان يمنع إضافة الحكم إلى الوصف الذي جعله الممثل علة مثل أن يقول في المسألة المتقدمة لأنسلم أن التثلث في النقل مضاف إلى الركنية لأن الركنية لأثرها في التثلث وجودا كافي القيام في الصلاة فإنه ركن في الصلاة ولا يسبغ تثلثه وعندما كافي المضمنة والاستنشاقي يسبغ تثلثيهما ولا ركنية فيهما

(الثالث فساد الوضع)

وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالسكينة لأن الشيء لا يترتب عليه النقيضان مثال ذلك تعميل الشافعية لاثبات الفرقة بالاسلام أحد الزوجين الكافرين بمجرد الاسلام من غير عرض الاسلام على الآخر فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة برودة أحد الزوجين قلنا هذا التعميل فاسد في الوضع لأن الاسلام شرع عاجبا للأموال لا يبطلها فكانت العلة بعيدة عن الحكم لامتناسبه بينهما بل هي تناسب نقيض الفرقة فيعرض الاسلام على الآخر فإن أسلم بقي النكاح بينهما والاتصاف الفرقة إلى الإباء عن الاسلام وهو معنى محقول صحيح فالعلة في الأصل المتيسر عليه صحيحة لأن الاختلاف حصل بسبب الردة وهي سبب إزوال الملك والعصبة وفي الفرع سبب اسلام أحدهما والاسلام سبب لبقاء الملك والعصمة (واعلم) أن فساد الوضع من أقوى الاعتراضات لأن الممثل لا يستطيع الجواب

ولا وجه من سوى الانتقال الى علة أخرى وهو مقسم على المناقضة لان الاطراد انما
يطلب بعد صحة العلة

(الرابع المناقضة)

وهي تخالف الحكم عن العلة ويسر عن هذا في علم المناظرة بالنقض وأما المناقضة
فهى مرادفة عندهم للمنع الذى هو طلب الدليل على مقسمة معينة * مثلاً قول
الشافعية الوضوء والتيمم طهارة فان للصلاة فلا يترقان في وجوب النية فاذا كانت النية
واجبة في التيمم بالاتفاق تكون في الوضوء كذلك فينتقض بفعل الثوب واليمن
عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بشروط فيهما
فتقد تخالف الحكم عن العلة فيضطر المصل الى أن يقول كل واحد منهما طهارة حكمية
غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لانه ليس على الاعضاء نجاسة تزال بالطهارة
وقد لا ينجس الماء بهلاقاته وانما عليها أمر مقرر شرعاً لاعتبار انما من جهة الصلاة
والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لأنه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن المحل نوى أول ينو فتقول الحنفية لانتم أن ازالة الماء للنجاسة الحكمية
غير معقول لان الماء بطبعه خلق مطهراً فتحصل ازالة النجاسة به حقيقة كانت
أو حكمية نوى أول ينو بخلاف التراب لانه ماوت غير مطهر بطبعه فلهمنا يحتاج
الى النية

(والقسم الثانى العلة المؤثرة)

وهى التى ظهر أثرها بنص أو اجماع وهى المعتبرة عندنا وتدفها الشافعية ثم تجيبهم
عن الدفع * واعلم ان دفع العلة المؤثرة يكون بطر يقين صحيح وفساد * أما الفاسد
فأر بعه أوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدم العلة * والفرق بين الاصل
والفرع بعله أخرى تدكر فى الاصل ولا توجد فى الفرع أما المناقضة التى هى تخالف الحكم
عن العلة فهى لا تصور فى العلة المؤثرة لان التأثير يثبت بالكتاب والسنة والاجماع
وهذه الأدلة لا تشمل النقص فكذا التأثير الثابت بها * أما فساد الوضع فلان معناه
ان العلة بعيدة عن الحكم لاتناسبه فلا يتصور أيضاً لان التأثير الثابت بهذه الأدلة
لايحتمل ان يكون فاسداً فى وضعه لما تقدم ان فساد الوضع ان يترتب على العلة تقيض
ما تقتضيه فهو لا يرد على علة الشرع * مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من

شعر السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان ناقضا للوضوء فان طولبنا
ببيان تأثيره قلنا ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى ارجاء احسنتم من الغائط
أى أحدث بخروج الخارج من أحد السبيلين ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر
سوا كن الحيوتانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطوفان فان طولبنا ببيان
أثره قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثاله
ما ظهر أثره بالأجماع ما قلنا بانه لا تنطح يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تقويت
جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تأثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لامتنافها بالأجماع وفي تقويت جنس المنفعة اتلاف واما وجود الحكم مع عدم العلة
فهو لا يضر المعلن لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة أخرى لجواز تعليل
الحكم الواحد بعلمتين ومثاله ما يقال في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانه
يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب
نصيبه من شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا
لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم
عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة أخرى وهي الشروع لانه مانع
عن كمال القبض فيما يجب القبض فيه على الكمال على انه قد تقدم انه يكفي أن تكون
هبة النوعية لاثبات نوع الحكم فلا يستلزم الاطراد في كل شخص واختار جواز هبة
المشاع من الشريك عندنا وأما الفرقى فلا يضر أيضا لان ذكر السائل هبة أخرى
هي معدومة في الفرع لا تدفع هبة الجيب في الاصل لجواز ان يكون معاولا بعلمتين
والحكم يتهدى الى بعض الفروع بالحدى العلمتين دون الاخرى ففقدان العلة التي
يقصد السائل به الفرقى بين الاصل والفرع لا يمنع الجيب عن أن يهدى حكم الاصل الى
الفرع بالوصف الذي يدعى أنه علة للحكم ومثاله قول الحنفية هذه صغيرة فيثبت عليها
الولاية في النكاح قياسا على الولاية في ما لها فيقول السائل العلة البكارة وهي شعر
موجودة في الصغيرة الثيب فيكون حاصل الفرق منع عملية الوصف وادعاء ان العلة
وصف آخر غير ما ذكره المعلن وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلن لان السائل في
مرقف الانكار فسبيل الدفع لا السعوى فاذا ذكر في الاصل علة أخرى انتصب مدعىا
واعترض بانه يلزم على هذا ان تكون المعارضة غصبا أيضا لان المعارض سائل واقامة
الدليل على تقيض المدعى غصب منه لمنصب المعلن وأجيب عنه بان المعارضة انما

تكون بعد تمام الدليل أي تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبيح سائل بل يكون مذهبها ابتداء

(وأما المصحيح في جهان)

الممانعة والمعارضة أما الممانعة وهي منح مقدمة معينة من مقدمات الدليل الذي هو القياس امامع السند أو بسونه والسند ما يكون المنع مبنيًا عليه لأن القياس مبني على مقدمات هي كون الوصف علة ووجود العلة في الاصل والفرع وتحقق شرائط التحليل السابقة وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره فلا سائل أن يعترض بمنع كل من ذلك وأقسام الممانعة أربعة

(الأول) أن تقع الممانعة في نفس الحجية بأن يقول السائل لانسلم ان ما ذكرته من الوصف دالة أو صالح للعلية * مثاله قول الشافعية في عدم انعقاد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ان النكاح ليس بمال وكل ما ليس بمال لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحمدود لأن المال كثر فيه الممانعة فرخص في شهادة النساء فيه مع كونها ذات شبهة لعدم الضبط والاتقان السكامل في النساء للضرورة وأما ما ليس بمال كالنكاح والحدود فلا يثرفيه الممانعة فليس فيه ضرورة الي شهادة النساء فتقول الحنفية لانسلم أن ما ذكرته في النكاح من عدم المالية له تأثير في علم صحته بشهادة النساء فهو ليس بعلة ولا يصلح للعلية لأن النكاح مع كونه حقا من حقوق العباد وليس بمال لا يمنع من وجود وصف آخر له أثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يستقط بالشبهات لأنه لا يعمل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يستقط بالشبهة لبطل كافي الحدود والنكاح أدنى درجة من المال بتليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما ثبت المال بشهادة النساء كان ثبوت النكاح بشهادة النساء مع الرجال أولى

(الثاني) أن تقع الممانعة في وجود الوصف الذي جعله المعال علة في الاصل بأن يقول السائل المعترض سلطنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الاصل فيجيب المعال باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله فان كان الوصف حسيا فباحس وان كان عقليا فبالعقل وان كان شرعيا فبالشرع وقد تجتمع هذه الثلاثة فيما اذا قال في القتل بالثقل انه قتل عمدا وسواء في القتل لانسلم انه قتل

بجوابه ثابت حسا ولو قيل لانسلم انه عمد يجب بانه معلوم عملا بمارته ولو قيل لانسلم انه عدواني يجب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا * مثاله قول الشافعية في الكلب انه حيوان ينسل الاناء من ولوغه فيها هو فيه سيما فلا يطهر جلده بالسباغة كالتخزير فيقول المعتز لانسلم كون التخزير ينسل الاناء فيها وانغ فيه سيما أوتقع الممانعة في وجود العلة في الفرع بان يقول سامنا ان العلة ما ذكرت لكن لانسلم وجودها في الفرع * مثاله قول الشافعية في امان العبد للحر بي انه امان من مسلم عاقل فيقبل كامن الحر المسلم العاقل لان الاسلام والعقل مفلتتان لرعاية مصلحة بذل الامان فيقول المعتز لانسلم ان العلة هي الاسلام والعقل فقط بل هي الاسلام والعقل واخرية وهي ليست موجودة في الفرع لان الحرية مظنة لافراغ قلبه للنظر في رعاية المصلحة على الوجه الاكمل لعدم اشتغاله بخدمة سيده

(الثالث) وقوع الممانعة في شرائط التعليل بان يمنع شرطان شرائط القياس المتقدمة ولا بد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل اوفي الفرع والا فلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه لان الاستدلال ان يقول هذا ليس شرطا عندي كما تقول الشافعية في السلم الخال ان السلم فيه احد عوضي البيع فيثبت السلم حالا ومؤجلا كسمن المبيع فيقال لهم ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن القياس ولانسلم هذا الشرط هنا لان الاصل معدول به عن القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان

(الرابع) ان تقع الممانعة في اوصاف العلة بان يقال لانسلم ان هذا الوصف مؤثر * مثاله قول الشافعية في بيع الثائب مبيع غير صرئي فلا يصح بيعه كبيع الطائر في الهواء فيرد بان الحجز عن التسليم في الاصل وهو بيع الطائر في الهواء كاف مستقل بالتأثير ولا دخل للوصف الذي هو كونه غير صرئي في التأثير واذا فرغ المعتز من الممانعة وظهر له اثر الوصف المدعى انه علة فلا سبيل له الا الى المعارضة لان العلة المؤثرة تحتل المعارض بحسب الظاهر لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع

(وأما المعارضة)

وهي اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه العمل الدليل بعد تسامح دليله * وهي قسمان معارضة في الحكم ومعارضة في علة

(أما المعارضة في الحكم)

فهو أن يقيم دليلا على نقيض حكم الفرع المطلوب فإن كان دليل المعارض عين دليل المعلن سمي ما ذكره معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فمن جهة اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن جهة ابطال دليل المعلن لأن السائل الصحيح لا يقوم على التقيض ويسمى قلنا أيضا لأن المعارض جعل العلة شاهدة له بعد أن كانت شاهدة عليه * مثاله إذا قال الشافعية مسح الرأس ركن فيسن تثلثه كمنسل الوجه قلنا هو ركن فلا يسن تثلثه بعد إكراهه بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كمنسل الوجه فالمعالي عال سنية التثليث بوصف الركن والمعارض على نقيض هذا الحكم بوصف الركن أيضا * وإن كان دليل المعارض غير دليل المعلن كانت معارضة خاصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليل المعلن بأن يقول السائل للمعلن دليلك وإن دل على مدعائك لكن عندي ما ينفيه * مثاله إذا قال الشافعية مسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه قياسا على المنسولات فنقول سلمنا أن القياس على المنسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثلثه كمنسل الخلف

(وأما المعارضة في علة الحكم)

وتسمى معارضة في المقدمة فإن كانت تجعل علة المعلن معلولا والمعلول علة فهي معارضة فيها معنى المناقضة وقلب أيضا وهذه إنما تتحقق إذا كانت العلة حكما * مثاله قول الشافعية في الاستدلال على أن الإسلام ليس من شرائط الإحصان لأن الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين فماتوا جلد البكر مائة علة لرجم الثيب فنقول لأنسلم أن جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لأنه إنما يصح إذا كان مثل علة الأصل موجودا في الفرع وبعد الغالب تبقى علة المعلن (تنبيه) جميع الاعتراضات الواردة على القياس صر جمعها إلى المنع والمعارضة لأن غرض المعلن المستدل بالإلزام باثبات مدعاه وغرض السائل المعارض عدم الإلزام بمدعاه عن اثباته بدليله والالتزام يكون بصحة مقدماته وسلامته عن المعارض ولولا خشية التطويل لذكرت جميع ما ذكره الأصوليون من الاعتراضات ولكن فيما ذكرناه كفاية للمتدبرين

(بحث في الاستحسان)

الاستحسان في اللغة عند الخنفي حسناته وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على السبيل الذي يعارض القياس الجلي سواء كان نصا أو اجباها أو قياسا حقيقيا وانعاسيا استحسانا لاستحسانهم ترك القياس الجلي به فكان هذا مستحسنا وشاع في كتب الأصول انه اذا أطلق الاستحسان يراد به القياس الخنفي كما غالب اسم القياس على القياس الجلي

(أنواع الاستحسان أربعة)

(الأول) أن يكون بالنص كالأجارة لقوله صلى الله عليه وسلم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجنب حرقه لان الامر باعطاء الاجر دليل على صحة عقد الاجارة والقياس يقتضي عدم صحته لعدم المنقود عليه وقت الاجارة أعني المنفعة وكالمسلم فان القياس يقتضي عدم جوازها لانه بيع المأموم عند العقد الا أنا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم والمأجل معلوم

(الثاني) أن يكون بالاجماع كالأستمناع مثل ان يامر انسانا ليصنع له خفامثلا بكنهه او يبين صفته ومقاديره ولا يذكره أجلا ويسلم اليه السراهم أولا يسلم وان ذكره أجلا كان مسلما فان القياس الجلي يقتضي عدم جوازها لانه بيع المأموم ولكننا تركناه واستحسنا بجوازها بالاجماع لتعامل الناس فيه من زمانه صلى الله عليه وسلم الى زماننا هذا من غير تكبير فان قلت ان هذا الاجماع معارض للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك صحاب بان النص صار مخصوصا قبل الاجماع بالسلم فيجوز في حق هذا الحكم أيضا بالاجماع

(الثالث) أن يكون بالضرورة كتطهير الاواني والآبار والحياض فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر ولا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة والذي ينبع من البئر يتنجس بالملاقاة ولان نزع بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الحوض فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس لضرورة دعوت اليه وهو الخرج المدفوع بالنص وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب

(الرابع) ما استحسن بالقياس الخنفي * مثاله طهارة سور سباع الطير كالحقير والباري فان القياس الجلي يقتضي نجاسته قياسا على سور سباع البهائم لان السور معتبر باللحم وحلم هذه الطيور حرام كالحم سباع البهائم فكان سورها نجسا أيضا

فتوالدها من لحم نجس لكننا استحسننا طهارته بالقياس الخفي لان نجاسة سؤر سباع
 البهائم كالسبع والثعلب لانها تشرب باسنانها فيختلط لعابها النجس بالماء أما سباع
 الطيور فتشرب بمنقارها والمظلم طاهر فان جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء
 بهلاقته فيكون طاهرا لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة في آلة الشرب
 واعلم ان الحكم المستحسن بالقياس الخفي يصح اثباته في محل آخر اذا وجد فيه تلك
 العلة لان حكم القياس التعمية والقياس الخفي وان اختلفت باسم الاستحسان فلا يخرج
 عن أن يكون قياسا شرعيا وأما الشك في الأخر وهي المستحسن بالنص والاجماع
 والضرورة فلا يصح القياس عليها لانها صارت معارضة للقياس ومخالفة له فلا تعمى
 الى شيء آخر ولا خفاء في ان هذه الثلاثة مقدمة على القياس الجلي في مثال التعمى
 في المستحسن بالقياس الخفي اذا اختلفت البائع والمشتري في الثمن قبيل قبض المبيع
 بان قال البائع بعث الدار بالفين وقال المشتري اشتريتها بألف فالقياس الجلي أن
 لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون منكرا فينبغي أن يسلم المبيع
 الى المشتري ويحلفه على انكاره الزيادة والاستحسان يقتضي تخالفهما لان المشتري
 يدعي تسليم المبيع عند احضار ما أقر به من الثمن والبائع ينكره فيكون البائع
 والمشتري مدعين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تخالفا
 فسخ القاضي البيع ووجوب التحالف الثابت بالاستحسان حكم يتعدى الى الوارثين
 فلو مات البائع والمشتري قبل القبض واختلفا وارثا هما تخالفا لتيامهما مقام مورثيهما
 في حقوق العباد ويتعدى أيضا حكم البيع الى الاجارة فاذا اختلف المؤجر والمستأجر
 في الاجرة قبل استيفاء المعقود عليه تخالفا وفسخ العقد وأما بعد قبض المبيع اذا وقع
 الاختلاف في مقدار الثمن فيجب بين البائع بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
 المتبايعان والسلة قائمة بعينها تخالفا وترادا فالمشتري لم يدع على البائع شيئا لان
 للبيع في يده وثبوت التحالف بالنص على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف
 فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتخالف المؤجر والمستأجر
 اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه والقياس يقتضي أن يحلف المشتري فقط لانه
 ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع

﴿ واعلم ﴾ انهم قسموا القياس الخفي الذي سميناه استحسانا الى قسمين

﴿ الاول ﴾ ما قوى تأثير علقته بان لم يكن فيه فساد خفي وهذا القسم مقدم على

القياس الجلي الذي ضعف أثره لان الاستحسان صار راجعا عليه فيتمين العمل
بالراجح وترك المرجوح * مثاله سرور سباع الطير فانه نجس قياسا على سرور سباع
البهائم وظاهر استحسانا كسرور الأدمى والقياس عليه ضعيفة لانها مخالفة لطبيعة
النجسة بالماء وهي لم توجد في الفرع الذي هو سباع الطير وقد قابله استحسان قوي
الأثر يقتضي طهارة سرورها لانها تشرب بالنتار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والنتار
عظام طاهر

(الثاني) ما ظهر حخته وخفي فساده بان يظهر باندى النظر صحته واذا تأملنا فيه حتى
التأمل علمنا انه فاسد وهذا القسم يقسم عليه القياس الجلي الذي ظهر فساده وخفي
صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيد قوة فيترجح العمل به على العمل بالاستحسان
وهذا القسم قليل الوجود لا يوجد الا في سبع مسائل * مثاله سجدة التلاوة اذا تلاها
المصلي فان السجدة تنادى بالركوع قياسا عندنا لان المقصود من ايجاب هذا السجود
التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين وهذا القياس فيه فساد ظاهر لانه
يلزم عليه تأدية الأمور به بغيره لان الأمور به السجود وهو منابر للركوع ولان
فيه العمل بالجواز من غير تحس الحقيقة وفيه حجة خفية وهي ان سجدة التلاوة
لم تجب قرينة مقصودة وهذا لا يلزم بالنسب كالتطهارة بل المقصود التواضع على قصد
المباداة والاشراط فيها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة وهذا
صحيح التعبير عن السجود بالركوع قال تعالى وخر راكعا أى سقط ساجدا ولا تنادى
بالركوع استحسانا كما هو قول الأئمة الثلاثة لانا أصرتنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
والركوع في الصلاة لا ينوب عن السجود فيها فلا ينوب عن سجدة التلاوة لان فيه
العمل بالحقيقة وعدم تأدية الأمور بغيره فصحته ظاهرة وفيه فساد خفي وهو جعل
غير المقصود مساويا للمقصود فصار الأثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع
الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة والعمل بالجواز مع امكان الحقيقة أولى من
الأثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي المذكور ولنا عبرة في
بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم تناد بالركوع خارج الصلاة لان الركوع خارجها لم
يعرف قرينة والتعظيم انما يكون بما هو قرينة عند الله تعالى واعلم ان تأدية سجدة
التلاوة في الصلاة بالركوع محتاج الى النية وان المدار في تقسيم الاستحسان على القياس
وعكسه على قوة التأثير وضعفه لاعلى الظهور والحقاق

(حكم الاستصحاب)

(حكمه) انه حجة عندنا وانصل به اذا كان أقوى من التباس لان الحنفية
 يتصوران بالاستصحاب دليلاً من الأدلة المتفق عليها في مقابلة التباس الجلي وما نقل
 عن الشافعي رحمه الله تعالى من قوله من استحسن فقد شرع فعناه من استحسن
 فقد صار منزلة نبي ذي ثمينة فقصوده مدح المستحسن وأتباع الشافعي لم يفهموا
 كلامه كما قاله الشيخ الأكبر في الفتوحات قال الجلي في شرح جمع الجوامع من استحسن
 فقد شرع أي وضع شرعاً من قبيل نفسه وليس له ذلك اهـ والحق انه لا يتحقق
 استصحاب مختلف فيه فان أريد به ما يوصله العقل حسناً فلم يقل بثبوته استهـ وان
 أريد به ما أراد الحنفية فهو حجة عند الكل فليس هو أصلاً يصلح للزاع كما قاله
 صاحب مسلم الثبوت

بحث في استصحاب الخال

هو جعل الحكم الثابت في الماضي باقياً الى الخال لعدم العلم بالغير فهو ابقاء
 ما كان على ما كان وسمى هذا النوع استصحاباً لان المستدل بجعل الحكم الثابت
 في الماضي مصاحباً للخال ويجعل الخال مصاحباً للحكم فالسبب فيه للطلب ومضاه
 ان المناظر يطلب الآن حجة ماضية كاستدلال الشافعية على أن الخارج من غير
 السبب لا ينتقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماً
 فيبقى على ما كان عليه والاستصحاب بالخال يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بالسبب
 الشرعي ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل على بقاءه أو عدمه مع طلب
 الدليل بالتأمل والاجتهاد وعدم الظاهر به وقد وقع الخلاف فيه فقال أكثر الشافعية
 وبعض الحنفية ان الاستصحاب حجة يجب العمل به في كل شيء ثبت وجوده بدليل
 ثم وقع الشك في بقاءه اذا لم يجد دليلاً فوفقه من الكتاب والسنة واستدلوا بأن
 الاستصحاب لو لم يكن حجة لما بقيت الاحكام الشرعية الثابتة بالدليل الشرعي الى
 الآن بعد وفاته عليه السلام لعدم وجود ما يزيلها فبقاؤها باستصحاب الخال وبأن
 الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل الوضوء والحديث والملكية
 والزوجية اذا ثبت كل منها ووقع الشك في طريان الضد وقال كثير من الحنفية
 وبعض الشافعية انه ليس بحجة أصلاً لا لاثبات أمر لم يكن ولا لابقاء ما كان لان

حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل * ويجب عما استدلل
 به أكثر الشافعية بان النص يدل على ثبوت الحكم الى زمان نزول النسخ وعدم
 بقاءه صلى الله عليه وسلم للناسخ دليل على عدم نزوله والفروع المله كورة ليست
 مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح وشبهها توجب أحكاما
 ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الاتقاع والوطء فبقاء هذه الاحكام
 مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض وقال أكثر المتأخرين من
 الشافعية انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم لان الظاهر ان
 الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء * والظاهر يكفي حجة
 لابقاء ما كان على ما كان فهو حجة دافعة للالزام الخصم عليه وليس حجة في الاثبات
 فاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته دافع للارث منه وليس مثبتا لارثه من
 غيره لانك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا وتظهر قاعدة الخلاف
 فيما اذا قال الرجل لزوجته ان لم تدخلي الهجر اليوم فانت طالق فبقي اليوم ثم اختلف
 فالقول قول الزوج عندنا ولا نطابق لان الزوجة متمسكة باستصحاب الطال لأن الاصل
 عدم المسخول فلا يصلح حجة لاثبات والالزام على الزوج وعند الذي يقول بأنه حجة
 القول قول الزوجة لانه يصلح للالزام

بحث في الاحتجاج بلا دليل

اعلم أنه لا خلاف في ان المثبت للحكم يحتاج الى اقامة الدليل عليه فن قال
 حكم الله في هذه الحادثة كذا يطلب منه الدليل * واما الثاني للحكم فاختلفوا فيه
 فقيل ان نفي العلم عن نفسه فقال لأعلم حكم الله في هذه الحادثة لا يطلب منه الدليل
 وان نفيه مطلقا كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة احتجاج الى اقامة الدليل
 لان نفي الحكم حكم كما ان الاثبات حكم قال أصحاب الظواهر لا دليل على معتقده
 النفي بل يكفي التمسك بلا دليل لان الله تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل
 بقوله تعالى قل لا أجد فيها أوصى اى محرما على طاعم يطعمه الآية * ولأن الاصل في
 الاشياء النفي فمن نفي الحكم له ان يقتضى بالاستصحاب البراءة الاصلية وقال الجمهور
 الاحتجاج بلا دليل ليس بحجة أصلا لاني الاثبات ولا في النفي واحتجوا بقوله تعالى
 وقالوا ان يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم

ان كنتم صادقين أمر النبي عليه السلام بطاب الطهارة والبرهان على النقي والاثبات
 جميعاً أي نفي دخول المسلمين الجنة والاثبات دخول اليهود والنصارى فيها على حسب
 زعم كل من الفريقين وقيل ان الدافئ يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضروري اما في
 الضروري فلا يحتاج اليه

بحث في الاحتجاج بنفي الدليل

ذهب الشافعية الى الاستدلال على انتفاء الحكم لاقتفاء ما يدل عليه وذلك بان
 يبحث المجهد عن الدليل الذي به يشرك الحكم فلم يجده كقول الشافعية للحنفية
 قولكم الوتر واجب يستدعي دليلاً على وجوبه وقد بحثنا فلم نجد دليلاً عليه فانتفاء
 الدليل يوجب انتفاء الحكم وهو الوجوب قالت الحنفية ان الاحتجاج بانتفاء الدليل
 لا يصلح دليلاً لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود فلا يكون انتفاء الدليل دالاً على
 انتفاء الحكم الا اذا ثبت بالاجماع ان علة الحكم واحدة فحينئذ يلزم من عدمها عدم
 الحكم كما يقال وله المنصوب لا يضمن لأنه ليس بمنصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان
 بعلة أخرى للاجماع على ان علة الضمان هو النصب لا غير والا فقد يوجد دليل آخر
 كقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة فإسألوا أئمة الدين كما تقدم بالاستدلال
 بعدم الدليل حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه فاسد عندنا فإنه يوجب الجزم
 بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين

بحث في الاحتجاج بتعارض الاشباه

هو ابتداء الحكم الاصل في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن
 الخلقه بكل واحد منهما مثله قول زفر ان غسل المرافق ليس بفرض لأن من
 الغايات ما يدخل في المغيا كقولك حفظت القرآن من أوله الى آخره ومنها ما لا يدخل
 كتوابعه تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق بالشك لأن الشك لا يثبت شيئاً
 واحتجاج زفر فاسد لانه ترجيح لاحد القياسين بلا دليل لأنه لا يعلم أن المرافق
 المتنازع فيها من أي الغايتين فان قال أهل فقه زال الشك وقلنا له الحقها بنظيرها
 وان قال لا أعلم فتعد أقر بالجهول فيقال له لا تحصل جهلك حجة على غيرك

بحث في الاحتجاج بالالهام

اعلم أن الالهام هو الألفاء في القلب من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال
بأية ولا نذر في حجة وهو ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور لأن ما يقع في
قلبه قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وإن الشياطين
ليوحين إلى أوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى وأعلم ما توسوس به نفسه فلا
يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان أو النفس لا يكون حجة فلا
يكون الالهام حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع إلا بعد النظر
والاستدلال بأصول الدين وإذا استدلل على ذلك اجتهاداً منه لالهاماً
وقال بعض الصوفية أنه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فأهدناها ذنوبها
وتقواها أي عرفها بالافتاع في القلب وقوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه
ينظر بنور الله والفراسة خبر عما يقع في القلب بل انظر في حجة والجعفرية من
الروافض لا حجة لهم سوى الالهام

بحث في التعارض بين الأدلة

التعارض مأخوذ من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كان الكلام
التعارض يقاب بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى
حيث وجهه وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة قال الزركشي اعلم ان
الله لم ينصب على جميع الاحكام الشرعية أدلة قاطنة بل جعلها ظنية قصداً لتوسيع
على المكافئين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام السبيل القاطع عليه اه ويقع
التعارض بالنسبة اليها جهلها بالناسخ والمنسوخ ادلا بما أن يكون الناسخ متأخراً
عن المنسوخ فاذا لم يعرف التارخج بين المتقسم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهراً
بينهما والا فلا تعارض في نفس الأمر

والتعارض ينقسم إلى قسمين

الاول تعارض بلا ترجيح وهذا يكون بين الدليلين القطعيين فاذا وقع بين
القطعيين لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمالي التقيض وهو لا يكون الا
بين الظنيين فاذا تعارض القاطعان فان علم التارخج يحمل على نسخ المتأخر للتقدم

وتقدم الكلام على النسخ وان جهل التاريخ فان أمكن التخصيص بالراجح بينهما باعتبار الحكم أو المحل أو الزمان يعمل والا يترك العمل بالدليلين لتعارضهما ولا رجحان لاحدهما على الآخر فتساقط لأن العمل بأحدهما على التبيين ترجيح من غير ترجيح والتخفيف عما الأوجه له لان أحدهما منسوخ كما هو الظاهر * مثاله قوله تعالى فاقروا ما ينزل من القرآن مع قوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فان الأول بمصرمه يوجب القراءة على المقتضى * والثاني بخصوصه ينفية فالآيتان تعارضتا فتساقطتا ولا مرجح فوجب المعبر الى السنة وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له

(القسم الثاني في التعارض مع الترجيح)

وذلك بان يقع بين دليلين ظنيين في تعارضان فلا يمكن اثبات الاحكام بأحدهما الا بالترجيح

(شروط التعارض أربعة)

﴿ الاول ﴾ الاتحاد في المحل لانه لو اختلف المحل جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجية والحرمه في امها فلا تعارض في المحلين
 ﴿ الثاني ﴾ اتحاد الوقت فان اختلف وقته فلا تعارض لانه يجوز اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد في وقتين كالحل والحرمه في النهر فانه كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم

﴿ الثالث ﴾ أن يكون الحكمان متضادين كالحل والحرمه والنفي والاثبات لانه اذا لم يكن تضاد فلا تعارض كما هو ظاهر

﴿ الرابع ﴾ اتحاد النسبة لانه يجوز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في الزوجه بالنسبة الى الزوج والحرمه فيها بالنسبة الى غيره فلا يسمى هذا تعارضا وعلم ان الشروط الاربعة ترجع الى أمر واحد هو اتحاد النسبة كما قاله بعض المحققين

(حكم التعارض)

حكمه النسخ ان علم المتقدم والمتأخر وكانا قابلين للنسخ كما تقدم فان وقع بين آيتين

فان علم المتقسم والمتأخر يحصل على نسخ المتأخر للمتقسم وان جهل التاريخ والترجيح
ان أمكن والاتساق لنا فيصار الى ما بعدهما من الحجّة وهي السنة ان وجدت كما تقسم
في مسألة القراءة خلف الامام وان وقع التعارض بين السنتين فالسير الى أقوال الصحابة
ان وجدت ثم الى القياس * مثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة
السكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدةين وهو روت عائشة رضي الله عنها أنها صلاها
ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجعات فيتمارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بساير الصلوات فان في كل ركعة ركوع وسجدةين فان تعارضت السنتان وأقوال الصحابة
رضي الله عنهم والقياس أيضا ولم يوجد دليل بعد التعارض يجب تقرير كل شيء على
أماهه وابقاء ما كان على ما كان * مثاله سور الجار فانه تعارض الدليل الدال على
طهارته والدال على نجاسته فقد روى انه عليه السلام نهى عن لحوم الجار الاهلية
في يوم غيبه وأصر بالقاء فهو طيبخ فيها لحومها وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالي الا حيرت فقال كل من سمين مالك فاباح
له لحومها فليسا وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سورها لان السور يحصل
بمخالفة الاماب وهو متوافق من اللحن وتعارض أقوال الصحابة فيه فقه قال ابن عمر
رضي الله عنه سور الجار نجس وكان ابن عباس يقول الجار الذي يظف القت والتين
سوره طاهر والقياسان متارضان لانه لا يمكن اطائه بالعرق لتكون طاهر القلة
الضرورة فيه وكثيرتها في العرق ولا يمكن اطائه بالابن فيكون نجسا بتجامع التولد
من اللحن لوجود الضرورة في السور دون الابن فقبل ان الماعرف طاهرا في الاصل
فلا يتنجس بالتعارض فكان سوره طاهرا كسرقه واذا استعمله المحدث كان نجسه
مابقا كما كان قبل استعمال السور فوجب ضم التيمم اليه لتحصلي الظهارة قبلها
ولذا التعارض سمى سور الجار مشكلا وليس المعنى ان حكمه مجهول بل هو
معلوم وهو وجوب الاستعمال وانقضاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه والترجيح
لما ان يكون من قبل الحجّة بان لم يحصل التساوي بين السليمان وذلك بان كان
أحدهما مشهورا والآخر آحادا * مثاله قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على
من أنكر فهذا حديث مشهور فلا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة
وبين لانه خبر واحد فامتنعت المساواة وترجيح الاغلي على الادنى
(واما) أن يكون من قبل الحكم بأن يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم

الآخرة * مثاله قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة فيما قصده القلب فتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فتفي المؤاخذة في اليمين الغموس لسخولها تحت اللغو لانه اسم لكلام لا فائدة فيه فتعارضها ظاهرا فيدفع التعارض باختلاف الحكم وان المؤاخذة في آية البقرة مطلقة فتصرف الى الكمال وهي العقوبة في الآخرة وفي آية المائدة مقيدة بما هي للدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فتكون المنفية هي المؤاخذة بالكفارة هنا عندنا ودفعه الشافعية بحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب أي عزمه فيشمل الغموس ويميزه عن الآيتين واحدا وهو في الكفارة عن اللغو واثبتها على المعقودة والغموس

واما أن يكون المخلص من قبل الحال بأن يعمل احدهما على طاعة والآخر على حالة أخرى * مثاله قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف أي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أولا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد أي لا تقربوهن حتى يغتسلن فالقراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو أقلها والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهر لكنه يرتفع باختلاف الحاملين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الاغتسال على أكثر المدة لانه انقطاع يقين لعدم احتمال عود الحيض والقراءة بالتشديد على أقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه يمتنع فلا بد من مؤكدة بجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه كقضى وقت صلاة

واما أن يكون من جهة اختلاف الزمان * مثاله قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانها نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فتعمد بوضع الحمل لان المتأخر ناسخ للمتقدم

(بحث في التعادل)

هو في اللغة التساوي وفي الاصطلاح استواء الداليلين وقد اختلف الأصوليون

على فرض وقوع التعادل في نفس الامر بين السليبيين مع تجوز الجتهود عن الترجيح بينهما
وهلم بوجود دليل آخر فقبل ان كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد
منهما وان كان بين قياسين فالتمخيير فيهما قبل التحري ويجب عليه التحري فيعمل
بأحدهما لان الحق لما كان واحدا كان اليلع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل
وانما عمل باحدهما بالتحري لم يجزه نقض ذلك العمل الابتدائيل فوجه من الكتاب
أو السنة بان ظهر نص بخلافه يتبين به ان العمل كان باطلا وقالت الشافعية يعمل
الجتهود بأيهما شاء لان أحد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق
العمل أصاب الجتهود أو أخطأ وقيل يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر

(بحث المرجحات)

اعلم أن الترجيح معناه لغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو بيان الرجحان في
القوة لأحد التعارضين على الآخر وتقديم الراجح على المرجوح وهو المعقول وعليه
انقضاء الاجماع لان الرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال دليل
وبالمرجحات يتخلص من التعارض بين السليبين ولذلك قدم أبو حنيفة رحمه الله
تعالى العمل بقوله صلى الله عليه وسلم استنزها من البول فان عامة عذاب القبر منه
على العمل بحديث شرب العرنيين أبوال ابل فان دليل التحريم مقدم على دليل
الاباحة ومثله ما روى انه عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى عنه أنه رخص
فيه فاتاهم أنهما قد وجدوا في زمانين فالحرم يقام على المبيع فيجعل المبيع متقسما
في الزمن فيكون منسوخا فيترجح الدليل المحرم على الدليل المبيع عند التعارض
والدليل المثبت لامر عارض يرجح على الدليل النافي لان المثبت اقرب الى الصديق
من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر بمثاله ما روى ان بريرة كانت
مكاتبه لعائشة رضي الله تعالى عنها وكانت في نكاح عبد فلما أدت بدل الكتابة
قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ملكك بضاعتك فاختاري وقد اختلف في انه
حين خيرها عليه السلام هل بقي زوجها عبدا أم صار حرا فقبل انه كان عبدا على
حاله وهو مختار الشافعي رحمه الله تعالى فلا يثبت اختيار للمتعة عنده الا اذا كان
زوجها عبدا وقيل انه كان حرا وهو مختار أي حنيفة حيث يثبت اختيار للمتعة سواء
كان زوجها حرا أو عبدا فانفق الرواة على ان زوجها كان عبدا ووقع الاختلاف في

الحرية المعارضة فالأخبار بكونه عبدا لعدم العلم بالحرية الظاهرة والأخبار بالحرية لا يصح إلا بعد العلم بوجودها من دليل فقدم خبر مثبت استقرية على نافيها (و اعلم) ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع في المتن والراد به ما يقتضيه الكتاب والسنة من التخصيص والنهي والتخاص والعامة ونحو ذلك * والترجيح فيها يكون بقوة الدلالة كالمحكم يرجح على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر والتلخيص على المشكل والعامة يرجح على العام المخصوص كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشروط وقت عارضه قوله تعالى وأحل الله البيع فقدم أبو حنيفة النهي لأنه عام غير مخصوص لأنه قطعي والعام المخصوص ظني وترجح الرواية للحديث باللفظ على الرواية بالمعنى وقد تقدم ذلك عند الكلام في السنة والنهي. يرجح على الاصل أن دفع المفسدة المستفادة من النهي أهم من جلب المنفعة المستفادة من الامر ولذا رجحت أئمتنا حديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكرهه على قوله صلى الله عليه وسلم من تام عن صلاة أو نسيتها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقها رواه مسلم فيها تعارضا واذا تعارض نصان كان أحدهما موافقا للقياس والآثر مخالفا له يرجح الموافق على المخالف والنسفي يرجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر كحديث عدم انتقاض الموضوع بحسب الذكر فانه يرجح على حديث الانتقاض به والترجيح في المتن قد يكون بحسب اطلاق الراشدين * والترجيح قد يقع في السند وهو الاخبار عن طريق المتن والترجيح باعتباره يكون في الراوي كالترجيح بفقهه وقوة ضبطه وورثته ويكون في الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * واعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع يمنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد وترجح القياس عندنا بقوة التأثير بالعادة * مثال ذلك نكاح الامة مع طول الحره فانه يجوز عندنا المحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقالت الشافعية لا يجوز هذا النكاح قياسا على من تحت حرة بجامع اوراق الماء مع الغنى عنه وقياسا أقوى لان أثر الحره في اتساع الحبل الذي هو من النعم أقوى من الرق تشرى بها للمحر على العبد والتضييق على الحر والتوسيع على العبد في النكاح المذكور قلب المشروع ونكاح الصغيرة والعقيم جائز اتفاقا مع ان فيه اتلافا لمائه حقيقة وأما رفاق الولد الذي جعله

الشافعي حجة للحربة فهو اتلاف حكسي فهو أولى بالجواز مما فيه الاتلاف المتبقي
قال الاسترعي رأما الاجماع فلا تعارض فيه اهـ

المفصل الثاني في الاحكام وما يتعلق بها من السلام والمحكم
به والمحكوم عليه وفيه أربعة أبواب

(الباب الاول في الحكم)

اعلم ان بعض الاصوليين عرف الحكم بانه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المسكف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع والمراد بالخطاب ما شوط به أي ما ثبت بالخطاب
وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا الذي هو صفة لفعل المسكف لان الاصولي
انما يبحث عن أحوال ما ثبت بخطاب الشارع من حيث الثبوت بالأدلة لا يقال هذا
التعريف لا يشمل ما ثبت بالسنة والاجماع والقياس لانه لا يصدق عليها انها خطاب
الله فلا نقول ان كلاما من السنة والاجماع والقياس كالمسكف ويظهر عن خطاب الله
تعالى فالثابت بها ثابت بخطاب الله تعالى وهو معنى كون كل منها دليل الحكم وبما
ذكره يجب شها قيل ان خطاب الله تعالى هو الكلام النفسي ولا اطلاع لنا عليه لانه
صفة قائمة بذاته تعالى لان الالفاظ القرآنية والسنية دالة عليه ونظم القرآن وان
كان كاشفا عن كلامه تعالى النفسي لا يسمى كاشفا تادبا ولان الدال كانه المدلول
والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق على الكلام الموجه للافهام
في الحال اذا كان المخاطب موجودا أو في المآل اذا كان المخاطب معدوما وطلب الفعل
والترك من المعدوم على تقدير وجوده لا يثبت سفها اذ السفه طلب الفعل من المعدوم
حال عدمه والمراد بالمتعلق الماخوذ في التعريف وقوع فعل المسكف من متعلقاته بمعنى
ان الشخص اذا وجد مستجيبا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا يتعلق بغير
وأما التعلق بالفعل بمعنى ضرورة المسكف مشمول التهمة فهذا لا يحصل الا بحد وجوده
مستجيبا لشروط التكليف فهو حادث والمراد بالفعل ما هو أهم من فعل القلب
والجوارح فدخل نحو وجوب الايمان وقولهم الاجماع حجة ليس بحكم الا اذا أول
بان العمل بمقتضاه واجب لانه يكون حينئذ متعلقا بفعل المسكف تفرج بقوله المتعلق
بفعل المسكف خطاب الله تعالى المتعلق بذاته تعالى كقوله شهد الله انه لا اله الا هو

وخطابه المتعلق بأفعال العباد من حيث انطلق كقوله تعالى والله سلفكم واتهمون
فأفعال العباد أهني ما يشاهد من الحركات والسكنات المتصلة بالمصدر مخلوقة لله تعالى
أما المصدر نفسه الذي هو الابدان والايقاع فهو أمر اعتباري وهو تعلق النفس بالقدور
فلا يتعلق به الخلق لكونه ليس أمر وجوديا ولا يتعلق به التكليف أيضا وهذا معنى
قوله التكليف به الحاصل بالمصدر لا المصدر وإضافة فعل للتكليف للجنس والتكليف
هو البالغ العاقل وتخرج بالتكليف فعل غيره فلا يتعلق به خطاب التكليف وما يتوهم
تعلقه بفعل الصبي والمجنون إنما هو متملق بفعل وليهما وأورد على التعريف أفعال
الصبي من مندوبية صلواته وصحة بيده وجوب الحقوق المالية في ذمته أولا وإن كان
يؤدي الولي عنه وهي ليست متعلقة بفعل التكليف وهو الجواب ما ذكر في كتب الشافعية
من أنه لا خطاب بالصبي فليست صلواته مندوبية وإنما الولي تحريره على الصلاة للاعتقاد
لأنه لو لم يكن الثواب وعليه أداء الحقوق من مال الصبي والصحة أمر عتلى لأشعرى
وهذا الجواب غير قوي لأن القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للأحاديث
المشهوره فصدق على صلواته تعريف المنسوب فلا مجال لمنع مندوبية صلواته وقصور
الخطاب النبوي بإفعال الثواب على أعمال الصبيان فإن قلت لا يسمى هذا الخطاب
حكما يقال هذا تحكم ظاهر لا يلتفت إليه والحقوق المالية إذ لم تجب على الصبي كان
الأخذ من ماله ظاهرا فالحقوق المالية كضمان بدل المتلفات تجب في ماله والمراد بصحة
بيده أن يبيعه نافذ بأذن الولي وهذا حكم شرعي فالحق ما قاله صدر الشريعة في تعريف
الحكم من أنه خطاب الله المتعلق بفعل العبد وقواه بالاقتضاء أو التخيير المراد بالاقتضاء
طلب مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو المنع أو طلب الترك مع المنع
من الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير إباحة الفعل والترك
واعلم أنهم جمعوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم ومرة الوجوب والحرمة
نظرا إلى أن الوجوب والحرمة أتران لهما من إطلاق المسبب على السبب وواعلم أن
الوضع لم يتعلق بطلب أو ترك بل هو خطاب الله المتعلق بكون الشيء ركنا أو هله
أو سببا أو شرطا أو مانعا فهو داخل في جنس الخطاب

(وحقيقة الوضع خطاب الله المتعلق بفعل العبد لا بالاقتضاء والتخيير سمي بذلك
لأنه شيء وضعه الله في شرائعه لإضافة الحكم إليه لتعرف به الأحكام تسهيلا علينا
والفرق بين الوضع والتكليف أن الوضع هو الحكم على الوصف بكونه سببا أو شرطا

أومانما وخطاب التكليف طلب اداء ما تقرر بالاسباب والشروط والموانع وأنه لا يتوقف
 الوضع على العلم والباوع فان القتل سبب للضمان وان حصر من الصبي أو المجنون
 والرضع شرط للصلاة بالنسبة للبالغ والصبي والتجاسة مائة الصلاة بالنسبة اليهما
 ﴿ تفييه ﴾ ذهب بعض الاصوليين ونهم صاحب جمع الجوامع الى ان خطاب
 الوضع لا يسمى حكما عندئذ اصطلاحا لان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب
 الوضع لم يتعلق بالفعل بل بكون الشيء سببيا أو شرطا الخ وكون الشيء سببيا أو شرطا
 ليس فصلا قاطعا وذهب بعضهم كابن الخطاب الى انه يسمى حكما فزاد في تعريف
 الحكم فيداجله شاملا له وجعل المتعلق بالفعل اعم من طلبه وطلب تركه ومن كونه
 سببيا أو شرطا للفعل لان الخطاب المتعلق بكون كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ
 كون الزنا سببيا للحد مثلا يرجع الى ايجاب الحد عند الزنا وجعل الظهارة شرطا لصحة
 البيع يرجع الى تجوز الاتمناح بالمبيع عندها وتحريره عند عدمها

الحكم ينقسم الى نوعين تكليفي ووضعي

الحكم التكليفي أنواعه عندنا سبعة

﴿ الاول ﴾ الفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي لاشبهه فيه كقراءة القرآن
 في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن واستحق تاركه تركا كايا بلا
 غير العقاب وهذا التعريف لا يرد عليه بعض المباحث الثابتة بدليل قطعي لاشبهه فيه
 كقوله تعالى فسكاتبوهم ان هلكم فيهم خيرا به مثاله الايمان والصلاة والزكاة والصوم
 والحج ﴿ وحكمه ﴾ ان منكره كافر وتاركه بلاعذر فاسق

﴿ الثاني ﴾ الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وقراءة
 الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد فصدقة الفطر ثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا
 شون كل من وعبد صغير أو كبير نصف صاع من براصاع من شهر والاضحية بقوله عليه
 السلام من وجه سعة ولم يضح فلا يقر بن مسجدنا فان مثل هذا الوعيد لا يكون بترك
 غير الواجب وأما قوله عليه السلام نضحوا فانها سنة أبيكم ابراهيم فهو يقيد الوجوب لان
 قوله نضحوا أمر وهو للوجوب وقوله فانها سنة أبيكم أي طريقتة فالسنة هي الطريقة
 المسلوكة في الدين وقراءة الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
 ويكثر عند الحنفية اطلاق الفرض على ما ثبت بظني والواجب على ما ثبت بدليل قطعي

كشور ثم الوتر فرض وتفصيل الأركان فرض و يسويته فرضا عمليا أي يلزم جهده لا عمليا
يلزم اعتقاده وكشور ثم الصلاة واجبه الزكاة واجبه ﴿ حكمه ﴾ أن يجيب إقامته كإقامة
الفرض ولا يكفر بإحسانه ويفسق تاركه إذا تركه استغناء عن غيره الأحاد بان لا يرى
العمل بها أما إذا تركه لعني أدنى اجتهاده اليه بان قال هذا الظاهر يجب أو ضعيف فلا
يفسق به وجبات الشافعية الفرض والواجب مترادفين لأن الفرض لغة هو التقدير سواء
كان متطوعا به أو مظلونا وقالوا الواجب ما يمسح فاعله ويفسق تاركه سواء كان التمس من
بعض الوجوه كإتي الواجب الموسع كالصلاة إذا تركها في أول وقتها وأتي بها في أثناء
الوقت والواجب المتغير كحصال الكفارة إذا ترك إحداها فقد تارك ما يصدق عليه أنه
واجب مع أنه لازم عليه إذا أتى بغيره والواجب على الكفاية كصلاة الجنائز إذا تركها
وفعلها بغيره فقد صدق عليه أنه ترك الواجب عليه ولا يضم أو كان التمس من كل الوجوه
كالواجب على العين مثل الصلوات الخمس فمن ترك إحدى الصلوات الخمس فإنه منصوص
سواء وافقه غيره أم لا فالإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كصلاة الكفارة
وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون محضرا كحصول الجنائز
وقد يكون محتما كالصلاة وباعتبار الوقت قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا
كالصوم

﴿ الثالث المنسوب ﴾ وهو ما يمسح فاعله ولا يضم تاركه وهو ما أفاده عليه السلام
مرة وتركه أخرى كالعبادة باليمين في غسل اليدين في الوضوء وفي لبس النعل ويقال
للمندوب مرغب فيه ومستحب ونقل وتطوع وإحسان وسنة وقيل لا يقال له سنة إلا
إذا داوم عليه الشارع والسنة وهي الطريقة المساوكة في الدين التي يطلب المكلف
بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب والسنة عند الإطلاق قد تقع على سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدى وهو قال الشافعي رحمه الله لفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل إلا على
سنته صلى الله عليه وسلم والسنة نوعان سنة نهي وهي التي رآب عليها النبي صلى
الله عليه وسلم تعبا مع الترك مرة أو مرتين بالاعتبار أولم يترك أصلا لكنه لم ينكر على
التارك بمشاهمة الجماعة والأذان والإقامة ﴿ حكمها ﴾ أن تاركها يستوجب اللوم والمقاب
﴿ وسنة زواله وهي التي لا تصدر منه عليه السلام على وجه العبادة بل على وجه العادة كلباسه
وقيامه وقعوده وتطويل أركان الصلاة ﴿ حكمها ﴾ أن أخذها حسن وتاركها لا

يستوجب اساءة وكرهة و يشاب لو فعلها على نية اتباع النبي صلى الله عليه وسلم
 في الرابع المحرم في وهو ما يدم فاعله ويمسح تاركه ويقال له الخنزير والمعصية
 والذئب والزيجور عنه والنزوح عليه والتبجح وهو ما ثبت به دليل قطعي لاشبهه فيه
 وهو ما حرام لعينه كشراب الخمر واكل الميتة وما حرام غيره كاكل مال الغير

في الخامس المكروه تحريمها في وهو ما ثبت به دليل ظني كاكل الضب وترك صلاة
 الوتر وحكمه انه يتم فاعله ويمسح تاركه

في السادس المكروه تنزيها في وهو ما يمسح تاركه ولا يتم على فعله وهو ما كان
 تركه أولى من فعله بمثاله لطم الوجه بالماء في الوضوء

في السابع المباح في وهو ما لا يتقن بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب وقيل
 هو ما لا يدمح على فعله ولا على تركه ويقال له الخلال والبخائر وعند الشافعية الاحكام
 التكليفية خمسة وهي الايجاب والتعريم والكره والنسب والاباحة قال بعض
 المحققين وتسمية الخمسة تكليفية تغليب لانه لا تكليف في الاباحة لان التكليف الزام
 مافيه كافة وشققة ولا الزام في الاباحة ولا الزام أيضا في النسب والكرهية التزيمية عند
 الجمهور وحيثما تكون الاقسام التكليفية اربعة فعلى تفسير التكليف بالزام مافيه
 كافة لا يكون المنسوب مكافا له لان المكاف ليس لازوما فيه فيجوز تركه وكذا المباح
 لانه لا الزام فيه وعلى تفسيره بطاب مافيه كافة يكون المنسوب مكافا به بمعنى ان المكاف
 مطلوب بما فيه كافة فان قيل هل تعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم هي معسودة
 منه على تأويل ان الشرع وارد بها وتنقسم الاحكام التكليفية التي شرعها الله تعالى
 لهيمنة الى عزيمة وخصمة اما العزيمة فهي ما شرع ابتداء فيومني على اعداء والمباد
 سواء كان متعلقا بالفعل كالأموارات أو بالترك كالمحرمات وهي اربعة أنواع

في الاول في الفرض ويدخل ترك المنهي عنه ان كان الدليل قطعا كترك الزنا
 وشرب الخمر لان ترك ذلك فرض فيدخل فيه احرام من حيث الترك

في الثاني في الواجب ويدخل فيه المكروه تحريما من حيث الترك لان ترك
 المنهي عنه ان كان الدليل ظنيا واجب كترك اكل الضب وترك لب الشطنج

في الثالث السنة في الرابع النقل في وهو ما يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه قال النسفي
 في شرحه على المنار وقيل ان النقل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لتقصان ما يمكن
 في العزيمة وهي القرينة فلنا ذلك في قصه الادعاء في الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر

العزائم والبراف بالعزيمة ما يترب عليه ما يجزأ من العزائم فليس المباح منها والمكروه
 تزيجها أدخلها في المباح وأدخل بعضهم المباح في المنفل وأدخل صاحب قس الأقسام
 المكروه تزيجها من حيث التراك في السنة قائلا أن ترك المكروه تزيجها منه والقوانين
 خصي العزيمة بالواجب والمنسحب قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فإن العزم
 هو الطلب المؤكدة فيه

(وأما الرخصة)

وهي بضم الراء وسكون الخاء وتحرر يكها معناه لغة السهولة مطلقا واصطلاحا
 السهولة في الحكم المتغير اليه لتغير مع قيام السبب للحكم الأصلي المتغير * وقيل هو
 ما وسع المكلف فعله بعض مع قيام المحرم * وقيل الحكم أن ثبت على خلاف الدليل
 لتغير فرخصة والافعية وقيل أن الرخصة اسم لما تغير عن الأصل الأصلي التي تخفيف
 ويصير ترفيها وتوسعة على أصحاب الاعتدال وهو علم أن المتغير في الحكم فهو تعلقه لأن الحكم
 الذي هو خطاب الله أي كلامه النفسى القائم لا يتغير فيه فاللهي أن الحكم أن انقطع
 تعلقه على وجه الصعوبة وثبت على وجه السهولة فهو الرخصة وهي أربعة أنواع
 (الأول) ما عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخنة وحكم المحرم قائم وهو
 الحرمة * مثاله ترخص من أكره بما يخاف على نفسه بالقتل أو على عضو منه بالقطع
 على اجراء كلمة الكفر فإنه يرخص له اجراء قول الكفر على لسانه وقلبه مطمئن
 بالإيمان لأن حقه في نفسه يموت بالامتناع فالامتناع من اجراء كلمة الكفر عنية
 فتوصير حتى قتل كان مأجورا وفي الاقدام لا يموت حقه تعالى لقيام الركن الأصلي
 وهو التصديق بالتعاليم فالحكم الأصلي وهو حرمة الكفر ثم أبدا لقيام السبب المحرم
 وهو اللاتل الدالة على وجوب الإيمان ولا يلزم من سقوط المؤاخنة ثبوت الاباحة
 وسقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فإن العفو لا يصير الكبيرة مباحة وترخص
 الافطار في رمضان للعائم إذا أكره عليه فإنه يباح له الافطار مع أن المحرم وهو شهود
 رمضان والحكم الأصلي وهو الحرمة موجودان وحق الله لا يموت لامكان تداركه
 بالقضاء وكذلك إذا أكره على اتلاف مال الغير فإنه يرخص له ذلك مع أن المحرم
 وهو ملك الغير والحرمة وهي اتلاف مال الغير قائمان لأن حقه يموت ولا يمكن تداركه
 وحق الغير يمكن تداركه بغير المثل أو القيمة وإذا ترك الخائف على نفسه الأصلي

بالمعروف جاز له ذلك بشرط أن يكون كثره ذلك بقلبه مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الأمر بالمعروف مع حرمة ترك الأمر بالمعروف موجودان لأن حقه يعرف وأما وحق الله تعالى باقي بانتهاد حرمة الترك وهذا القسم الرخصة فيه أكمل لأن المحرمة وبسببها قائمان

(حكمه) ان الأخذ بالعزيمة أولى مطلقا لبقاء المحرم والحرمه حتى لو تحمل ما ذكره به واستمتع بها هو الرخصة وقتل كان شهيدا لكونه بإذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وقدرى أن مسيحة الكتاب أسنة رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنت أيضا غفلاء وقاله للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال إنما أنا أصم فأعاد عليه تكرارا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي عليه السلام فقال أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدح بالحق فهينئذ (الثاني) ما عومل بمسألة المباح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه إلا ان الحكم مترسخ عن السبب إلى زمان زوال العذر فحينما اتصل بالسبب مانع منه ان يعمل بحاله وهو وجود العذر بمثاله افطار المسافر والمريض في رمضان فقد رخص لهما الفطر مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر الثابت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتراخي حكمه وهو وجوب أداء الصوم وحرمة الافطار في حقيهما إلى ادراك عدة من أيام آخر وقيام السبب الموجب صح اداؤهما لو صاما وتراخي الحكم لم يلزمهما الأمر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من أيام آخر لان مجرد ترك الواجب لعذر وان كان رافعا للزم لا يستقط الخلف وهو القضاء أو الفدية بخلاف المكروه على الافطار في رمضان اذا أفطار ومات قبل ادراك زمان القضاء فإنه يلزمه الوصية بالفدية وهذا النوع أقل من الاول لان كمال الرخصة لكمال العزيمة فاذا كان الحكم الاصلى ثابتا مع السبب كانت جهة العزيمة أقوى عما اذا كان الحكم مترخيا عن السبب

(حكم هذا النوع)

ان الأخذ بالعزيمة اذالم يضعفه الصوم فالصوم في السفر أفضل من الافطار والافطار أفضل من الصوم في السفر اذا ضعف عن الصوم اوقات منه امرأهم كالجهاد وان خاف

الاطلاق على نفسه يازمه الفطر لانه لو صبر وصام فمات كان قتل الصوم وهو المباشرة
 قتل الصوم فيصير قاتلا نفسه فيصير قاتلا نفسه لانه يجب عليه الاستمرار من قتل نفسه بخلاف
 ما اذا كرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله فانه يثاب لان القتل مضاف الى الظالم
 وبصحة أظهر الطاعة لله تعالى وذلك عمل الجاهدين واعلم ان النوع الاول والثاني
 هو ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة لان الرخصة الحقيقية هي التي تكون العزيمة
 المقابلة لها ثابتة معدولا بها في الشريعة وهذا ظاهر في النوعين المتقدمين. النوع
 الاول أثبت وأقوى من النوع الثاني في صدق لفظ الرخصة عليه حقيقة

(النوع الثالث)

ما سقط عنا ولم يشرع في حقنا مما كان في الشرائع السابقة كالأعمال الشاقة كقتل
 النفس في التوبة وقطع الأضراس الخاطئة وعدم جواز صلواتهم في غير المسجد وعدم
 التطهير بغير الماء وكون الزكاة ربح أموالهم وقرض الثوب اذا أصابه نجاسة واحراق
 الفنائم ولما كانت هذه الأشياء واجبة على غيرنا ولم يجب علينا تخفيفا وتيسيرا بالنسبة
 لغيرها شابهت الرخصة فسميت رخصة مجازا لان الحكم الاصل هو العزيمة
 وبسببها معادومان في حقنا لان ذلك لم يشرع أصلا في حقنا وكان القياس في ذلك ان
 يسخى نسخا

(حكم هذا النوع)

نحن اذا عملناه أحيانا أئمتنا وهو تبنا

(النوع الرابع)

ما سقط عن العباد بانحراج سببه من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
 مع كون الساقط مشروعا في بعض الاوقات فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم
 وسقط الوجوب أصلا كانت الرخصة مجازا لان العزيمة لم تكن في مقابلتها ومن حيث
 ان ذلك الساقط مشروع علينا في غير محل الرخصة كان مشبها بحقيقة الرخصة
 حتى كان ثبوته في غير ذلك المحل مزمنة له وان لم يكن في محله بخلاف النوع
 الثالث لان الحكم سقط فيه ولم يبق مشروعا في حقنا بوجه من الوجوه فكان

في غابة البعد عن حقيقة الرخصة * مثلاً سقوط اتمام الصلاة الرباعية في السفر
 فسقوط الركعتين منها رخصة اسقاط عندنا لا يجوز العمل بعزيمتها فليس له أن يصلها
 أربعاً لقوله عليه السلام المتم الصلاة في السفر كالمقصر في المقصر فزوال الشمس
 سبب لسقوط اتمام الظهر في السفر لان اتمام لم يشرع للمسافر فليس في مقابله
 عزيمه غير أن اتمام مشروع في غير موضع الرخصة وهو حالة الإقامة فالسبب لم يبق
 في حق المسافر ووجوب الركعتين فكانت الاثر بان فلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى
 فسنت صلاته والقصر سمي رخصة مجازاً لان الرخصة المجازية هي عزيمه حقيقة
 لانه مشروع ابتداء باثبات الشارع ولهذا رد صاحب فتح القدير على من ينقل
 اختلاف المشايخ في كون قصر المسافر رخصة أو عزيمه بان من قال رخصة هي رخصة
 الاسقاط وهي العزيمة وتسميتها رخصة مجازاً ولا يخفى ان الرخصة إنما هو الساقط
 من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير * وعند الشافعية
 القصر رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع فلا قصر عندهم الا أن يختار العبد القصر
 كالأفطر الا أن يختار الفطر ونحوه سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره لان
 من اضطر الى تناول الميتة أو شرب الخمر خرف اهلاكه على نفسه من الجوع أو العطش
 أو الكره على ذلك يباح له تناول ولا يسهه الامتناع حتى لو عبر حتى مات أو قتل أم
 لان الحرمة ساقطة * اما كل الميتة فلقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
 اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فاذا اباحه كأنه قال انها محرمة في حالة الاختيار
 مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من أكره وقابه عظمى
 بالايان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحه * قلت انه استثناء من الغضب إذ
 التقدير من كفر بالله من بسب ايمانه فعليه غضب من الله الا من أكره فانتفاء
 الغضب لا يدل على ثبوت الحل * وقال بعض العلماء وهو رواية عن أبي يوسف والشافعي
 لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤخذ بها كإني الاكراه على الكفر مستلزم بقوله تعالى
 فن اضطر غير باع ولا عاد فلا أم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة
 على قيام الحرمة الا أنه تعالى رفع المؤاخنة عليه * والجواب أن اطلاق اسم المغفرة
 مع الاباحه باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون باعتبار ما يقع من تناول
 القدر الزائد على قدر الحاجة ومن ابتلى بحالة الحمصة يسهر عليه رعاية ذلك واما في
 شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة عقله عن الزوال فاذا خاف بترك شر بها فوات نفسه

لم يستقم صيانة البعض بقوات السكل فستطقت الحرمة وتوجب الرخصة التي هي أكل الميتة وشرب الخمر لدفع الهلاك كما أكل الخبز وشرب الماء

(تلبيه) قيل للشارع في الرخص حكم من كونها وجوباً أو نهيّاً أو إباحة وهو من الأحكام التكوينية وكونها مسببة عن عناصر طارئة في حق المسكان يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الدليل على خلافه وهو من أحكام الوضع ولا بدع في اجتماعهما في شيء واحد من جهتين فإن إيجاب الجلال الزاني من أحكام التكاليف من وجه وهو ظاهر ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا

(وأما الأحكام الثابتة بخطاب الوضع فهي ثلاثة)

السبب والشرط والمنازع وهي متفق عليها عند الأصوليين لأن الحكم الوضعي هو الوصف المتعلق بالحكم التكاليفي

(الأول) وهو الحكم على الوصف بكونه سبباً للحكم ومعرفاً له يجعل الله تعالى والسبب لغة ما يمكن التوصل به إلى المقصود وفي الاصطلاح الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمي على كونه معرفاً لحكم شرعي يجعل الزنا سبباً لوجوب الحد لأن الزنا لا يوجب الحد بذاته بل يجعل الشارع ومعنى جعل الشيء سبباً جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن تسميه العلة لثباته وتقدم بيان الوصف الظاهر المنضبط في الكلام على العلة في باب القياس وهو السبب ينقسم إلى وقتي إن كان السبب وقتاً كالزوال لوجوب الصلاة لقوله تعالى أقم الصلاة للذوات الشمس فإن الوقت سبب محض وعلامة على وجوب الصلاة ويسمى ظرفاً عند الظنسية وموحها عند الشافعية هنا إذا كان الوقت يزيده عن الواجب المقتضيه فإن لم يزد كوقت الصوم سمي مغيّراً عند الظنسية ومضيقاً عند الشافعية وإلى معنى إن لم يكن وقتاً كالاستحباب للمعصية لقوله عليه السلام كل مسكر حرام وعلم أن سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلاة إليه فيقال صلاة العصر وكذلك سبب وجوب الصوم الوقت وهو شهر رمضان وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب وسبب وجوب صدقة الفطر الرأس الذي يقوم بكفايته وإضافتها إلى الفطر مجاز لأنه شرط وسبب وجوب الحج البيت بدليل إضافته إليه وسبب وجوب الطهارة عن الحدث الصلاة وسبب مشروعية المعاملات توقف بقاء العالم لأن بقاء الناس يكون بالتنازل

وهو يحصل بالمال والمال يحصل بالماء لانت تعاملي الناس بعضهم لبعض الأشياء التي يحتاجون اليها وسبب المتطلبات ما تنسب اليه غيب القصاص القتل العمى فيقال عقوبة القتل العمى النصاص وهكذا يقال في سبب الرجم الزنا فيعرف السبب بأضافة الحكم اليه وهنالك طريقة المتأخرين فرادهم من الأسباب الاسباب الظاهرة وأما المشايخ المتقدمون فيقولون سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرها فالإيمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكر النعمة الاضياء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكر النعمة المال والخبز وجب شكر النعمة البيت فرادهم بالاسباب الحقيقية واعلم ان ما يرتب عليه الحكم اذا كان شيئا لا يدرك بالعقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة المكتوبة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للمالك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للمالك التمسه فهو سبب وان أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة لبعض ما يسمى هنا سببا يسمى في باب القياس علة فالمراد بالسبب ما هو أعم من العلة

(الثاني الشرط) وهو في اللفظ العلامة وهو في الاصطلاح هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم كالتقدمة على تسليم المبيع لصحة البيع أو شرطا لسبب الحكم كالتجارة فاتها شرطت لصحة الصلاة لاجل سببها وهو تعظيم الله تعالى لان التعظيم يفقد بفقد التجارة وحيثية الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك وبيانه ان الطول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجودها والتقدمة على التسليم شرط في صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط في سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها

(أنواع الشرط خمسة)

(الاول) شرط محض وهو اما حقيقي يتوقف عليه الشيء بحكم العقل أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونها أصلا كالشهود للنكاح أو جعله يعتبره المكلف ويعاني عليه تصرفاته بكامة الشرط نحو ان تزوجت كذا فانت طالق والشرط الجملي يمنع العلية عندنا كما تقدم

(الثاني) شرط في حكم العلة فيضاف الحكم اليه كشرهود وجود الشرط كما اذا علق رجل طلاق زوجته على دخول الثمار وشهد شهود بالشرط وهو دخول الثمار فاذا رجعا عن الشهادة بعد قضاء القاضي يضمنون

(الثالث) شرط في حكم السبب وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط ومثاله اذا سجن قيد عبد الثبر فابق العبد لا يضمن لان حصول القيد لما كان متقسما على الا باق الذي هو علة التائب كان شرطا في معنى السبب لان العلة ههنا مستقلة لا تضاف الى السبب

(الرابع) شرط اسمي لاحكاما كأول الشرطين اللذين علق عليهما الحكم ومثاله اذا قال لأصراثة ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمي لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده

(الخامس) شرط في معنى العلة كالإحصان فإنه شرط لوجوب الرجم على الزاني فليس فيه معنى العلية والسببية وقد قالوا انه نفس العلة لان العلة من أقسام الشرط

(مسألة حصول الشرط الشرعي للفعل ليس شرطا

في صحة التكليف به)

اعلم ان أكثر العلماء من الشافعية والحنفية قالوا اذا اعتبر الشارع في صحة شيء شرطا كاعتباره الايمان شرطا لصحة الصلاة وغيرها من العبادات يصح التكليف بهما الشيء مع عدم حصول ما اعتبره شرطا قال الكافر مكلف بالصلاة مع عدم حصول شرطها وهو الايمان وكفره لا يكون مانعا من تكليفه بالصلاة لان الكافر يتمكن من الايمان ويفعل ماوجب عليه من الصلاة المشروطة بالايمان كالجنب والمحدث فانهما ما موران بالصلاة مع قلبيهما بما منع عنها فيجب عليهما ازالة المانع لتصح منهما فالسكاف به وهو المنع يمكن بالنيات ولا ينافيه الامتناع الوصفي لان قيام الوصف وهو الكفر لا يمنع الايمان الثاني للصلاة والشرطها لان الايمان مقصور للكافر فهو كالمساكن القادر على الحركة أو كالتقيد القادر بالفعل على الحركة لكن المانع وهو القيد لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسخ العقائد الباطلة منعه عن صرف القدرة اليه و يرتب على ذلك عقابه على ترك العبادات في

(١٧ - تسهيل الوصول)

الأخوة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الإيمان وقسميقي بيان تكليف الكافر
 فيه بعهد الأمر * وقال قوم منهم الرازي وأبو حامد الأسفرايني والسرخسي إن حصول
 الشرط الشرعي شرط في التكليف لأن الكافر لو كلف بالصلاة لاقتضى التكليف
 إيجاب الصلاة عليه وقت عدم وجود الشرط ومعناها منه لأن الصحة مؤقتة الأمر
 مع أن اعتبار الشارع للإيمان شرطا في صحتها يقتضي النهي عنها بدونه وعدم صحتها
 فلا يمكن الامتناع حينئذ لوجود النهي عن فعل الصلاة بدون شرطها وإمكان
 الامتناع لازم للتكليف ولا يمكن الامتناع حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو
 حال الموت لسقوط الخطاب * ويجب أن الطلوع الفلح بعد إزالة المانع فالكافر
 يمكنه الإيمان ويفعل ما يجب عليه من الصلاة ونحوها كما تقدم قال صاحب فوائح
 الميعوت لا يليق بحال من يدعى الإسلام أن يتفوه بمنافاة فقد إن الشرط الشرعي
 للتكليف فانه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفا بالصلاة وكذا الجنب وأن لا يكون
 أحد مكلفا بالحج إلا بعد الأحرار ولا بالصلاة إلا بعد التحريمة ولا بالصوم إلا بعد
 النية ولا يلزم الاعتكاف بالنسبة إلا بعد التسرع في الصوم اهـ

وأعلم أن هذه المسألة مفروضة في تكليف الكافر بإداء العبادات هل يصح
 تكليفه بها مع انتفاء شرائها وهو الإيمان الذي هو شرط للنية التي هي شرط لصحة
 الصلاة أم لا أما غير العبادات فتصح من الكافر لأن صحتها لا تتوقف على الإيمان وتقدم
 الكلام على ذلك ولا يخالف بين العلماء في أن مثل الجنب والمحدث مكلفان بالصلاة

(تبيينه)

الشرط العقلي كتحقق الخطاب وعدم الإلحاح شرط لصحة التكليف اتفاقا والشرط
 القوي كان دخلت الدار فانت طابق شرط لوقوع الطلاق اتفاقا

(الثالث المانع)

وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم وعدم السبب
 * مثال المانع ناصح الأبوته فتم المنع من القصاص مع وجود السبب وهو القتل المصلح لما
 لأن كون الأب سببا لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سببا لعدمه * ومثال المانع
 الذي يقتضي وجوده حكمة تحصل بحكمة السبب الدين في الزكاة فإن حكمة السبب في
 الغنى بإزالة النصاب وإسالة الفقير من فضل ماله وإنما يتم بتركه في المال فضاة يواسي به

الفتوى فنفذ نفع الدين النصاب عن كونه سبباً لانه ما لم يشغول لا وقد تنقسم بيان اقسام
 المنافع في التنبية لانه كور في شروط العلة وقد جعل صاحب جمع الموائع كون الشيء صحيحاً
 أو فاسداً من اقسام الحكم الوضعي فتكون اقسام الوضع خمسة ررد ذلك العناء
 وابن الحاجب فلم يدرها من اقسام الوضع لانه يرد أمر الشارع بالفعل فتكون
 الفعل صحيحاً أي موافقاً للأمر أو بالمتأخر أو مخالفاً للأمر لا يحتاج الي توقيف من
 الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكماً شرعياً بل هو حكم عقلي والصحيح
 أن كون الشيء صحيحاً أو فاسداً من خطاب الوضع والمخالفات انما هو في الصحة والفساد
 المتعلقين بالعبادات وأما الصحة والفساد في المعاملات فهما من أحكام الوضع باتفاق
 لانه لا شك في أن كون المعاملات مستتعبة لشرائها المطلوبة منها شرعاً متوقفة على
 توقيف من الشارع فمضى الصحة في المعاملات ترتب المتصور من الفعل عليه كالمثل
 والمالك في ترتيبها على البيع والشراء المشروع مثلاً هو الصحة وعدم ترتيبها على الوجه
 المشروع هو الفساد ومعنى الصحة في العبادات موافقة الفعل لأمر الشارع على
 وجه يدفع به القضاء

وقيل معنى الصحة موافقة وقوع الفعل الذي يقع تارة موافقاً لأمر الشارع
 وتارة مخالفاً بان يكون مستتعباً لما يعترض على الشرع والأركان والبقاء الموائع
 فما لا يقع الا موافقاً للشرع كعقوبة الله تعالى فمنها في سائر ذنوبها لا تكون الا موافقة
 لا يسي صحیحاً وما لا يقع الا مخالفاً كما شرک لا يوصف بالبطلان

(مسائل)

(الاولى) في الواجب الخفي هو ما تعلق بواحد منهم من أمور معلومة وهو على قسمين
 أحدهما لا يجوز الجمع بينها ولا تكون أفرادها محصورة؛ مثله اذا مات الامام الأعظم
 ووجد جماعة كل منهم فيه استعداد للإمامة باستجماع؛ فشرائطها فانه يجب على الناس
 أن ينصبوا منهم واحداً ولا يجوز نصب زيادة عليه
 (الثانية) ما يجوز الجمع بين تلك الأمور وتكون محصورة تكمال الكفاية فان
 الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع كل ذلك يجوز الاتيان
 بالجميع فالتكامل الثلاثة معينة بنوعها لا يشترطها لان الأوامر الواقعة من الشارع انما
 تتعلق بالزوج وتشمخص المأمور به انما يكون بعقد الشرع فيسه وقوله الهية

بشخصها كقول الشارع تصدق بهذا الدينار أو أعتق هذا العبد فهو سؤال فرضي
 وإنما اعتبر في الأمور أن تكون معاصرة لأن تعلق الوجوب بأمر مهم من أمور
 مهمة غير واقع لأنه تكليف بالمحال وهو باطل فإيجاب الأمر من أمور معلومة صحيح
 وواقع كما في كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين في قوة
 الأمر بالاطعام لأنه وإن كان خبر اللفظ فهو إنشاء معني فهو في قوة أن يقال فليكفر
 بالاطعام عشرة مساكين الخ فيفيد إيجابه وقد عطف الكسوة والتحرير عليه فيقتضي
 إيجابهما أيضا فيكون كل منهما واجبا على البدل فالواجب واحد لا بعينه ويتعين
 بفعل المكلف وهذا مذهبنا وقول الأشاعرة وهو وجوبهم أنه لا يجوز ما أن يقال بوجوب
 الجميع أو بوجوب واحد والواحد إما معين أو غير معين لا جائز أن يقال بالاول لأنه
 لو كان التخيير موجبا للجميع لسكان الأمر بإيجاب عتق عبد من العبيد على طريق
 التخيير موجبا للجميع وهو محال ولأن الواجب مالا يجوز تركه مع القسوة عليه
 والأمر فيما نحن فيه مختلفه ولا جائز أن يقال إن الواجب واحد معين لأنه خلاف
 مقتضى التخيير فالواجب مفهوم الواحد اللاتر بين الأمور المعلومة والتخيير فيه ما صدق
 عليه ذلك المفهوم وهو كل واحد من الأمور المعينة فالواجب لم يتعلق بتعيين والتخيير
 لم يقع في مبهم واللاتر تركه وهو بترك الكل وهذا باطل فلا يقال الواحد المبهم مجهول
 يستحيل وقوعه فلا يكاف به لانا لانسم انه مجهول بل هو معلوم من حيث انه واجب
 وهو مفهوم الواحد من الثلاثة وإنما يستحيل لو كاف بايقاع غير معين في الخارج
 فالواجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة أصري كافي صادق على كل واحد منها وهو
 لا يتحصل الأبي ضنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك
 وعدمه وكان قبلي أرجحت عليك أحدها وأجرت ترك أحدها فالمفهوم السكلي
 لم يخير فيه لأنه لا يجوز تركه والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان
 كل واحد منها يقادى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم
 أحدها مبهما فليس معنى الواجب التخيير أنه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر
 إلى الفهم بل معناه الواجب الذي خبير في أفراده ثم إن هذا المفهوم وهو القدر
 المشترك بينها معين لأن المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع الاشكال بأنه يلزم على
 هذا القول التكليف بغير معين وإنما خصوصية كل واحد من الثلاثة فهو خير فيه
 لا واجب لأن المعنى ان فعلت أي خصلة من هذه الاتصال الثلاثة جاز لك ترك

الباقى فليس شئ من هذه الثلاثة موصوفا بالوجوب على التعمين ولا موصوفا بجواز
 الترك على التعمين بل كل واحد يصح على البدل ثلثة لهما ونارة لذلك وليس التخيير
 بين واجب بهذا المعنى فمنها لان الممتنع هو التخيير بين واجب فمما نفي بالوجوب
 على التعمين وبين غيره كصلاة الظهر وأكل الخبز وعلى هذا القول ان فعل المكلف
 الكل ففعل المثاب عليه ثواب الواجب الاعلى لانه لو اقتصر عليه لاثب عليه ثواب
 الواجب فضم غيره اليه لا ينقصه وان ترك الكل وعوقب عوقب على أدائها عقابا
 لانه لو فعله فقط لم يعاقب وقال الجبائي من المستزلة هو أمر بالجميع ويسقط وجوب
 الجميع بفعل البعض فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب مثل واجبات ويعاقب
 بتركها عقاب ترك واجبات واستعمل بأمور منها ان الواجب متعلق به خطاب الشرع
 بالاجاب وخطاب الشرع انما يتعلق بالعين دون الميم وعلما فانه يمنع تعلق الاجاب
 باحد شخصين لا بعينه فكذلك يمنع تعلق الاجاب بفعل أحد أمرين لا بعينه او عند
 ذلك يلزم تعلقه بالكل أو ببعض معين ومنها انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه
 فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال غير ما كفر به الآخر لكان الواحد منهم
 لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقيين وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب
 كان الجميع واجبا

والجواب عن الاول ان تعارض الوجوب على أحد شخصين لا بعينه انما كان
 لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب ودم أحد شخصين لا بعينه متطفر
 بخلاف الذم على أحد فعلين لا بعينه

والجواب عن الثاني ان الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من
 الخصال الثلاث لا بعينها وقد أتى بما وجب عليه وسقط به الفرض عنه فكان ما أتى
 به كل واحد واجبا لأن الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها لا يلزم ما قيل
 من انه متردد على الجبائي بان فرض موضوع المسألة في الامر بواحد من أمور
 معلومة ينافي قوله انه يوجب الكل لان الامر يتعلق بكل منها بخصوصه على وجه
 الاكتفاء بواحد منها فاقاله ممنوع ولو سلم ما قاله من ان الامر يتعلق بكل منها الخ
 فلا يلزم وجوب الكل لجواز أن يكون وجوبها بدليا كما هو قول الجمهور وحينئذ
 يكون الخلاف لفظيا لان على قوله لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الايمان بالجميع
 والمكلف أن يختار أى واحد منها فهو بعينه منتهب أهل السنة أختار القول الاول

وأما قال بوجود الشكل بهذا المعنى فإرا من القول بوجود واجب واحد منهم لأن العقل لا يدرك فيه معانٍ متناهية على عقيدته من التحسين والتقبيح والعقل يدرك الأحكام قبل الشروع

وقال بعض المعتزلة الواجب واحد منها معيين عند الله تعالى منهم عندنا لأن المأمور به يجب أن يكون معلوما للأمر لأنه طلبه ويستحيل طلب الجهول وكل ما يكون معلوما للأمر يلزم أن يكون معينا عنده فالواجب لا يختلف بالنسبة للكافرين على هذا القول فإن فعل المكلف الميمان عند الله فذلك هو المطلوب وإن فعل غيره منها سقط الواجب لعدم المكاتب لأنه لا اطلاع له على الغيب ورد هذا القول بأنه لا يلزم من وجوب علم الأمر بالمأمور به أن يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به أن يكون متميزا عنده عن غيره لأنه إنما يجب أن يعلمه حسبما أوجبه فإذا أوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والالم يكن عالما بما أوجبه ولا يخفى أن أصل المعينات المهم متميزتين حيث تعيين تلك الأمور المعينات التي دار بينها والتخصر فيها وهذا لا ينافي أنه منهم من جهة عدم تشخصه لأنه إنما يتشخص بتأثير الفاعل به كما هو شأن سائر الأفعال

وقيل الواجب هو ما يفعله المكاتب وإن لزم اختلاف الواجب باختلاف اختيار المكاتبين فيكون لاختيار المكاتب تأثير في تعيين الواجب من حصول الواجب المخير فمن أتى بالاعتناق فهو الواجب عليه ومن أتى بالأطعام أو الكسوة فهو الواجب عليه بالاتفاق على الخروج من عبادة الواجب بأي مفعول منها ورد هذا القول بأن الخروج بما يفعله منها من عبادة الواجب لكونه أحدها لا لكونه صار واجبا باختياره للقطع باستواء المكاتبين في الواجب عليهم فهو ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال

(تنبيهان)

(الأول) الواجب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الأداء إما في أول الوقت أو وسطه أو آخره بخسري مجزئ قولنا في الواجب المخير أن الواجب إما هذا أو هذا المكاتب مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت في الموسع كما ذكره الاستنوي

(الثاني) مما يشبه الواجب المخير من حيث أن الحكم فيه يتعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب ما قالوه أن الحكم قد يتعلق بأمورين فأكثر على الترتيب فيحرم

الجمع كأكل الذي وأكل الميتة فإن كلا منهما يجوز أكله لكن بوجوب أكل الميتة عند الهيجز عن أكل غيرها الذي من جهته المذكاة فيحرم أكل الميتة مع الضرر على غيرها وقد يتدافى الحكم بأسريين فأكثر على البطل والمراد بالبذلية قيام أحد الشيطان المتساويين مما قصد منهما مقام الآخر فيحرم الجمع * مثله تزويج المرأة من كفوئين فإن كلا منهما يجوز التزوج به بدلا عن الآخر إن لم تتزوج به ويحرم الجمع بينهما إن تزوج بهما معا أو عسريا أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلا منهما يجب السترة بدلا عن الآخر إن لم تستر بالآخر ويباح الجمع بينهما إن جعل أحدهما فوق الآخر

(المسألة الثانية في المحرم الخير)

اعلم انه يجوز تحريم أحد أمرين لا بعينه عندنا خلتا للاعتزلة لأنه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا أو همرا بقصد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ولست أحرم عليك الجمع ولا واحدا بعينه فهذا لو ورد كان معقولا غير محتج فليس المحرم مجموع كلاهما ولا كلام أحدهما على التبيين لتصريحه بتقيضه فلم يبق إلا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه وكذلك يجوز تحريم أحد أشياء معينة ويكون التحخير في الترك فله فصل الأشياء الأواحدة ولا يصح فعلها كما في الأثلاث يكون فاعلا للمحرم فلو قال لزوجاته أحدا كن طالق فله وطؤه من الأواحدة وله أن يمين أحدها من الطلاق واحتج المعتزلة بان حرف أو إذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التحخير * ودليله قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فإن المراد به إنما هو النهي عن الطاعة لشكل واحد منهما لا النهي عن أحدهما وهذا بالاجتماع

والجواب ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد منهم ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجتماع بسبب مستند الاجماع لان الاجماع لا بد له من مستند من كتاب أو سنة وانه لم يرد في اللغة النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالاسم بواحد منهم من أشياء معينة وانه اذا فجع أحدها فبج الباقي واختلف في هذه المسألة إنما هو في الجواز مع الاتفاق على عدم وقوعه شرعا

(تنبيه) النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كالاسم في جميع الأقوال المتقدمة في مسألة الواجب الخير فالنهي عن واحد من أشياء معينة نحو لا تقاولوا

السلك أو اللبن أو البيض يحرم واحدا منها وهو الواحد العائر بينها في ضمن أي
 معين منها فإن تركها كلها وقصد الترك الامتثال فإن كانت متساوية بثبات ثواب الواجب
 بترك أحدها وإن كانت متفاوتة يقاب ثواب الواجب على ترك أحدها وإن فعلها
 وكانت متساوية يعاقب على فعل أحدها وإن كانت متفاوتة يعاقب على فعل أخفها
 ولا فرق في ذلك بين ما إذا فعلت مسأرتين وقيل إن فعلها كلها مسأرتين يعاقب على
 فعل آخرها لارتكاب الحرام به دون ما قبله إذ الفرض أن الحريم واحد منها لا يمينه
 ولا يحصل ذلك إلا بالخير والمقصود من تحريم أحد الأشياء المعافاة منع الجمع لأن
 المقصود الاجتناب عن واحد وذلك بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع
 الجمع والمقصود من إيجاب أحد الأشياء المعافاة في المسألة المتقدمة منع تداولان الأتيان
 بأحدهما لا يكون إلا بان لا يدخل بجميعها وذلك بفعل واحد منها أو بفعل الجميع

(المسئلة الثالثة الواحد بالشخص والجهة لا يجوز وجوبه وحرمة

ويجوز في الواحد بالجنس)

أعلم أن الواحد بالشخص باعتبار تحققه خارجا في فرد من أفرادها أما أن تتحد
 فيه الجهة أو تعدد فإن تعددت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مطاوعا منها
 عنه معان ذلك مستحيل لأن الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون
 تكليفا محالا في نفسه لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه فيكون
 التكييف تكليفا بالمقيضين، مثال ذلك ما قاله الشافعية من أن صلاة النافلة المطلقة
 وهي التي لم تقيد بسبب في الأوقات التي تكره الصلاة فيها كالصلاة عند طالع
 الشمس حتى ترتفع قشر ربح واستورها حتى تزول واصفر أروها حتى تغرب لا تصح في
 هذه الأوقات فالصلاة التي تقع في هذه الأوقات واحدة بالشخص لأنها موجودة في
 الخارج وجهتها واحدة وهي كونها صلاة وعندنا تصح صلاة النافلة في الأوقات
 المكروهة مع الكراهة سواء كان لها سبب كتحية المسجد أولا لأن الكراهة فيها
 للمني خارج وهو التشبه بعباد الشمس ولا يصح قضاء الفرائض والواجبات القائمة في
 الأوقات المكروهة فلا شرع في قضاء فريضة في الأوقات المكروهة لم يكن داخلا
 فيها فلا تنهقد الصلاة عندنا لأنها وجبت كاملة فلا تؤدي نافعة وتقدم بيان ذلك
 وإن تعددت الجهة فهو محل البحث فإن كانت الجهتان متلازمين امتنع اتفاق

الطلب به مع كونه منها عنه لأن الجهتين المتلازمين تربيعان إلى جهة واحدة رمق
حكم بالتلازم كان النهي لأمر داخل حاصل بذات الفعل فيقتضي الفساد لا اتحاد
الجهة حيث أنه كصوم يوم النحر فإن النهي عنه للأعراض به عن ضيافة الله تعالى
في ذلك اليوم وفيه جهتان متلازمتان مطابق الصوم والصوم في يوم النحر ولما كان
المطلق في ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لأن قيده فقط لم يكن أن يتوجه
الطلب لمطلق الصوم والنهي للمقيد وهو صوم يوم النحر لأنه لا يمكن انفكاكه عنه
لأن النهي عنه نفس الصوم في اليوم لأن الأعراض عن الضيافة حاصل به فلا
يمكن تناول الأمر له للزومه للمنهى عنه إذ لا يعقل انفكاكه عنه فلتعد متعلقا
الأمر والنهي فلا يمكن المكاف أفراد الصوم عن صوم يوم النحر لأنه أحد
المتضامين وكذا يقال في الصلاة في الأوقات المكروهة فإن فيها جهتين متلازمتين
مطلق الصلاة والصلاة في تلك الأوقات والجهة الأولى لازمة للجهة الثانية فالمنهى عنه
صلاة في الوقت المكروه لا الوقت والصلاة في الوقت متقدمة تستلزم مطلق الصلاة فلا
يمكن كل تحقق بدون الآخر هذا ما خص مقاله بعض محقق الشافعية ووقالت الحنفية
تصح الصلاة المنافاة في الأوقات المنهية ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضاءها
ويعتقد صوم النحر ويكون فاسدا لأنه مشروع بأصله لا بوصفه به والفرق أن الصوم
عبادة مقسرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة
فإن وقتها ظرف لا معيار كما تقسم فكان تعلقه بها تمامي المجاورة فالنهي لأمر خارج
عن العبادة وهو الأعراض عن الضيافة في صوم يوم النحر والتشبه بعبادة الشمس
في الصلاة في الأوقات المكروهة

وإن كانت الجهتان لا لزوم بينهما كالصلاة في المكان المنسوب لم يمنع تعلق
الطلب به مع كونه منها عنه لأنه متى حكم بعدم تلازم الجهتين المتلازمين كان النهي لأمر
خارج عن ذات الفعل فلا يقتضي الفساد فالجهتان وهما الصلاة والغصب في الصلاة
في المكان المنسوب منفكتان لا لزوم بينهما لأن كل منهما يمكن وجوده بدون
الآخر فتعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يشتمل انفكاكه عن
الآخر وقد اختار المكاف جهما مع إمكان عدله وهذا لا يخرجهما عن حقيقة تضييق
الذنين هما متعلق الأمر والنهي فالواحد بالمتعلق الذي له جهتان لا تلازم بينهما ووقع
فيه خلاف بين العلماء فقال الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية يصح التكليف به

وتكون الصلاة في الارض المنصورة واجبة نظرا لجهة الصلاة للمأمور بها محرمة نظرا
 لجهة الفسب في قالوا في بها يستحق ثواب الصلاة ومقاب الفسب لان الامر بالصلاة
 طاب لطاق الصلاة والتقيد لا بداه من دليل والنهي عن الفسب لا يصلح مقيدا الا
 اذا دل على الفساد ولا دلالة هذا التعمد لجهة كما اذا أمر عبده بالخطاة ونهاه عن
 السفر نخط وسافر فانه مطيع في الخطاة عاص في السفر قطعا و قال القاضي أبو
 بكر السقلاقي والامام الرازي ان الصلاة في الارض المنصورة ليست تقع مأمورا
 بها ولكن يسقط التكليف والصلاة عندها كما يسقط التكليف بأعمال تطرا كالجنون
 وغيره ورد هذا القول امام الحرمين بان الاعذار التي تقطع الخطاب عندها محصورة
 في الشرع وهذا متمكن من الفعل في غير المنصوب في فالصير الى سقوط الامر عن
 متمكن من الامتنال بسبب معصية لا بسبب لأصل له في الشريعة

(في فائده) قال الخطار رأيت في رحلة الفخر الرازي الى بلاد ماوراء النهر ما صورته
 قال اجترت بطرس فانزلوني في صومعة الفزالي واجتمعوا عندي فقلت لهم انكم اقيمتم
 اعماركم في قراءة كتاب المستضي وكلم من قدر على أن يترك دليلا من اللاتل التي ذكرها
 الفزالي من اول كتاب المستضي الخ و يقرره عندي بعين تقريره من غير أن يضم
 اليه كلاما آخر أجنبيا عن ذلك الكلام أصلية مائة دينار بناء في الفهر رجب من
 أذ كياهم يقال له أمير شاه وتكلموا في مسألة الصلاة في الارض المنصورة لظنه أن
 كلام الفزالي فيه قوي فقلت لهم ان كلام الفزالي في هذه المسألة في غاية الضعف
 وذلك أنه قال جوة كونها صلاة مغاير لجهة كونها غسبا ولما تعارضت الجهتان لم يبعد
 أن يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان
 الصلاة ماهية من كبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات
 وسكنات والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بهد ان كان في حيز آخر والسكون
 عبارة عن الحصول في الحيز الواحد كثيرا من زمان واحد فالحصل في الحيز جزء
 ماعية الحركة والسكون وهما جزآن من ماهية الصلاة اذا عرف هذا فنقول ان
 اعتبرنا الصلاة في الارض المنصورة فان جزء ماهيتها الحصول في الحيز وهي الارض
 ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة في الارض المنصورة
 محرمة فالفسب والمحرم هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة
 لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها وشغل ذلك الحيز الذي هو جزء

عنها المنهي عنه قيلت في قوله الامر والنهي على الشيء الواحد بتبار واحد وأنه
محال فثبت ان ما قبله الفزالي من الفرق بين الجهتين في هذه المسئلة كلام غير صحيح
والمفروض ان هذا الكلام انقطع انما هو شرف شاه أحد

وقال الامام أحمد وأكثر المتكلمين وأبو هانم الجبائي لا تصح الصلاة في الارض
المفصولة ولا يسقط الواجب عندها لان المكث في الارض المفصولة منهي عنه
والصلاة مكث في الارض بهركة أو سكون ويستحيل وقوع المنهي عنه طاعة لان
هذا يؤدي الى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتحرير لان الله تعالى لما نهى عن
الاقامة في المسكان المفصولة وأمر بالاقامة الصلاة علمنا ان العمل المأمور به هو غير
العمل المنهي عنه ولا شك ان اقامته في المسكان المفصولة ليست الاقامة المأمور بها
في الصلاة ولو كان ذلك لسكان الله تعالى أمرها بها نهيها عنها انما هي واحدة في وقت
واحد في حال واحدة وهذا مما قد تنزه الله عنه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وليس اجتماع الشيء والاثبات به في وقت واحد في وسع أحد

والخارج من المسكان المفصولة مع السرفقة وسلكه أقرب الطرق وأقلها ضررا
مع التمسك على الا دخول فيه عازما على ان لا يعود اليه آت بواجب لانه لا يتحقق التوبة
الواجبة عليه الا بما أتى به من الاخذ في الخروج فهو واجب لانه يتوقف عليه
الواجب وهو التوبة بتمام الخروج فتسكون المعصية قد انقضت عند الشروع في
الخروج والجهور أنفوا جهة المعصية من الضرر لغيره الضرر الاشد وهو المكث في
ملك الغير فالخروج عن ملك الغير بقدر الامكان واجب وانما كتاب أدنى الضرر بين
واجب بالنظر الى دفع اعدائهم واعلم ان البحث عن حكم الخروج من الارض المفصولة
بعد الدخول فيها بحث فرعي لا اصولي لانه لا يبحث الاصولي من حيث هو اصولي
عن احوال أعمال المكلفين من الوجوب والحرمه وغيرها وانما يبحث عن احوال
الادلة للأحكام فوظيفته هنا بيان امتناع تعلق الامر والنهي بالعمل واحد من جهة
واحدة كالخروج لانه تكليف محال لحكم الخروج من الارض المفصولة للوجوب فقط
عند الجهور كما يعلم ذلك من التعشير وشارحه وغيرهما

وقال أبو هانم من المنزلة ما أتى به من الخروج حرام لانه شغل ملك الغير بغير
أذنه وهو قبيح فيكون منها عنه كالمكث فيه والتوبة انما تتحقق عند انتهائه وهو
مردود بان المكاتب مأمور بالخروج اجماعا وحينئذ يكون مطالباً بغيره فلو كان حراما

لزم انه مطلوب بتوكيد أيضا فيلزم ان يكون مأمورا بالفعل والتارك وهو من التكليف
 بالتحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة أصل
 وقال امام الطرمين هو مأمور بالخروج وبأخذه في الخروج يمثل من وجه خاص
 بمقائه من وجه تشبيه في المعصية وليس منبها عن الكون في هذه الأرض مع فعل
 الجهد في الخروج منها ولما كانه من تلك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه فاعتبر
 في الخروج جهة معصية وجهة طاعة والاولى لازمة للثانية لان الخروج تأثبا يلزمه شغل
 مالك الغير بغير اذنه والشغل المذكور لا يلزمه الخروج تأثبا فان قيل يرد على هذا القول
 بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الاحتمال ويوجب كون ذلك من
 التكليف بالتحال بوجوب بان ما ذكر انما يرد لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي
 فعل النهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل
 مأموع منه وليس كذلك انما هي معصية حكومية بمعنى انه استصحب حكم السابقة
 تعلقا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرازا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهي
 عنه الآن فالفعل مقدور لانه متمكن منه غير ممنوع عنه غير انه استصحبه خصيانه
 السابق تعلقا ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى يكون من التكليف
 بالتحال

والواحد بالجنس يجوز فيه اجتماع الحرمة والوجوب بان يكون نوع منه واجبا
 ونوع آخر حراما كالسجود لله تعالى والسجود للشمس فانهما نوعان لاطلاق السجود
 الواحد بالجنس مع وجوب الاول وحرمته الثاني اقله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا
 للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن

(في تبيينه) ترجم هذه المسألة صاحب جمع الجوامع بقوله (مسألة مطلق الامر لا
 يتناول المكروه اه) والمراد بالمطلق ما عرفت ماهيته باعتبار عدم التقييد فان متعلق
 الامر الماهية المتصفقة في أي فرد من جزئياتها وكل واحد من جزئياتها لا يكون
 الا واحدا بالشمس لانه الموجود في الخارج فكما تتحقق الماهية في المكروه تتحقق
 في غيره فاذا كان الفرد الخارجى جهتان بينهما انفساك أمكن توجه الطالب الى الماهية
 في ضمن ذلك الفرد من الجهة غير النهي عنها بخلاف ما اذا كانت الجهة واحدة أو
 جهتان لانفساك بينهما كما تقدم بيانها بخلاف ما اذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى
 الماهية كالصلاة الواقعة من بكر في المكان المنصوب فانه لا يمكن ان يقال المطلوب

المعامية في ضمن أي فرد وأي فرد يمكن انفكاكه عن الغيب ثم ان ذلك البعض
واحد بالشخص لانه موجود خارجي لا يتحقق فيه جهتان كما ذكره بعض المحققين

(المسئلة الرابعة في بيان فرض الكفاية)

اعلم ان مناط الفرض وهو ما يفهم على تركه وينقسم الى فرض عين وهو ما قصد
حصوله من ذات معينة كالفروض على النبي صلى الله عليه وسلم دون أمته كالاصحية
والتهمجد أو من كل عين أي واحد واحد من المكافين كاصوات الخس وصوم
رمضان وهو إلى فرض كفاية وهو أمر معني به يطلب الشارع حصوله من المكلف من
غير نظر بالاصالة الى فاعله فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع لان الفعل لا يحصل بشون فاعل
فيتناول ما هو ديني كالجهاد والامر بالمعروف ودينوري كالمحرف والصائم ولا يتناول
فرض العين لانه منظور فيه الى الفاعل بالذات حيث قصد حصوله من كل واحد من
المكافين وهو فرض الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض لأم الكل
بالاتفاق فالزم يكن واجبا عليهم لما أمروا وهذا قول الجمهور وانما سقط بفعل البعض
لان مقصود الشارع حصوله وقد حصل كسقوط الدين الذي على حجة بقاء بكر الضامن
عنه اتفاقا لحصول الفرض به وهو قيل فرض الكفاية واجب على البعض لا كبقاء
بمصوله من البعض وأم الكل بتركه لتفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في
الجملة بان يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم * قال الجمهور أنهم طائفة بتركه أخرى فعلا
كافت به حقيق بالاستبعاد ثم مدار فرض الكفاية من حيث التعلق أو السقوط على الظن
فن ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن لم يظن ان غيره لم يفعله بان ظن ان غيره
فعله فلا أم عليه وبالأولى اذا علم أو لم يظن شيئا أصلا اذا الاصل براءة التمسة وعلى القول
بانه واجب على الكل من ظن ان غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا فاذا شك في أن
الغير فعله لا يجب على القول بالوجوب على البعض ويجب على القول بالوجوب على
الكل لانه لما خوطب بالواجب ابتداء لا يسقط عنه الا اذا ظن فعل الغير بخلافه على
القول بالبعض * ويتمين فرض الكفاية بالشرع فيه * قال العطار ويقول غيره
من المكافين فلا يجوز رد صبي من الجماعة السلام يستثنى ما اذا حصل المقصود بتمامه
يفعل الصبي كصلاته على الجنابة ووجه البيت فانه يسقط قاله الكل انه

المسألة الخامسة جازئ الترك ليس بواجب

اعلم ان فعل المكاتب الذي انفق سبب وجوبه وطراً العسر بهه أرقبه واستمر
لوقته كالمادة في حالة الحيض ليس بواجب فتتركه جائز سواء كان جائز الفعل أيضاً
كسفر المسافر أو كان مجتمع الغصن كصوم الحائض لان جائز الترك اذا لم يكن غير
واجب بان كان واجباً كان ممتنع الترك لسكن كونه ممتنع الترك باطل لانه قد فرض
انه جائز الترك فيجتمع التقيضان وهو محال ومازوم المحال وهو امتناع الترك محال
فازومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعني عدم الوجوب وهو المدعى بجواز الترك
للإدعاء لما منع ينفي الوجوب قطعاً وليس المراد بالجواز هنا استواء الطرفين بل الجواز
بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب به وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على
الحائض والمرضى والمسافر فيكونون مخاطبين به في حالة العسر بمعنى ان ذمهم
مشغولة به لانهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب لصومه لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ولأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا
عنه كغرامة المتأخرات فيكون الصوم واجباً في حال العسر مع وجوب الترك
في الحيض وجوازه في غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الأمر بالصوم باقياً
ويكون القضاء بالإمري السابق به قال بعض المحققين من الشافعية الحق انها لم تؤمر به
حال الحيض وان القضاء بأمر جديد بقول عائشة رضي الله عنها كنا نؤمر بقضاء
الصوم وهي سيدة الفقهاء فلا كان بالأمر الاول لم تقبل تؤمر به وأوجب من
طرف الأصوليين القائلين بان جائز الترك ليس بواجب بان شهود الشهر انما يكون
موجباً للصوم عند انتهاء الأمدار المانعة من الوجوب والعذر هنا قائم فلذلك امتنع
القول بالوجوب بان القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على
وجود الوجوب لانه لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلاً واجباً على
من نام جميع الوقت لانه غير مكاف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف من لا يقدر
على فهم الخطاب وهذا الخلاف مبني على الخلاف الواقع بين الحنفية والشافعية
في مسألة هي لا ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء في الواجب اليسرى عند
الشافعية فوجوب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفترقان بخلاف الواجب
المالي كالزكاة فانها عنده واجبة قبل الحول وأداؤها يجب بعد الحول لأن المال
شيء يجب في الذمة باليجاب الله تعالى والأداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق والحنفية

قالوا بانفعال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواجب البدني والثابت
بخطاب الوضع وجوب الفعل على النية والثابت بخطاب التكليف ليقام الفعل وهو
وجوب الأداء ولا يخفى أن الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء فيه
بعد الوقت المقدر له شرعا مستدرا كما لما فات عهدا أو سهواً تمكن من فعله كالسافر
أو ما يتمكن من دفع شرعا كالحديث أو عقدا كالنوم والعبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا
قضاء تزدل الوقت مقدر لها وتفسد الكلام على الأداء والقضاء في بحث الأمر فمقتضى
الشاقبة لا يتصل وجوب الأداء عن الوجوب وقالوا انه لا يلزم من نفي وجوب الأداء
لعذر نفي الوجوب لأن المسر بالتميز لا يجب عليه الأداء في حالة العسر مع الحكم
بان الدين واجب عليه وترك الصوم في حال العسر جائز اتفاقا والقضاء بعينه زوال
العذر واجب اتفاقا

(الباب الثاني في بيان الحكم)

أجمع المسلمون على أن الحكم هو الله تعالى ولا خلاف في كون الحكم هو الشرع
بعد البينة وبلوغ الشهادة وأما قبل البينة فقالت الأشعرية لا يتعاقب له حكم بأفعال
المكافين فلا يجب إيمان ولا يجرم كفر والمعتزلة إنما قالوا إن العقل يعرف لبعض
الأحكام الشرعية سواء ورد به شرع أم لا فالعقل عندهم طريق إلى العلم به من غير
ورود شرع فالحكم الشرعي عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا حكمن
الإيمان جوزوه الشارع وما كان قبيحا عقلا كالكفر منعه الشارع فالشرع عندهم
تابع للعقل ولما يقولون إن الشرع مؤيد لحكم العقل فيما أدركه من حسن التشبيه
وقبحها وقد اتفقت المعتزلة والأشعرية على أن العقل يدرك الحسن والقبح
في شيئين

(الأول) ما وافق الطبع وما خالفه فما وافق الطبع كاتخاذ الفرقى حسن عند
العقل وما خالفه كاخذه الأموال ظلما قبيح عند العقل وما ليس كذلك لم يكن قبيحا
ولا حسنا وقد يبرهن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصاحبة والمفاسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة والتبجح ما فيه مفسدة

(الثاني) حكمة الكمال والنقص فكون العلم حسنا من ادرك به يدركه العقل
وكون الجهل قبيحا إن ادرك به يدركه العقل أيضا من غير افتقار إلى ورود شرع

وهل النزاع بينهم كون الفعل متعلق المدح والنم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة
 فعند الأشعرية ومن وافقهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع فما أمر به الشارع حسن
 وما نهى عنه قبيح * وعند الحنفية والصوفية والمعتزلة عقلي أي لا يتوقف على الشرع
 لكن عند المتأخرين من الحنفية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله تعالى
 في العباد بل يصير سريعا لاستحقاق الحكم من الحكيم فالحاكم هو الله تعالى
 والكاشف هو الشرع فاذا لم يرسل رسلا ولم ينزل حكما فلا حكم فذيقا بترك الاحكام
 في زمان الشدة ولهذا اشترطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف بالكافر الذي لم تبلغه
 الدعوة غير مكاف بالايقان أيضا ولا يثاب عند بكفره سواء كان في شامق الجبل أو في دار
 الحرب أو نحو ذلك وعند المعتزلة كل من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى
 فاو لم يرسل رسلا لو ثبت الاحكام على حسب ما جاءت به الشريعة اختفا والمراد بالحكم
 في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل * وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل أو
 الكف وهذا لا يستدعي خطابا ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع
 فان من الحسن والتمج ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
 ومنه ما هو نذري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع لانهما يعرفان بالتأمل
 ومنه ما لا يدرك أصلا الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من
 شوال * فان قيل أمر الآخرة سري لا يستقل العقل بأدراكه فكيف يحكم بالثواب
 المتوقف على ما لا يدرك بالعقل * يجاب بان العدل واجب عقلا عندهم فلا بد من دار
 الجزاء سري الدنيا وذلك كلف لحكم العقل بالثواب ويمنعون كون مطلق دار الجزاء
 سميا * وبهذا يجاب عن معلوم الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود
 الشرع * ويجاب بتسليم ان أمور الآخرة سمعية يكفي ان فاعل الحسن يستحق
 النم في الدنيا وأما ادراك العقل لكون الاول مستحقا للثواب والثاني مستحق المدح
 وفاعل القبيح يستحق العقاب الاخرى فغير مسلم

(تنبيه)

حكم العقل باعتبار مندر كانه ينقسم الى خمسة أقسام * الاول الوجوب كقضاء
 الدين * الثاني التحريم كالظلم * الثالث التنبه كالأحسان * الرابع الكراهة كسوء
 الخلق * الخامس الإباحة كتصرف المالك في ملكه

(مسألة شكر المنعم واجب)

وقع الخلاف في وجوب شكر المنعم فالمعتزلة أوجبوه بالعقل على من لم ينافه
الشرع وخالفهم في ذلك جمهور الأشعرية ومن وافقهم قالوا على تقدير القسيم حكم
العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر المنعم لأنه لو وجب لوجب لفائدة والفائدة
إما أن تكون لله تعالى وهو محال لأن الله تعالى منزّه عن ذلك وإما أن تكون
لأعبد في الدنيا وهو باطل لأنه لا منفعة لأعبد في الدنيا بالشكر لأنه تعبد ومشقة
عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون فيه فائدة وإما في الآخرة وهو
باطل أيضا لأن أمور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه أو لفائدة فيكون
عبثا والعبث قبيح فلا يجب عقلا * وأجيب عن ذلك بتنع كون العبد لفائدة له في
الشكر لأن فائدته في الدنيا هي دفع ضرر خوف العقاب لأن كل عاقل إذا رأى
ما عليه من النعم المتجددة ينظر على باله أن المنعم قد ألزمه بالشكر كما ينظر على بال
من أنتم عليه ملك من الملوك باصناف النعم أنه مطالب له بالشكر والمراد بالشكر
اجتناب المستحبات العقلية والاتباع بالمستحبات العقلية وليس المراد به قول
القائل الحمد لله تعالى * والذليل على عدم الوجوب قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
ننبئ رسولا فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب
هو الذي يصح أن يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا

(مسألة حكم المنافع والمضار)

اعلم ان ما لم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه وقع فيه خلاف وقد ذهب جماعة من
الحنفية والشافعية وجمهور المعتزلة الى أن الاصل فيه الاباحة حتى يرد الشرع بالتقرير
أو التغيير الى غيره وقال بعض أصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الاصل فيه الخطر حتى
يورد الشرع موقرا أو مغيرا وقال بعض الحنفية والأشعرية الاصل فيه التوقف غير ان
الحنفية يقولون لا بد أن يكون له حكم اما الحرمة بالتحريم الاولي أو الاباحة
ولكننا لا نقف على ذلك بالعقل فتوقف في الجواب لا يخلو عن الحكم بل لعدم
دليل الوقوف وعند الأشعرية لاحكم فيه أصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن
الله تعالى على لسان صاحب الشرع عليه السلام فاختلاف بيننا وبينه في كيفية

التوقف كما ذكر ذلك النسي وفيه من علمائنا وحكم المنافع والمضار قبل البعثة من
هو بعينها الصحيح ان أصل المضار التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار أي
لا تضرروا أنفسكم ولا تضرروا غيركم فلا يجوز ذلك والأصل في المنافع اصل لقوله تعالى
تعلق لكم مافي الارض جميعا ذكره في مرض الامتحان ولا يفتن الا بالباطل وقوله
تعالى قل من سئم زينته الله التي أخرج لبيده والطيبات من الرزق واذا انتفت
الغربة ثبتت الاياحة واستدل القائلون بالاباحة بأنه انتفاع بما لا يضر فيه على المالك
وهو الله تعالى قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمنع كالأمتثال بظن جدار الغير
واحتج القائلون بان الأصل المنع بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وهذا
خارج عن محل النزاع فان النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نومه وأما
ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف والنزاع إنما هو في الايمان التي خلقها
الله له عباده ولم تصرف في ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات والنباتات التي تفتتها الارض
ولم يفتن دليل على نحرر عنها لا بدليل عام ولا خاص ولم تكن مما يضر مستعمله بل
عما ينفعه

(الباب الثالث في المحكوم فيه)

ويقال له المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من وجوده
في الواقع بحيث يدرك بأحس أو بالعقل لان الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود
أصلا فشرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف
بالاستحيل عند الجمهور ومنهم المتأيدية وهو اطلاق سواء كان مستحيلا بالنظر الى
ذاته وهو ما تمتع لنفس المفهومه لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجوع بين الغنين
مثل السواد والبياض وقلب الحقائق وهو الممتنع عقلا وعادة وهو أقصى مراتب
ما لا يطلق أركان مستحيلا لانها شرط وقوعه وهو تعلق القدرة الحادثة به وان كان
ممكنا في ذاته ونفس مفهومه (وهو قهومان) بأحد هاتما امتنع لكونه لا يتعلق به القدرة
الحادثة أصلا لاعتقاد ولا عادة خلق الاجسام أما الاستحالة عادة فظاهرة وأما الاستحالة
عقلا فلانه لو جاز خلقها لسكان الشريك له تعالى جائزا وبعض المحققين جعل هذا
من الممتنع عادة لاعتقاد لان جواز خلق الاجسام في نفسه لا يترتب عليه محال لان
المكلف حادث فتكليفه بخلق الاجسام لا يترتب عليه أن يكون غير كما لله تعالى

ولهذا جعل بعض المحققين الممتنع لانتفاء شرط الوقوع قسماً واحداً في ثابتهما
 ما الممتنع لسكونه لا تتعلق به القسمة الحادثة عادة كالطيران في السماء وحمل الجبل
 والشئ من الزمن والاستحيل لانتفاء شرط وقوعه هو الرتبة الوسطى من مراتب
 ما لا يطلق واستدلوا بأنه لو صح التكليف بالاستحيل لذاته لسكان مطلوباً حصوله
 واللازم باطل لأن الاستحيل لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه
 وهو لا يتصور وقوعه لأن تصور ذات المستحيل مع عدم ما يلزم ذاته لذاته من عدم
 الحصول يقتضي أن تكون ذات المستحيل غير ذاته فما يكون ثابتاً هو غير ماهية
 المستحيل لذاته فيلزم قلب الحقائق وهو باطل (وتوضيحه) أنا لو تصورنا أن بعة ليس
 بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بار بعة فقد تصورنا أن بعة ليست بار بعة فالتصور لنا
 أو بعة وليس بار بعة وهذا باطل فإن يمكن تعقل المستحيل بما هيته لأنه لو تصور تصور
 شيئاً وما هيته تنافي ثبوته والعدم يكن ممتنعاً لذاته واستدل أصحابنا أيضاً على عدم
 جواز التكليف بما لا يطلق بأنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا
 يطيقونه مما لا تتعلق قسرتهم به وما لا يليق بالحكمة منه وهو قبيح لا يجوز صدوره
 عن الحكيم جل شأنه فتكليف ما لا يطلق غير جائز الوقوع في نفس الأمر من الله
 تعالى لأنه لا يليق بالحكمة وكل ما يليق بالحكمة لا يجوز أن يقع في نفس الأمر
 من الله تعالى ولا يلزم من هذا وجوبه تعالى تعالى وقال جمهور الأشاعرة يجوز
 عقلاً التكليف بالمحال مطلقاً ويكون التكليف به للإعلام بأنه معاقب لا محالة لأن له
 تعالى أن يمتنع من يشاء وهذا في الممتنع لذاته وأن كان التكليف به ممتنعاً لغيره
 ففائدة التكليف الأخذ في المقدمات والأذعان للطاعة لو أمكنه فان قيل إذا كان
 التكليف يعلم أنه لا قدرة له على ما كلف به كيف يأخذ في المقدمات يجب أن يأخذ في
 المقدمات بناء على تجوز خرق العادة لأن الله خرق العوائق والمراد بالمقدمات في المحال لذاته
 الرضا وتوطين النفس على الامتناع لو أمكنه الاتيان بما كلف به واستدلوا على ذلك
 بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدرتها بل مقدرها مخلوق لله تعالى ولا ينبغي أن
 التكليف بقول الغير حالة عدم القدرة عليه تكليف بما لا يطلق وأجيب بأن
 كون الفعل مخلوقاً لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدره والعباد أيضاً بالقدرة
 الكاسية فكل فعل اختياري للعباد مقدره لله تعالى بالقدرة المؤثرة والعباد بالقدرة
 الكاسية فلا يكون تكليفنا بالمحال واستدلوا أيضاً بقوله تعالى ربنا ولا تؤمننا إلا

ملاقة لنا به سأأوه دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً لسكان مندفعاً بنفسه
 ولم تكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة * وأجيب بأن الآية محمولة على سؤال دفع ما فيه
 مشتقة على النفس وإن كان مما يطاق * واستدلوا أيضاً بأنه لو أم صح التكليف بما
 لا يطاق لم يقع وقد وقع فإن الله كلف أبا جهل بالإيمان وهو تصديق رسوله في جميع
 ما جاء به ومن جهة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق
 وهو محال لأن تصديقه في الأخبار بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم
 تصديقه في ذلك الأخبار أيضاً لأنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدم
 محال فقد صار أبا جهل مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالإطاق * وأجيب
 بأن أبا جهل لم يكلف إلا بتصديقه وهو ممكن في نفسه متصور وقومه إلا أنه من علم
 الله أنهم لا يصدقونه فهو في غير محل النزاع * فإن قيل المحال لا يتصور وجوده فلا
 يتصور طلبه فكيف جاز التكليف به * يجاب بأن طلب المستحيل لا يستلزم الحصول
 مسورة له يمكن أن يطلب بواسطة هذا يمكن بطريق التشبيه بأن يعقل بين السواد
 والبطانة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد
 والبياض أو بطريق النقي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
 والبياض فهذا الطلب الذي أريد تخصيصه بين الضدين طلب لأن يوجد ذلك للذي
 المتصور فالمستحيل لا يمكن تعقله بما هيته بل باعتبار من الاعتبارات * وقال جماعة
 من الأشاعرة منهم الغزالي * وأكثر المعتزلة لا يجوز التكليف بالمحال لذاته والمحال
 لا تنفاه شرط وقومه المتقاسم لأنه لا فائفة في التكليف به لظهور امتناعه للمكلفين
 * ومنع بعضهم وهو الأمامي ومعتزلة بغداد جواز التكليف بالمحال لذاته فقط * ومنع امام
 الحرميين التكليف بما لا يطاق وهو المحال لذاته والمحال لامتناع شرط وقومه المتقاسم
 لأن طلب الفعل المحال من الله العالم بامتنعالة وقوع المطلوب محال لأنه لو كلفه بالمحال
 يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرة العباد به فيستحق العقاب بترك ما كلف به وهذا
 لا يليق بالحكيم وما لا يليق بالحكمة سفة فالتكليف به سفة فلا يجوز صدوره عن
 الله تعالى بمقتضى حكمته وفضله * والمعتزلة يمتنعون جواز التكليف بالمحال بناء على أنه
 يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح
 فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعاً * ولم يمنع امام الحرميين وغيره ورود هيفة طلب
 الفعل المحال بقصد التجهيز ونحوه من غير أن يقصد الأمر اتيان المكلف ما أمر به

وهذا واقع كافي بقوله تعالى فأثروا بسورة من مثله فان الأمر فيه للتجربة واظهار عدم
 قدرتهم على الايمان بما أمروا به لا للتسكين وقوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديداً
 فانه حقيقة طلب لكونهم حجارة أو حديداً وصدور هذا الكون منهم محال لاقدرة لهم عليه
 فالمراد هاتهم لا طلبه * وأدنى مراتب ما لا يطلق ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع
 لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو لارادته ذلك أو لاخباره تعالى بعدم وقوعه كايان من
 علم الله أنه لا يؤمن مثل فرعون وأبي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد
 اتفق الكل على جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً لان من مات على الكفر بعد عاصيا
 بالاجماع * والممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقوع النزاع في كونه مما يطلق أو مما
 لا يطلق * فنذهب جمهور المتريسية الى انه مما يطلق بالنظر الى امكانه من العبد مع
 قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وارادته لان العلم تابع للمعالم والله تعالى انما يريد
 على وفق علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذلك المراد فلا امتناع
 في الايمان وذهبت الاضاعرة الى انه مما لا يطلق بالنظر الى امتناعه بتعلق علمه وارادته
 تعالى بعدمه وبالنظر الى أصلهم من ان القدرة الحادثة لا تأثر لها أصلاً وانها غير
 سابقة على الفعل بل معه والتسكين لا بد أن يكون مقوماً على الفعل فيكون مقوماً
 على القدرة التي مع الفعل فلاقدرة وقت التسكين للمكلف

واعلم ان الكلام في التسكين بالمحال في مقامين * الاول في جوازه وعدم جوازه
 عقلاً وقد تقسم * الثاني في وقوعه فنذهب المتريسية وأكثر الاشاعرة الى عدم وقوع
 التسكين بالمحال لذاته والمحال احدم تعلق القدرة الحادثة به بقسميه المتقدمين * وبعض
 الاشاعرة قال بوقوع التسكين بالمحال الذي لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة ولم يمثل
 له قال بعض المحققين ويمكن تمثيله بقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين * قال الزجاج
 أمر واثان يكونوا كذلك بقول سجع اه لان قوله تعالى فقلنا لهم صريح في التسكين
 ولا داعي لصرفه عنه الا لعدم التمكن وهو موجود في المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه
 وانما كان هذا من الممكن عادة لاقتضاد لان الفرض أن المكلف مخلوق فلا يلزم
 وجود الشريك له تعالى كما تقسم * قال صاحب الجوامع والحق وقوع الممتنع
 بالغير لا بالذات اه ولم يمثل للممتنع لعدم تعلق القدرة الحادثة به وقول صاحب جمع
 الجوامع والحق الخ ليس بحق لان الممتنع بالغير الذي لا يتعلق به القدرة الحادثة لم يقل
 أحد بوقوعه مع كونه ممكناً في ذاته كما قاله السكوراني قال الأزهرى نقلاً عن شرح

المقتضى ان النزاع في المرتبة الوسطى المتأخر في الجواز لا في الوقوع اذ الوقوع منقطع قطعا
وهو الظاهر من المواقف أيضا حيث قال ضمن تجوزها وان لم يقع بالاستقراء ويمتد
العزلة وبه صرح الجواب انتهى اه قال بعض المحققين نقل الخليلي في حاشية العقائد
الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة اه وما قاله في الجواب
عن صاحب جمع الجوامع بقوله من حفظ حجة ليس بشافح قوي لما تقدمه واهم ان
قبيح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال ولهذا وافق كثير
من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فمما لا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه
ممتنع الوقوع ولذا قال علماءنا ان تكليف العاجز من الفعل بالفعل بعد سبقها في
الامر الخلق كتكليف الأعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الله تعالى الحكيم لان
حكمة التكليف عندنا هي الابتلاء وانما يتحقق ذلك فيما يفعله السيد باختياره
فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيما ثاب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه
كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء
والدليل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
أي ما تسعه فسرنا فلا يكلفها بما ليس في طاقتها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج لانه لا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق وقوله تعالى يريد الله أن يخفف
عنكم وقلوه تعالى يريد الله بكم اليسر فهذه الآيات صريحة في نفي التكليف
بما لا يطاق

أنواع المحكوم فيه أربعة

النوع الأول حقوق الله تعالى الخاصة * والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام للعباد ولا يختص به أحد كحرمة الزنا فإنه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب
من الاشتباه وصيانة الأولاد عن الضياع وإنما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى
يتمتع من أن ينفع بضمي فلا يكون له حق بهذا الاعتبار وباعتبار الخلق الكل سواء
في الاضافة الى الله تعالى لقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وهي ثمانية
(أولها) عبادة خاصة لا يشوبها معنى المؤنة والعقوبة كالإيمان وفروعه وهي
الصلاة والزكاة والصوم والحج وإنما كملت فروعا للإيمان لانها لا تصح بدونه وهو
صحيح بدونها ولان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه تعالى فان قيل ان الصلاة

وتحورها ليست منفعتها عامة فكيف تكون من حقوق الله تعالى **يجب** بان الصلاة ونحوها من سائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب وهذا منفعة عامة لكل من له أهلية التكليف بخلاف وجوب التفة

(ثانيها) عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فانها مشتقة على معنى العبادة لتسميتها في الشرع صدقة ولكونها طهرة للصائم من اللغو واشترط النية في ادائها واعتبار صفة النبي فيمن تجب عليه وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو اداها المكاتب عن نفسه لا تجوز وتوافق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات فهنا يدل على انها عبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة فتجب على الصبي والمجنون الفنين في ما هما عند أبي حنيفة وأبي يوسف باعتبار معنى المؤنة ويؤديها عنهما وليهما أو الوصي عنهما من ما هما وقال محمد بن فر لا تجب عليهما صدقة الفطر لان معنى العبادة فيها راجع وليسا مكففين بالعبادة فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من ما هما ضمن ومعنى المؤنة الثقل والكفاية من ما أنت القوم احتملت مؤنتهم وصدقة الفطر مشتقة على معنى المؤنة لان وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة أشار النبي صلى الله عليه وسلم في قوله أدوا عنكم تؤنون

(ثالثها) مؤنة فيها معنى العبادة كالعشر لان سببه الارض الدائمة فياعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة لان مؤنة الشيء سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكاة تحققت معنى العبادة فيه ولما كانت الارض أصلا والبقاء تابع لما كان معنى المؤنة فيه أصلا ومعنى العبادة تبعا

(رابعها) مؤنة فيها معنى العقوبة كالتراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب النبل لكونها عرضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض أصل والتمكين من الزراعة تابع لها فكان معنى المؤنة فيها أصلا

(خامسها) حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات لان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدي عما هو محض العبادة وهو الصوم والتجريد والاطعام ويؤديها طوعا من غير ان تستوفى منه كرها والشارع لم يفرض الى المكاف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الامام هو الذي يستوفى ذلك جبرا وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا بسبب فعل ممنوع شرعا ارتكبه المكاف ولذلك سميت كفارات

لأنها منتزعات للثوب فلا تجب الكفارة على الصبي لأن فعله لا يوجب الجزاء لأنه يستمدى سبق الجنابة وهو ليس من أهلها لعدم تكليفه ولا تجب الكفارة على حافر البئر إذا وقع فيه إنسان ومات لأن الكفارة جزاء المباشرة وهي أن يتصل فعله بغيره ويحدث معه التلف لا التسبب وهو أن يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعله

(سادسها) عقوبات كاملة كالشود وهي واجبة بطريق العقوبة ويؤمى بها الامام عبادة لأنه مأثور بأقامتها وهي عند الزنا فإنه شرع لحفظ الانساب وحسد المرفقة فإنه شرع لحفظ المال وحسد الشرب فإنه شرع لحفظ العقل وحسد قطاع الطريق فإنه خالص حق الله تعالى لأن سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء ليطابق ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة الفعل وحسد القذف ليس عن حقوق الله تعالى الخاصة بل مما غالب فيه حق الله تعالى على حق العبد كما سيأتي وإنما كانت عقوبة كاملة لأنها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة

(سابعها) عقوبة قاصرة كحرمان القتال من ميراث المقتول لأن حرمان القتال من الميراث عقوبة مالية ولا تشك أنها قاصرة بالنسبة للعقوبة البدنية فالقاتل لم يلحقه بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكته في تركة المقتول مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة بسبب جنائمه ولما كان الحرمان عقوبة لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمداً أو خطأً لأن فعله لا يوصف بالحرمة وهذه العقوبة حق الله تعالى لأنه لا تقع للمقتول فيها

(أدناها) حق قائم بنفسه وجب لله تعالى بذاته من غير أن يتعلق بقمة العبد شيء يؤديه بطريق الطاعة تكسب الضائم فإن الجهاد حقه تعالى لأعزاز دينه فكان المصاب به خالص حقه لكن أوجب أربعة أخماسه للفائزين منسبة عليهم لأن العبد لا يستحق بعمله لمولد شيئاً فلم يكن الخمس حقاً الزمناً أداءه طاعة بل استبقاء لنفسه خاصة رأسه بصرفه

(النوع الثاني حقوق العباد الخاصة)

والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير وكبيل المصوب ومالك

المبيع والخن

النوع الثالث ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد

والاثر غالب كحد القذف فإنه مشتمل على حقين لأن شرع القذف عار الزمان المتذوق
والزجر بعدها حتى الله تعالى فلا يسقط بالعفو الآخر وايدع عن ابن يوسف

(النوع الرابع ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد)

والثاني غالب كالتقصاض فإن فيه حق الله تعالى وإنما يسقط بالشبهات وحق العبد غالب
لأن وجوبه بطريق الممانعة وإنما يصح العفو عنه

(مسائل)

(الاولى القدرة شرط التكليف اتفاقا)

اعلم ان أهل السنة والاكثرين من غيرهم اتفقوا على ان شرط التكليف القدرة
وهي موجودة قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة لانها شرط الحصول للفعل اختيارا والشرط
مقدم على المشروط وعند الاشعرية القدرة موجودة مع الفعل لا قبله لانها متعلقة
بالمقدور كتحقق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بكسر اللام بدون المتعلق بفتحها
محال * ويرد على ما قاله الاشعرية انه يلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته
ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل لأن قدرته تعالى أزلية اجمالية
ومتعلقة في الازل بمقدوره وتدولست مع المقدور فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولم كان ذلك متمتعاً في القدرة الحادثة لكان متمتعاً في القدرة القديمة أيضا
والقدرة صفة لهاصلية التعلق فلا تستلزم وجود المقدور معها ويرد عليه أيضا ان
الكافر لا يكون مكلفا بالايمان في زمن كفره لانه غير مقدور له في تلك الحالة ولا
تكاليف بغير المقدور قال في فتح الرجوت الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكاليف
بغير المقدور فان الكسب عنده أيضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة لا يدخل بها
في شيء من الافعال اه * وقال السعد في التلويح وقال الاشعري لا تأثير لقدرة العبد
في أفعاله بل هو مجبور فيها وعليه تكون جميع التكاليف تكاليفا بما لا يطاق وهذا
باطل بالاجماع اه والقدرة المتعلقة بالفعل المستجبة لجميع الشروط التي يوجد الفعل
بها أو يتحقق الله تعالى الفعل عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل قطعا وعلل هذا
مراد الاشعري * والقدرة التي شرط تقديمها على العبادات هي سلامة الآلات

والاسباب هو اعلم ان ملخص ما قلناه بعض المتفقين في قسرة العبد و ارادته ان الله تعالى خلق العبد ارادة وقسرة وجعل تعالى كل من ارادة العبد وقسوته بنفسه الاختياري سببا ماديا لتعلق ارادته تعالى وقدرته بخلق الفعل واجباره بيان ذلك ان العبد اذا خبط على باء امر يتردد أولا فيها اذا كان فعله ملائما له او تركه هو الملائم فان امتنع ان الفعل ملائم له ومال اليه ميلا مؤثرا كما اخذ في اسباب حصوله وباشرها فاذا تمت ولو يمنعه مانع قهري عن ذلك تعلقت قسوته به وتمت جميع الاسباب التي يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل فتتعلق ارادة الله تعالى وقدرته بذلك الفعل فيوجد منه سببا على تعلق ارادة العبد وقسوته بحيث لو لم تتعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل لاتتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته فكان فعل العبد الاختياري منسوبا للعبد حقيقة على انه هو السبب في صدوره واجباره وهذا هو السبب ومنسوبا لله حقيقة على سبيل الاجهاد والتأثير فيه و باختيار النسبة الاولى جعلت العبد فاعلا حقيقة لغوية لان مبنى اللغة على الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي وعلى هذا يكون العبد مختارا ان شاء فعل أي كان سببا في ايجاد الفعل وصدوره لان العبد في زمن ترده بين الفعل والترك وعدم جزوهما يلائمه منهما كان متمكنا من كل منهما فانظرا اليهما معا فيكون مختارا يمكنه ان يكون سببا في ايجاد الفعل فيوجد ويمكنه ان لا يكون سببا في ايجاده فلا يوجد فان تسبب في ايجاد الفعل جوزي عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو منصية وان لم يتسبب في ايجاد الفعل فان كان الفعل مأمورا بتحصينه بأن كان مأمورا بأن يكون سببا في ايجاده أمر ايجاب جوزي على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به انما هو على سببية تعلق ارادة العبد وقسوته في ايجاد الفعل وعدم ايجاده لا على ايجاد الفعل أو عدم ايجاده لان ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله فمدار التكليف والامر والنهي على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لانها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة رقبيا تارة أخرى وكيف يمكن ان يكون المكلف مجبورا في أفعاله الاختيارية وهو انسان وكل انسان حيوان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان ان يكون متحركا بالارادة والاختيار فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بأن الانسان ليس بحيوان وهو كذب أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض

ظاهر البطلان وإذا أراد الله تعالى أن يصف عبده بالقسرة والارادة ومنه جريا فيتمثل
 بهما ما يريد خيرا كان أو شرا وان أراد ان يسلبها منه سلبها ومع قيام الارادة
 والقسرة بالعبد وصلاحيتهما لان يتعلقا بنفسه الاختياري لا يمكن خلق الله تعالى الفعل
 الاختياري منسوبا للعبد بدون أن تتعلق به ارادته وقدرته بل هذا مستحيل
 والمستحيل لا يتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته * وانما كان هذا مستحيلا لان الله
 تعالى جعل تعالى ارادة العبد وقدرته بنفسه الاختياري سببا لتعلق ارادة الله تعالى
 وقدرته بذلك الفعل الاختياري وجعل هذا سببا وهذا سببا ولا شك ان بين السبب
 والسبب نسبة اضافية يستحيل ان تتحقق بدونها فحق هذا التعلق من جانب
 العبد بوصف كونه سببا استحالة ان لا يتحقق السبب واذا لم يتحقق هذا التعلق
 من جانب العبد لم يحصل السبب بوصف كونه سببا لهذا السبب الذي لم يتحقق فاذا
 حصل يحصل بسبب آخر واذا سلب الله تعالى من تعلق ارادة العبد وقدرته سببية ليجاد
 الفعل كان العبد مضطرا لا مختارا فلا يكافئه الله سيفتد بهذا الفعل ولما قال الله تعالى
 لا يكاف الله نفسا الا وسعها * ويصح ان يقال ان قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى
 بمعنى أنه تعالى هو الذي جعل باختياره تأثيره صريحا على تعلقها بفعل العبد الاختياري
 وموقوفا على ذلك وهذا هو الذي صرح به الأشعري في كتابه الابانة الذي هو آخر
 مؤلف له في حياته وهذا هو أيضا مراد المعتزلة وهو أيضا مراد أهل الجبر * ومن هذا
 تعلم أنه لا خلاف لاحد ممن يمتد به من العقلاء في ان قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى
 في أفعاله الاختيارية ولم يقل أحد منهم بأنها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن أهل الاعتزالي
 وهو مراد من قال ان فعل العبد الاختياري يوجد بمجموع القسرتين قدرة الله تعالى
 وقدرة العبد على معنى ان مجموعهما هو العلة التامة لوجوده وان كان تعلق قدرة العبد
 به كسبا وسببا وتعلق قدرة الله به إيجادا وتأثيرا فلا تكن في جانب الافراط فتجعل
 العبد مجبورا مع انصافه بالقسرة والارادة وان قدرته لا تدخل لها أصلا في إيجاد فعله
 الاختياري ولا تكن في جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فعله
 الاختياري ولكن كن متوسطا بين جانبي الافراط والتفريط على الوجه السابق * فان
 قيل ان الله تعالى هو الذي خلق في العبد ارادته وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف
 يكون مختارا في أفعاله التي تصدر منه بهما وجواب بان العبد ليس مختارا في انصافه
 بارادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته

بالفعل الاختياري وتعلقهما بالاحتياج الى الخلق واليجاد لانهما يقتضيان حقيقةهما خلقتا
 صاحبتين لان تعلقا بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا تعلقا بأحد
 الامرين لم يكن تعلقهما بخلق جديد بل يكون تعلقهما بقتضى ذاتهما كما ان الله
 تعالى متصرف بارادته وقدرته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فليس مختارا في
 اتصافه بارادته ولا بقدرته ولم يمنع ذلك من انه تعالى مختار في تعلقهما بأفعاله وان
 أفعاله بواسطة هذا التعلق تنسب اليه اختيارا على سبيل اليجاد فكذلك العبد
 مختار في تعلق ارادته وقدرته بأفعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه
 أفعاله اختيارا على طريق التسبب في اليجاد وهو التسبب وان لم يكن مختارا في اتصافه
 بارادته وقدرته * فان قيل ان العبد مجبور في الواقع لان ما علم الله تعالى ان يكون
 من العبد لا بد ان يكون منه طائفة كان ذلك أو معصية شاء ذلك العبد أو لم يشأ
 وما علم الله انه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه فالعبد في صدور الازمال
 منه وعدم صدورها تابع لما تعلق به علم الله تعالى وما تعلق به علم الله تعالى لا يتغيره بحجاب
 بان هذا مسلم بحجب الايمان به شرعا لكن هذا لا يقتضي كون العبد مجبورا لان
 معنى الجبر سلبه الاختيار فلا يكون العبد مجبورا الا اذا سلب اختياره ومنع من
 تمكنه من الفعل والترك وعلم الله بالفعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى
 يكون مجبورا وكل ما يقع من الممكنات أو لا يقع منها فهو مطابق لعلم الله تعالى بدون
 ان يكون لتعلق العلم مدخل في اختيار العبد الفاعل وعدم اختياره فكما يعلم الله
 صدور الافعال الاضطرارية من العبد مضطرا بدون اختيار شاء أو أبى يعلم صدور
 الافعال الاختيارية من العبد مختارا فيها متمكنا من فعلها وتركها فاختيار العبد الفعل
 أو الترك يوافق ما في علم الله تعالى * فان قيل قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
 وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه ظاهر في أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله وان
 العبد مجبور * بحجاب بان معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله انكم لا تشاؤون
 شيئا الا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفيين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتم
 التي بها تشاؤون وأهملها لكم شئتم بها ما تشاؤون وأردتم ما تريدون ولولا ذلك لكانتم
 كالجنادل ومعنى قوله ولو شاء ربك ما فعلوه أنه تعالى لو شاء ان يسلبهم الارادة والقدرة
 على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه لكان لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم
 يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا اه * وان قيل اذا كانت الافعال كلها مخاوفة لله تعالى

فيها ما هو قبيح فكيف نسب اليه تعالى مع انه منزّه عن القبايح يجب ان الحسن
والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات واجهة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد
لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وشاق القبيح ليس بقبيح بل ربما
يترب على خلقه مصالح واما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى
خالقها لان السكك ملكه فله ان يتصرف فيه على أي وجه اراد ويقبح من العبد
كسبها كما ذكره السعد في التلويح مع زيادة من شرح المواظف

(الثانية لتكليف الافعل)

اعلم ان العلماء اتفقوا على ان التكليف الواقع يكون بالفعل لأن التكليف انما
يكون بالمقدور والفعل مقدور للكاف * والمراد بالنعن ما يمكن المكاف من تحصيله
وتتعلق به ارادته وقدرته سواء كان من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من
الكيفيات كالعلم والنظر والافعال كالظهور الحاصل للثوب عن التطوير * وما هو
اثر لافعل المكاف تلك الرقبة والمتعة فكل منهما اثر لفعل آخر يقال ابتاعه فلعله
ونكحها فلان التمتع بها فالفعل الذي هو مقدمة للمالك والتمتع اختياري وهذا كاف في
كون المالك فعلا اختياريا * قال صاحب كشف الاسرار الاثمار من حكم الامر كما ان
الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى
يحصل الاثمار فان الاثمار لا يحصل بذوته * والسبيل على انه من حكم الامر ان
المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الاثمار يحصل الاثمار بقب الامر بالاوسلة كالانكسار
عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا فرقة خاسئين وقد حصل الاثمار عقيب
الامر وقد انبأنا عن الاثمار عقيب الامر في قوله عز ذكره كن فيكون وجعل القيام
موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره
فهر فنا ان الاثمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر اه * وحينئذ يكون
الفعل شاملا للمعنى الحاصل بالمصدر وهو اثر القدرة كالخركات المشاهدة من القيام والقراءة
ونحوهما في الصلاة لانه من الموجودات قطعاً * وعلى هذا اقتصرنا كثر الحقين قائلين ان
المعنى المصدرى الذي هو تعلق القدرة بالمصدر لا يقع عليه التكليف لانه امر اعتياري
لا وجود له والتكليف انما هو بالامور الوجودية فان قيل ان الحاصل بالمصدر ليس اسرا
اختياريا * يجب ان المراد بالاختياري ما يكون حصوله باختيار العبد ولا معنى للتكليف
به الا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وشاملا للمعنى المصدرى الذي هو تعلق القدرة

بالمقدور المعبر عنه بالاجتاد لانه وان كان أمرا اعتباريا بالأذن وجود متعلقه يكون وجودا له ولا يخفى ان الاجتاد بمعنى جعل القدرة متعلقة بالامر هو أثر الفاعل المختار فهو نسبة بين القدرة ومتعلقها الذي هو الفاعل والمفعول أي القادر والمقدور وهذه النسبة تابعة في المستحق والوجود لتعلقها وهو الفاعل والمفعول اللذان يوجدان خارجا والاجتاد صادر عن قدرة السيد وإرادته وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول إرادته وقدرته يكون باختياره فتعلق القدرة بالمقدور وان كان اعتباريا فهو أقرب الى الموجودات الخارجية فهو أقرب الى التكليف لما عرفت أنه أثر صادر عن الفاعل باختياره ويوصف بالوجود تبعاً لتعلقه كما تقدم

قال بعض المحققين « ومن الغريب دعوى ان المكاف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقي مع شمول الفعل المكاف به للكف الذي هو مألول النهي وهو أمري اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يدخل في جنس المقولات أصلاً لا في الفعل ولا في التكليف ولو جعلنا المقدور المكاف به هو الفعل الحقيقي الذي قال عنه الفلاسفة انه مقوله وعسوه من الأعراض الموجودة في الخارج لم يكن شيء من الأيمان وفروعه من صلاة وصوم وزكاة وحج وغير ذلك مكاف به ولم يكن مألول النهي وهو الكف أيضاً مكاف به ويلزم أيضاً بناء الأحكام الشرعية على ما يقوله الفلاسفة وينكره أهل السنة فان أهل السنة لا يترفون بأن مقولة الفعل بالمعنى الذي قاله الفلاسفة من الأعراض الموجودة في الخارج (والخاصة) انه لا شبهة في ان المكاف به أولاً بالذات بالنظر الى الأيمان هو الاعتقاد الجازم المتعلق به دليل الذي هو الأذعان والاستسلام القاطب وهو فعل شرعي وتعلق به خطاب الشارع مباشرة فقال آمنوا بالله ورسوله فهو المقصود أولاً بالذات من الخطاب واما أسبابه فهي مكاف بها تبعاً لتحصيها وهو بهذا المقادير مقدور حقيقة إذ لا معنى لكون الفعل مقدوراً حقيقة الا تمكن المكاف من الايمان به مباشرة أسبابه وعدم الايمان به بعدم مباشرة أسبابه وهكذا في الصلاة والصوم وغيرهما فان المكاف به هو الهيئات الخارجية وهي الواجبة والمنروضة أولاً بالذات والقدرة عليها باعتبار التمكن من تحصيلها مباشرة الأسباب بل كل مقدور كذلك لا معنى لكونه مقدوراً حقيقة إلا هذا فان كل فعل اختياري مالم يجب مباشرة أسبابه لا يوجد وكل ما تعلق به خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو تخييراً فهو فعل في اصطلاحه وعرفه واصطلاح أهل الشرع وأهل اللغة ولا يعرف واحداً من هؤلاء غير ذلك وان كان لا يهد فعلاً عند غيرهم

كالفلاسفة (والحجب) ان حكميرا من المتأخرين خلطوا الاصطلاحات الفلسفية
 بالاصطلاحات الشرعية مع الفرق البين بين الاصطلاحين فان الفلاسفة انما يبحثون
 عن الوجودات من حيث العقل والفناء يبحثون عن كل ما اعتبره الشارع فعلا
 للكف من حيث يثبت له بالخطاب الشرعي أسد الأحكام التكليفية والوضعية وشان
 ما بين الموضوعين اه واختلوا في التكليف بالعدم فقال أهل السنة وبعض المعتزلة
 لا يتعلق التكليف بالعدم لان العدم متحقق من الازل واستمر وعلمه عدمه الوجود
 وهي عدم المتيقن وما تحقق بسهولة لا يتحقق بعلة أخرى فاعتصرار العدم باستمرار
 عدمه الوجود فليس العدم أثرا للقدرة فلا يكون مقهورا والتكليف انما يكون
 بالمقدور والتكليف بالعدم يلزم عليه اجتماع النقيضين لان التكليف يستدعي حصول
 ما لم يكن حاصل والعدم حاصل من قبل وثابت بنفسه فالتكليف به يقتضي أن
 العدم ليس ثابتا بنفسه فيكون العدم ثابتا بنفسه غير ثابت بنفسه ويلزم عليه أيضا
 تحصيل اغراض فيكون التكليف به من المحال لذاته وهو غير واقع اتفاقا وقال كثير من
 المعتزلة يتعلق التكليف بالعدم أيضا لان من دعي الى الزنا فلم يفعله يمدح على عدم الفعل
 من غير ان ينظر ببالة فعل الضد حتى ينسب المدح اليه ولانسلم ان العدم غير مقهور
 لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم سواء به واعلم انه لاخلاف في ان المكلف
 به في الأمر هو الفعل وانما الخلاف في النهي فالتقانون بأنه لا تكليف الا بفعل يقولون
 المكلف به في النهي فعل واختلوا في بيان الفعل المطلوب بالنهي على قولين الاول ان
 الفعل المطلوب في النهي هو كف النفس وانهاؤها عن النهي عنه به ميل النفس اليه
 فن نهى عن شيء فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهي فيخرج عن مهدة النهي
 على هذا القول بالسكون بعد الداعية ويكون الترك الذي اقتضاه النهي لازما لكف
 النفس * واستدل صاحب هذا القول بأنه لو كان المكلف به في النهي فعل الضد
 لسكان النهي أصرا لانهايا ولسكان معنى النهي مستقلا مع ان الدال عليه حرف وهو
 لا الناهية * فالمطلوب فيه معنى متعاقبا بالغير والسكف معنى نسبي غير مستقل * فيناسب
 الدال عليه ولانه لو كان المكلف به في النهي عدم الفعل لازم المحال كما تقدم * الثاني ان
 المكلف به في النهي فعل الضد لانه فيكون النهي مستلزما للامر بفعل
 الضد فالنهي من شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فيالسكون
 يخرج عن مهدة النهي على هذا القول ويكون الترك لازما أيضا لفعل الضد

والقائلون بأن التكليف يكون بالعدم قالوا المكلف به في النهي التارك الذي هو
 عدم الفعل المقصور فتح التارك يستمر لعدم على الأصل وينسب للمكلف عدم الفعل
 * فإن قيل المقصود من النهي عدم المشيئة عند عدمه والعدم لا يدخل المكلف فيه
 لأنه غير مقصور * يجاب بأن الأصل ان عدم غير مقصور لأن نسبة القدرة الى الطرفين
 سواء ونحن نفهم القادر بأنه الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فوجود الفعل
 وعدمه معلولان للمشيئة وعدمها والقدرة صفة تؤثر وفق الإرادة وهي شتمس أحد
 المقصورين بالوقوع فتعاقب الإرادة وعدمه سببان لتعاقب القدرة وعدمها وهما سببان
 لوجود المقصور وعدمه فيدخل في المقصور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان
 الفعل مما يصح ترتيبه على المشيئة وتخرج المعصيات التي ليست كذلك وهي استناد
 عدم الى المكلف كما في المواقف انه لم تتعاقب مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وليس
 لعدم أثر مفعولا للقادر كالوجود انه فاستمرار عدم الاستقبال مقصور لان
 المكلف قادر على ان لا يفعل فيستمر العدم ولا ينقطع وقادر على ان يفعل ذلك
 الفعل فينقطع استمرار عدمه فمن هذه الجهة صالح ان يكون العدم أثرا للقدرة لان
 المكلف دخلا فيه فان قصد بالتارك بقاء ذلك العدم نسب اليه وهى هذا القول يكون
 التارك مطلوبا من النهي

قال بعض المحققين ان في التكليف بالنهي ثلاثة أمور * الاول المكلف به وهو
 مطلق التارك ولا يتوقف على قصد الامتناع بالفعل بل مداره على اقبال النفس على
 الفعل ثم كفاها عنه * والثاني المكلف به المصاب عليه وهو التارك للامتثال * والثالث
 عدم النهي عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه * والمراد
 بقصد الامتناع ان يفعل المكلف به لانه مطلوب منه * وهذا يكفي فيه انه لو لاحظ
 علة الفعل لعرف انه امتثال الأمر أو النهي فهنا القدر لابد منه في كل فعل سواء
 كان كفا أو لا حتى تنتفي النافلة * أما ملاحظة الامتناع بالفعل فلا تنزم في الايمان
 بالمكلف به سواء كان فعلا أو تركا * وأما الثواب فان كان الفعل غير كف فيكفي
 فيه الامتناع المنافي للنافلة وهو الامتناع بالقوة بان يكون بحيث لو توجه الى موجب
 الفعل لعرف انداخطاب وان كان الفعل كفا فلا بد فيه ان يأتي به قاصدا به الانتهاء
 فان أتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المستحب به ولا ثواب ولا اثم * والفرق بين الفعل
 غير الكف وبين الكف ان غير الكف المقصود التكليف به من حيث نفسه

لان عينه هي المقصودة فحقى أني به مع علمه بالكتاب فقد أتى بالواجب بخلاف الكف
فان المقصود بالحقبة انما هو عدم النهي عنه وعدمه ثابت قبل لا يدخل له فيه وانما
كاف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم انه هو المقصود للمكلف فهو الذي يمكن
ملكه لأنه هو الاختياري بخلاف العدم فان كلف فاصدا الامتثال بالفعل أثيب والا
فلا اذالكف انما هو واسطة لامقصود لذاته انما مع زيادة ايضاح
فان قيل اذا كان الكف عن نحو الزنا مكانا به في النهي كان واجبا حين الغفلة
من المكاف عن النهي عنه يلزمه العقاب لترك الواجب وهو الكف يجب بان الغافل
حين الغفلة غير مكاف وبان الكف انما واجب وسيلة الى عدم النهي عنه وحين
الغفلة قد تحقق عدم الحرام بنفسه فسقطت الوسيلة من غير عصيان لا تفاء سبب
الوجوب

(واعلم) ان عدم الامتثال الذي يترتب عليه العقاب يكون تارة بعدم المقصود
كما في ترك الواجب لان عدم المقصود يستمر لعدم تعلق القدرة به مع كون المكلف
قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون تارة بفعل المقصود اذا كان المقصود شرما
وعدمه خيرا كما في فعل الحرام لانه كسب بالقدرة شرما فيكون مقصرا قال ابن امير
حاج ويستلزم النهي عن الشيء سبق داعية النهي الى الفعل المنهي عنه فلا يتعلق
النهي قبل وجود الداعية الى الفعل المنهي عنه فاذا قال له لا تزني والغرض ان معناه
كف نفسك عن الزنا لزم ان لا يتعلق قبل طلب النفس للزنا لانه اذا لم يتحارب طلبها
للزنا كيف يتصور كفيها عنه فلو طلب منه كفيها في حال عدم طلبها ما هو محال
فعلى هذا يكون نحو لا تقربوا الزنا تعلق التكليف أي اذا طلبته نفسك فكفيها
وما قيل ان النهي قد يسقط بالانسية ولا يثاب عليه الا بنية غير صحيح لانه ان أريد
عدم الفعل قبل داعيته فليس بمكاف ولا آثم ولا مثاب لانهما فرع التكليف وان
أريد الترك بعينها فهو دائر بين استحقاقه العقاب والثواب على تقدير تركه
نحو ان ضرره أو بلوا فقه أمر الله تعالى هذا في طلب الفعل الذي هو ترك فاما الفعل
الذي هو غير ترك فطلبه هو الامر فان كان ذلك الفعل لا يتصور فعله الا بعد داعية
تركة فكذلك أو بعد فعل آخر فهو على وزانه نحو أردد كلام زيد فقول لا تكليف
تنجيها الا اذا تكلم زيد لان قبل كلامه لا يتصور رده فيكون تعليقا للامر بكلامه
وان كان لا يتوقف فان التكليف به طلب اجاده مطلقا نحو اكتب وصل وزك فهو

مكاف بها أي مطاوب منه فعلها رادخالها في الوجود غير متوقف على طالب النفس
تركها أو عدم خطوره اه

(تذييلان)

(الأول) العدم ثابت لانه متصور لاننا نتصور العدم المقابل للوجود ونحكم عليه
بالحكم ثبوتية ككونه ممكنًا ومتفكرًا والحكم عليه يستدعي ثبوته لان ثبوت الشيء
لتصيره فرع ثبوت ذلك الغير ولانه لا يمكن تصور الشيء الا بتمييزه في العقل عن غيره
وكل متميز ثابت فالعدم ثابتة والثبوت أهم من الوجود فلا يلزم من الثبوت الوجود
وقال أكثر المعتزلة المسموم الممكن شيء أي ثابت متقرر كما في المواقف ونسبها للسيد
(الثاني) الداهية هي اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد ان له في الفسل والترك
مصلحة واجبة حمل في قلبه ميل جازم اليه بهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى
بالداهية مجازا من قوطم دعاه أي طلبه وكان علمه بالمصلحة طالب منه الفعل وقد
يسمى الساجي بالفرغ كما ذكره الاستنوي

(المسألة الثالثة التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة)

اعلم أن التكليف عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته
بوجوب ايجاده وقبل دخول وقته يتعلق باعتقاد وجوب ايجاده اذا دخل وقته وقال
أكثر الجمهور يستمر تعلق التكليف بالفعل حال المباشرة له لان الفعل مقدور حين
وجوده لانه أثر القدرة وأثرها مقدور فيصح التكليف به وقال امام الحرمين والنزالي
ينقطع التعلق حال المباشرة لانه لو استمر التعلق حال المباشرة لزم تحصيل الحاصل
والتالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطاوب ويحاجب بانه ان أراد تحصيل حاصل
بمحصول سابق على التكليف الذي هو الطالب فهو غير لازم وان أراد حصوله بمحصول
مقارن للطالب فهو غير ممنوع لان الفعل وجد بهذا اليجاد المقارن للقدرة وليس موجودا
قبل ذلك حتى يتوهم لزوم ايجاد الموجود ويحاجب أيضا من طرف الاكثر بان الفعل
المطابوب كاصلا ذواجزاء فان كان المكاف به مجموع الفعل فتعلق التكليف به لا ينقطع
مالم يحصل الفعل ولا يحصل الاتمام اجزئه وان كان المكاف به كل جزء فالجزء وان
حصل حسا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعي المعتبر لا يحصل الا بتمام الاجزاء كما ان الا

تحصيل حاصل أصلاً وهو قال قوم منهم الرازي لا يتعلق التكليف بالفعل الزاماً الا عند المباشرة
وهذا القول غير صحيح لانه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان لان الايمان ليرجى له
منه وقبله لا تكليف ويلزم منه أيضاً ان لا يكون الماضي مكافئاً ويلزم منه نفي الامتنان
لانه الايمان كما كلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم التكليف
أبداً قبل الفعل وهذا القول نسب خطأ للإمام الأشعري قال امام الحرمين هذا مذهب
لا يرتضيه عاقل لنفسه لانه غارق للاجماع لان القاعد في حال قعوده مكاتب بالقيام الى
الصلاة باتفاق أهل الاسلام ولان التكليف طالب والطلب يستدعي مطالباً وعدم حصوله
وقت الطلب فالتكليف سابق على المطالب المقصور كما نص على ذلك شارح التحرير
ومسلم الثبوت وغيرهما قال العطار واعلم ان مبني هذا الخلاف مسألة كلامية وهي ان
العرض هل يبقى زمانين أم لا فن قال بالأول جواز استمراره تعلق القدرة ومن قال بالثاني
فناء والقول بعدم بقاء الأعراض وان قيل انه منسطة احتاج الى القول به من يقول ان
علة احتياج العالم الى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا الرأي يلزم استثناء العالم
عن الصانع فاضطر الى القول بعدم بقاء الأعراض لتستمر الحاجة ومن قال انه الامكان
كإعليه الحكماء وطائفة من محققي المتكلمين لم يضطروا الى ذلك لان الامكان وصف
قائم به أزلاً أبداً اهـ

﴿ تنبيه ﴾ قول صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى لا يتوجه الامر بان يتعلق
بالفعل الزاماً الا عند المباشرته وهو التحقيق اذ لا قدرة عليه الا حينئذ مبني على ان جواز
التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل انبهرتها بالاستطاعة المبينة
في المسألة الاولى لانها علة تامة فلو كانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول
ولانها عرض لا يبني زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة قال صاحبنا القدرة الحقيقية لما كانت مقارنة للفعل ولم تكن
سابقة عليه والتكليف لا بد وان يوجد قبل الفعل نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى
سلامة الآلات والاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فيخلق الله
تعالى الفعل عند ذلك بغير داعي عاقبة كما تقدم فالقدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة بلجميع الشرائع لان
الفعل بدونها ممنوع ولا تكليف بالمحتنع والتحقيق انه قبل المباشرة مكاتب بإيقاع الفعل
في الزمان المستقبل كما ذكره السعد

(المسألة الرابعة المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق الآبه واجب)

اعلم أن الفعل المقدور على يكون واجبا بوجوب الواجب المطلق أو لا يكون واجبا بوجوبه وقع
 اختلاف بين العلماء في ذلك بناء على أن الأمر بالشئ هل يكون أمرا عمليا يتم ذلك الشئ
 الآبه وهو المسمى بالمقسمة أم لا يكون أمرا به فحل النزاع هو أن الأمر بالشئ هل يكون
 أمرا بشرطه وإيجابا له أو بوجوبه متافيا من دليل آخر لأن وجوب الشرط الشرعي
 لا واجب مطلقا إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بأنه يجب إيمان به عند
 الإتيان بذلك الواجب فإذا نص الشارع على أن هذا المقدور شرط لصحة ذلك الفعل
 الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كالتلفظ بصيغة الاعتقاد العتق
 ثم ورد نص آخر موجب للمشروط أو المسبب وقع اختلاف بين الأصوليين في أن الإيجاب
 للفعل الذي دل عليه النص الثاني يتعلق أيضا بالشرط والسبب فيؤخذ وجوبهما
 منه أم لا فقال الأكثر من الأصوليين ونهبرهم أنه يجب بوجوب الواجب المطلق
 سواء كان ذلك المقدور سببا وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
 أو مشروطا وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء
 كان السبب شرعيا كالتلفظ بصيغة الاعتقاد حامول العتق الواجب أو عقليا كالنظر
 المحصل للعلم الواجب لأن حصول العلم عقب النظر الصحيح عند الامام الرازي عقلي وإن
 كان عاديا عند الحنفية والاشاعرة لأن العلم يتحققه الله تعالى عقب النظر بطريق اجراء
 المادة عندهم أو عاديا كجز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب كما إذا قال الشارع أقتل هذا
 قداما فإن معناه جز رقبتة فإنه هو الذي في روع المسكاف ومواء كان الشرط أيضا شرعيا
 كالوضوء للصلاة أو عقليا وهو الذي يكون لازما للأموار به ههنا كترك ضد الواجب
 وذلك كترك القعود في الصلاة الذي هو ضد القيام الواجب للصلاة للقادر عليه فإنه شرط
 عقلي لتلك الواجب أو عاديا كما إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس
 وكذلك إذا وجب الصوم ولم يمكن الا بمسك جزء من الليل قبل الصبح ويشترط في وجوب
 ما يتوقف عليه الواجب بإيجاب ذلك الواجب شرطان

(الأول) أن يكون الوجوب مطلقا أي غير متعلق على حصول ما يتوقف عليه فإن
 كان متعلقا على حصوله كقول السيد لعبدته إن صعدت السطح ونصبت السلم فاستقم به فإنه

لا يكون مكافيا بالصدور ولا ينصب السلم بالخلاف بل ان اتفق حضور ذلك صار مكافيا
 بالسبق والافلا فالمراد بالواجب المطلق ما لا يكون وجوده مقيدا بما يقترن به من غيره
 وان كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى اقم الصلاة لهيئتك الشريفة فان
 وجوب الصلاة مقيد بالصلوة لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما من شرائط وقال السيد
 الواجب المطلق هو الا يتوقف وجوبه على مقدمة ويعوده من حيث هو كذلك وانما
 اعتبر في الحقيقة لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى
 فان الصلاة بل التكليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة
 واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا
 به من اعتبار الحقيقة في حدود الاشياء الاضافية اه وقال السيد المراد بالاطاق ما كان
 وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من
 الشرائط والمقيد ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى
 الاستطاعة اه والواجب يكون مطلقا باعتبار المقدمة ومقيدا باعتبار اخرى واقيد الحقيقة
 معتبر فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه
 على المقدم المذكور بل يتوقف فعله عليه كالحج فان وجوبه متوقف على الاستطاعة
 فلا يجب تحصيلها ويتوقف وجوده على السير وقطع المسافة الى مكة بعد اتيقن وجوب الحج
 بالمكلف بان وجدت عنده الاستطاعة فالهج واجب مطلق بالنسبة الى قطع المسافة ومقيد
 بالنظر الى الاستطاعة والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدم كزكاة فان وجوبها
 متوقف على تحصيل النصاب فلا يجب عليه تحصيله ولذا قال في التحرير وشرحه لا يجب
 شرط التكليف اتفاقا كتحصيل النصاب للتكليف بوجوب الزكاة والزاد أي وتحصيله
 لوجوب الحج اه

الشرط الثاني ان يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف بان يكون
 فوسع المكلف الايمان به كالوضوء للصلاة والسير الى مكة للحج فان لم يكن مقدورا
 له لا يجب عليه تحصيله ولا يكون واجبا بوجوب الواجب المطلق كحضور العدد في الجمعة
 بالموضع الذي تقام فيه من مسجد ونحوه فانه غير مقدور للمكلف لان كل واحد لا يقدر الا
 على حضور نفسه دون غيره فالجمعة بالنسبة لحضور العدد وهو ثلاثة سوى الاسم عندنا
 وأربعون عند الشافعية واجب مطلق ويتوقف على حضور العدد وجود الجمعة لانها
 لا تنعقد بدونه لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وبالنسبة لتوقف وجوبها على وجود

فأنه لا يفتقر إلى دليل وجوب المقذور بل هو واجب مطلق فإنه لو لم يجب بوجوب الواجب
 لجاز تركه لسكونه دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا التليل غير واجب
 ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب لأن الواجب هو التليل الصحيح لأنه هو الذي يطلب
 شرعا وجواز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو
 الواجب إذ الغائب غير واجب وجواز ترك الواجب باذلي لأنه فرض واجب فيجتمع
 التقيضان وهو محال وتلزم محال وهو جواز ترك الواجب محال تلزمه وهو عدم وجود
 ما يتوقف عليه الواجب محال فثبت نقيضه وهو وجوب ما يتوقف عليه الواجب وهو المطلوب
 هو أن قيل لو استلزم وجوب الواجب المطلق وجوب ما يتوقف عليه عليه لزم تعقل الواجب
 له الأذى الخ لا يشر به الآس واللازم باطل لانه لا تقطع باليجاب الفعلي مع الجهول
 مما يلزمه فنأمر بالشيء ونعقل من مقدماته يجب بان ما ذكر انما يلزم في الواجب
 بالاصالة أما الواجب بالتمتع فيكفيه كونه لازما للواجب الشرعي لعدم تأقيه الا به وهذا
 هو معنى دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا ولا نريد بتمتن خطاب الشارع به
 الادلالتة عليه لزوما وهو موجود ولو مع الجهول عنه ولا يصح التصريح بعدم وجوب
 ذلك اللزم مع ايجاب الملزم لمدافة التصريح دلالة الالتزام وبنها يظهر ان القول
 بأنه مدلول التزام هو اطلاق لانه انما يدل عليه لعدم تأقي الفعل شرعا الا به هو ان قيل التكليف
 بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب
 التمهيل لان شرط التكليف لا يجب تخصيصه اتفاقا كما تقدم وقال الأمدى ولا جواب عنه
 والا قرب في ذلك أن يقال انما يقع اجماع الامة على اطلاق القول بوجوب تخصيص
 ما أوجبه الشارع وتخصيصه انما هو بتعاطي الامور الممكنة من الاتيان به فاذا قيل يجب
 التمهيل بما لا يكون واجبا كان متناقضا له

وقيل لا يجب المقذور المذكور بوجوب الواجب المطلق مطلقا سببا كان أو شرطا
 لان الدال على الواجب ساكت عنه لان الايجاب للواجب مقيد بحصول المقذور الذي
 يتوقف عليه وجوده فليس طالب الواجب طالبا للمقذور المذكور لأن طالبه انما يكون
 به حصوله فلا بد لوجوبه من دليل آخر لما هو معلوم أن موضوع المسألة ما لا يتم
 الواجب الا به فيلزم أن يكون عدم تمام الواجب الا به معلوما قبل ورود الايجاب
 عليه من الشارع الذي أعلمنا بأنه شرط أو سبب لهذا الواجب لكن هذا خاص بالشرط

وبالسبب الشرعي أما السبب العقلي فمعلوم أنه لا يتم الواجب إلا به عقلا وهو ما فرض على
هذه القول بأنه إن أراد بقوله إن الفاعل على الواجب ما كنت منه أنه ساكت عن
التصريح بوجوبه فهو مسلم لكننا نقول يستلزمه وإن أراد أنه لا يستلزمه فمنوع
وقد مر بيان وجه اللزوم * وقيل يجب المقذور المذكور بوجوب الواجب المطلق إن
كان سببا كاساسي الفاعل فإنه سبب الاحراق عادة لأن السبب أشد ارتباطا بالسبب
لأنه يلزم من وجوده وجود السبب فأيجاب السبب إيجاب لسببه فصار لذلك استعمال
الصيغة في السبب كأنه استعمال لها في السبب * قال بعض المحققين ناعلا عن السيدان
القائمة إذا كانت سببا للواجب أي مستلزما إياه بحيث يمنع تخلفه عنها فأيجاب إيجاب
المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لاتعاقب إلا بها لأن القدرة على السبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعاقب في الظاهر بالسبب يجب صرفه
بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقذور من حيث هو مقذور فإذا كلف بالسبب كان
تكليفا بإيجاب سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالسبب من هذه الحقيقة بخلاف ما إذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزما إياه كالطهارة للصلاة فإن الواجب هنا تعلقت
به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا مقدمته اهـ فإن قيل ما نقل من
السيد يقتضي إخراج الأسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل
هي الواجب غير بعضها بالسيئات * يجب أن المراد أن الأسباب هي المقصودة بالباشرة
لأنها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي أن المقصود بالذات حصول مسيئتها * وقال امام
الحرمين يجب المقذور بوجوب الواجب المطلق إن كان المقذور شرطا شرعيا كالوضوء
للصلاة لأن اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشارع والا
فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدون كونه كذلك في قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة
إلى قصده لعدم ما يقتضيه ولا يجب بوجوب الواجب المطلق إن كان الشرط عقليا
كترك ضد الواجب أو عاذا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه لأنه لا وجود لشرطه
عقلا أو عاذا بدون كونه فلا يقصد الشارع بطلب لشرطه وإنما يجب بدليل آخر للاتفاق
على وجوبه في نفسه وإنما النزاع في وجوبه بوجوب الواجب المشروط أو بدليل
آخر وسكت الامام عن السبب وهو كالشرط العقلي والعمادي لاستناد السبب إليه في
الوجود فلا يقصد الشارع بطلبه فلا يجب بوجوب السبب والا فهو واجب قطعا أما
شرعا إن كان شرعيا أو عقلا إن كان عقليا

(ينقسم ما يتوقف عليه الواجب الى قسمين)

(الأول) ما يتوقف عليه وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة
واما من جهة العقل كالسير للجمع وتقدم الكلام على ذلك

(الثاني) ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب وذلك بان لا يمكن الكف عن
المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم فيجب تركه وفرعوا على ذلك فرعا

(الأول) اذا وقع بول في ماء قليل حرم السخل لتعسر الاقدام على تناول المباح
لاختلاط المحرم به فلا يوجد ترك المحرم الا بترك المباح لان الماء جوهر طاهر والظاهر
اذا أقيمت النجاسة فيه لا يتصور أن يسير بذلك نجسا في عينه لان قلب الايمان
ليس في رشح العباد بل هو باق على أصل الطهارة وانما المكاف منهى عن استعمال
النجاسة واستعمال الماء لا ينافى عن استعمال شيء منها لامتزاج أجزاءها امتزاجا
تقاصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك

(الثاني) اذا اشبهت زوجته بأجنبية كما اذا دخلت امرأتان في بيت وقد زوج
احدهما الوكيل وراث الوكيل والزوج لا يعرف الزوجة بعينها أو طلق مهيئة من زوجته
مثلا طلاقا باننا ثم نسبها حرم عليه قربان زوجته لان الكف عن الحرام وهو وطء
الأجنبية والطلاق باننا واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيحرم عليه
قربانها ولو قال لزوجتيه احدا كما طالق لا يقع الطلاق على المهيئة منهما بل في المهرم
وانما يقع الطلاق على المهيئة بالبيان فله قبل البيان وطء أيتهما ووطء احدهما يكون
بيانا لتعيين الطلاق في الاخرى فليس في هذه الصورة الكف عن احدهما واجبا
حتى يكون الكف عنهما مقدسة الواجب

(الثالث) الغاية داخلة في المقياس كما في قوله تعالى وأيديكم الى المرافق فيدخل
المرفق في غسل اليد فانه لا يعلم بوجود غسل اليد المقياس الا بغسل الغاية وهي المرفق

(تنبيه)

اعلم أن مسألة المقهور القصد منها بيان حكم الوجوب بمعنى أن وجوب الشيء هل
يوجب مقدمته أولا وقد علمت جواب ذلك بما تقدم من الأقوال وان هذه المسألة
تنبيه على ما ذكر في مسألة حصول الشرط الشرعي المتقدمة فاذا ذكر هنا من أن الواجب

المطالب يجب شرطه بوجوبه عند الأكثر مبنى على صحة التكليف بما ذكره وقوله عند الأكثر بان يرقى بالمشروط به عند الشرط لوجوب الشرط بوجوب المشروط ومدلول الأكثر في المسالتين متشبه وقد بين المحلى كلمة الأكثر الواقعة في جمع الجوامع في المسالتين بقوله من العلماء للإشارة إلى أن مدلول الأكثر يمكن من الأصوليين فقها لأن مدلوله أصوليون وفقهاء ومعتزلة كما يعلم ذلك من مراجعة المسالتين في شرح الأصولي على مناج البيضاوي وغيره

(الباب الرابع في المحكوم عليه)

وهو المكلف الذي تعلق الخطاب به وهو الإنسان والتكليف موقوف على أهليته الموقوفة على النقل ولما تفاوتت المقول في الاشتصاص تقرر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي يتعلق بها التكليف أم لا تقرر الشارع تلك المرتبة فأقام البلوغ مقامه إقامة للسبب مقام السبب والعقل وحده كاف لأن يكون صاحبه محكوماً عليه عند المعتزلة فالصبي العاقل والبالغ الذي نشأ في رأس الجبل ولم تبلغه الدعوة مكافئان بالإيمان حتى إذا لم يعتقدوا كفراً ولا إيماناً يعذبان عند المعتزلة وذهب إلى ذلك كثير من الحنفية والصحيح عند الحنفية ان الصبي العاقل لا يكلف بالإيمان لعدم كمال عقل الصبي ولكن مجرد العقل كاف لصحة الإيمان منه لأن النبي صلى الله عليه وسلم قبل اسلام على رضى الله تعالى عنه في صباه والبالغ الذي نشأ في رأس الجبل إذا لم تبلغه دعوة الرسل مثل الصبي العاقل فإنه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم يعتقدوا كفراً ولا كفراً ولو آمن صبح إيمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار * ويشترط في صحة التكليف فهم المكلف لما كلف به * والمراد بالفهم التصور بان يتصور المكلف الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق لان الكفار لا يصدقون بالتكليف فلو كان التصديق شرطاً للتكليف انتفى تكليف الكفار لا يتفاء المشروط باتفاء شرطه واستدلوا على اشتراط الفهم بأنه لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستعياً حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال والاتباع بالشيء امتثالا غير ممكن من لا شعوره بالمطلب فيجتمع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال فالجنتون غير مكلف وكذا الصبي الذي لم يزلانها لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر لزوم أرش جنابتهما

ونحو ذلك من أحكام الوضع لا من أحكام التكليف والبالغ العاقل العاقل كالمسهي
والنائم لا يصح تكليفه بإداء ما كلف به بان يوقع الفعل في حال الغفلة وعدم الفهم
قالوا لو صح تكليف الغافل لاصح تكليف الهائم إذ لا مانع من تكليفها إلا عدم الفهم
والمجوزون للتكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل واستدلوا على ذلك بقوله تعالى
(لا تقر بوا الصلاة وأتمم سكراني حتى تعلموا ما تقولون) لأنه نهى لمن لا يعلم ما يقول
ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فغدا كلف من لا يفهم التكليف ورد بان النهي
في الآية ليس نهياً عن الصلاة لكونها واجبة بل هو نهى للمصاحي عن شرب المسكر
حتى لا يصلي وهو سكران فلهذا لا تقر بوا الصلاة في حالة السكر حتى تعلموا قبل
الشروع ما تقولونه وقالوا كلف السكران حيث اعتبر طلاقاً ولزمه قيمة ما أتلفه وهو
استدلال سابقاً بخروجه عن محل النزاع فإن النزاع في أحكام التكليف لا في أحكام
الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع الذي هو من ربط المسببات بأسبابها فإذا صدر
سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة الأجنبية كالصوم يقع جبراً في
القيمة بشهود الشهر وإن لم يكن مكافئاً بالأداء كالحائض فيجب على النائم والمسهي
والسكران بعد زوال غفلتهم ضمان ما أتلفه كل منهم وقضاء ما فاتته من الصلاة لأن احتمال
ذمته بالصلاة وبقية ما أتلفه ثابت في حال غفلته لوجود سببها وهو من خطاب
الوضع ووجوب أداء البدل وقضاء الصلاة بعد زوال غفلته من خطاب التكليف واعلم
أن مسألة العاقل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته لا من حيث
عدم صلاحية قدرته للكف به وهو الامتناع لأن قدرته صالحة له إنما المانع غفلته
عن الطاب حتى يمثل وتكليف الغافل كالتكليف المصدوم بلا فرق وقد قالوا أنه
تكليف محال لأن التعلق بلا متعلق محال وهذا كذا لأن الغافل لغفله لا يكون
مطالباً منه ما كلف به في حال غفلته

(تنبيه) الفرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال أن الخلل راجع إلى
المأمور في التكليف المحال وفي التكليف بالمحال الخلل راجع إلى المأمور به والغائبة
في التكليف بالمحال وهي اختيار الشخص هل يأخذ في الأسباب أم لا مفقودة في
التكليف المحال لأن الغافل في حال غفلته لا يمكنه ذلك

ولا يصح تكليف المأجراً وهو الذي لا يجد سعة على الفعل مع حضور عقله كمن
يأتي من شاطئ جبل فهو لابد من الوقوع ولا اختيار له فيه وليس هو فاعلاً له

وانما هو آلة محضة كالمساكين فريد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كركعة المرتضى
 والمنع من التكليف في هذه الحالة راجع الى وصف قائم بالتكليف فانما شرط
 التكليف لانه عدم صدور الفعل من المكلف لانه لو كان التكليف بايقاع
 الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه ولا ينسب اليه أصلاً فلم
 يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يتمكن أن يكلفه أو بعدمه وتتحقق فيه فائدة التكليف
 بالاختار في المقدمات لان هذا إنما يكون فيما يصح أن ينسب للفاعل بان يبقى
 المكلف بصفات التكليف ولو كان الفعل في ذاته خارجاً عن قدرته عند مجوزي
 التكليف بالتحال والملجأ لم يبقى بعد الاجراء بصفة التكليف لانه لاقدرة ولا فعل
 للملجأ فيها أجنبي عليه فتكليفه في هذه الحالة يكون تكليفاً محالاً وواعلم ان مسألة
 الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار
 بحيث لاقدرة له أصلاً بالاجراء

(وأما المكروه) ففيه خلاف قال فريق من الأصوليين ومنهم الحنفية ان
 الاكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتقيضه مطلقاً سواء كان الاكراه
 ملجئاً أو غير ملجئ واستدلوا على ذلك بان كلام من الفعل المكروه عليه وتقيضه
 ممكن في نفسه والفاعل مع الاكراه قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه لان المكروه يختار
 أخف الاضرين المكروهين له من المكروه هائض والمكروه به فان رأى الفعل المكروه
 عليه أخف من المكروه به اختاره وان رأى المكروه به أخف من المكروه عليه
 اختار المكروه به فالمكروه قادر على الفعل وتقيضه فيصيح تكليفه بهما ولما
 يفترض عليه فعل ما أكره عليه اذا أكره على شرب الخمر فاذا لم يفعل ما أكره
 عليه من شرب الخمر حتى قتل كان آمناً وقد يحرم عليه فعل ما أكره عليه كما لو
 أكره على قتل مسلم ظمناً فإنه يحرم عليه قتله وقال فريق من الأصوليين ومنهم
 الرازي والآمدى والبيضاوي ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه
 وبتقيضه اذا كان الاكراه ملجئاً لان الفاعل مضطر مع الاكراه الملجئ الى ايقاع
 الفعل احياء لنفسه فالمكروه عليه واجب الوقوع وضده ممنوع الوقوع والتكليف
 بالواجب والممتنع محال وذلك لزوال القدرة عنه لان القادر على الشيء هو الذي ان
 شاء فعل وان شاء ترك وأما الاكراه غير الملجئ فلا يمنع التكليفه وأجيب من
 طرف الحنفية عن هذا الاستدلال باننا لانسلم ان المكروه عليه واجب بالذات وضده

تنتج بالذات فان العقل في نفسه ممكن والفعل قادر عليه بل وجوب المكروه عليه
وامتناع ضده ثابت بالشرع لقوله تعالى ولا تقفوا ايديكم الى التهلكة والعقل فان
العقل من شأنه ان يختار ما هو أفضل عنده والوجوب والامتناع بالشرع أو العقل
لا ينافيان اختيار الفاعل وراعي ان مسألة المكروه الكلام فيها من جهة ان من أزيل
رضاه بالا كراه وبقى اختياره هل يجوز تكليفه أم لا

(مسائل)

(الأولى) تكليف المعلوم جزو القائلون بالكلام النفسى وهم المائر يديه والاشارة
تكليف المعلوم ومعنى كونه مكافئاً حالة عدم قيام الطلب القديم بذاته تعالى للعقل من
المعلوم بتقدير وجوده وتوحيده لفهم الخطاب فاذا وجدتهياً للتكليف صار مكافئاً بذلك
الطلب القديم من غير احتياج الى طلب آخر لان المعنى القائم بذاته تعالى الذى هو
أقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين
بذلك الاقتضاء فهو بمنزلة قولك صل بعد يومين ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطاباً
انما يصير خطاباً اذا وبعد الامور واسمع كما قاله الغزالي وهو مبنى على تفسير الخطاب
بتوجيه الكلام الى الغير وعلى تفسيره بالكلام الذى علم أنه يفهم ولا يحتاج الى
وجود فاهم يسمى خطاباً في الازل وكون الكلام النفسى خطاباً وحكماً مبنى على رأى
الاشعري ومن تبعه من قدم الخطاب وأولية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل الى
أمر ونهى وغيرهما ويكفى في تنوع الكلام النفسى في الازل الى أمر ونهى ونحوهما
بناء خطاب المعلوم على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الوجود فالثابت للمعلوم
هو التكليف التلويقي وهو أن المعلوم لو وجد متصفاً بشرائط التكليف يتعلق به
الحكم والتكليف التلويقي يسمى بالتعلق العقلى لكونه ثابتاً بالدليل العقلى ويسمى
أيضاً بالتعلق المعنوى فالامر والنهى يتعلقان أولاً بالمعلوم تعلقاً معنوياً على معنى أنه
يجوز أن يكون الأمر والنهى كل منهما موجوداً في الحال والمعلوم الذى سيوجد
متصفاً بشرائط التكليف يصير مأموراً ونهياً بذلك الطلب القديم وليس معنى كون
المعلوم مأموراً أنه مأمور حاله عنده لان هذا مستحيل وهذا ما اختاره العضد والآمدى
وغيرهما فعنى التعلق المعنوى عندهم تعلق التعلق التلويقي على الوجود بشرط
التكليف فكان في الازل طلباً متعلقاً فاذا وجد المكلف بصفة التكليف تنجز

الطالب الذي كان معلقا والتسليم بالامر المحقق تنجيز بقول صاحب جمع الجوامع
 ومشارحه الخليلي ويتعلق الامر بالمعنى تعاقبا معنويا بمعنى انه اذا وجد بشرط التكليف
 يكون مأمورا بذلك الامر النفسي الازلي لا معلقا تنجيزيا بان يكون حاله عدمه
 مأمورا بشئ على ان المراد بالتعلق المعنوي هو كون المعنى بحيث يكون مأمورا
 بذلك الامر به وجوده والتنجيزي هو الطالب بالفعل حال عدمه وعلى هذا لا يكون
 المعنى معلقا ولا مأمورا في حال عدمه لانه لا فائده في توجيه الطالب حال عدمه
 وحيث انه يكون المعنى كالعقل في ان كاذب منهما ليس معلقا ولا مأمورا في حالة العدم
 وحالة الفناء فالقول المذكور صريح في نفي كون المعنى مأمورا قبل وجوده وهذا
 ما اختاره صاحب جمع الجوامع خلافا لما اختاره البعض وغيره من اثبات التكليف
 التعلق بالمعنى المقتضى اشتغال الهممة ووجوب الاداء في المآل لا في الطال وهو
 صحيح في ذاته وليكنه لا فائده في توجيه الطالب اليه حال العدم به واستدلوا على تعلق
 التكليف بالمعنى تعاقبا معنويا في الازل بتعلق الاوامر والنواهي التي نزلت في
 زمنه صلى الله عليه وسلم بمن كان معسوما في زمنه ويوجد بعد زمنه الى يوم القيامة
 فان هذه الاوامر والنواهي تعلقت بفعل العباد الذين حدثوا بعد زمنه صلى الله عليه
 وسلم بالاجماع وليس تعلقت تنجيزيا لانهم لم يكونوا موجودين وقت نزولها عليه صلى
 الله عليه وسلم فمعين ان يكون التعلق معنويا بالمعنى المتقدم ويكون ذلك التعلق
 واقعا بالاجماع ولا قائل بان الاوامر والنواهي خاصة بمن كان موجودا بشروط
 التكليف وقت نزولها فقط فاننا في وقتنا هذا نوصف بكوننا مأمورين بأمر الذي
 عليه السلام وان كان أمره في الحال معسوما وليس ذلك الا بما وجد منه من
 الامر حال وجوده فاذا لم يكن وجود الامر شرطاً لسكون الامور معينا متمسكاً
 بشرط وجود الامور لسكون الامر امره لانه يحسن ان يقال للوالد اذا وصى اولاده
 بالتصدق بثلاث ماله ان يقال فلان امر اولاده وان كان بعض اولاده معسوما فاذا
 نفقوا وصيته يقال قد اطاعوه وامتلأوا أمره مع ان الامر الآن معسوم والامور
 كان وقت وجود الامر معسوما وقالت المعتزلة لا يتعلق التكليف بالمعنى لانه يلزم
 عليه وجود امر ولا مأمور وذلك محال لسكونه عبثا ولان الامر من المعاني المتعاقبة
 بوجود متعلق ولا متعلق به محال به ويحجب عن الاول باننا لانريد تنجيز التكليف
 أي ان المعنى مأمور حال عدمه فان هذا باطل بل المراد بتعلق الامر في الازل بالمعنى

إذا وجد متصفا بشرائط التكليف ويحجب عن الثاني باننا لانسلم ان الأمر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه أن يتعلق والتعلق الأمر تسمى والنسب موجود في الشئ دون الخارج فالأمر في الازل ليس متعلقا بالمعصوم تعلقا حقيقيا بل من شأنه التعلق عند وجود المكاتب فكما ان العلم الازل يتعلق بالمكاتب الذي سيكون فكذلك الطالب الازل يتعلق بالمكاتب الذي سيكون والمتعلقة لما نفى الكلام النفسي لم نفي أقسامه التي منها الأمر والنهي ويلزم من نفسيهما في تعلقهما وقالوا ان كلام الله تعالى هو الافاظ الطاهرة وهي ليست صفة قائمة بجسم بقائه تعالى وانما هي قائمة بخلقها الله فيه وهو حادث أيضا ومعنى كونه شكلا انه غاي للكلام فهو مشتق من التكلم وهو خلق الكلام والتعلق بصفته تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة هو اعلم ان مسألة المعصوم الكلام فيها من جهة تعلق التكليف اذ لا بالمعصوم تعلقا معنو يا في الازل بناء على القول بالكلام النفسي وفي مسألة الغافل في التعلق فيما لا يزال تعلقا تشبيهايا والمعصوم وان دخل في الغافل بهذا الاعتبار لا ينافي البعث عنه باعتبار آخر فمسألة تكليف المعصوم مبنية على مسألة كلامية هي الاختلاف في صفة الكلام

(المسألة الثانية يصح التكليف مع العلم بانتفاء شرط وقوع المكاتب به)

قال جمهور الأصوليين يصح التكليف بالفعل الممكن بالنيات وفي العادة الذي تمت شرائط وجوبه مع علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه من المكاتب في وقت الفصل المكاتب به اذا كان الشرط غير مقدور للمكاتب كالحياة والتمييز ويقع التكليف بذلك كما لو أمر الله تعالى بصيام شهة عبده الذي علم موته قبل الفة فالحياة شرط لوقوع الفعل المكاتب به وهو الصوم والحياة ليست مقدورة للمكاتب وكذا التمييز وكامر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بدينه والله فانه قد وقع التكليف به مع علمه تعالى بانتفاء شرط وقوعه وهو عدم النسخ وقد اتفق شرط الوقوع لحصول الفسخ العدل عليه قوله تعالى (وديناه بدين عظيم) فلم يكن علم الله تعالى بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف ووقوعه واستدلوا على ذلك بان لو كان علم الله بانتفاء شرط وقوع الفعل المكاتب به مانعا من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلا عبدا عاصيا لانه غير مكاتب بها حينئذ لأن الأمر عالم بانتفاء شرطه في وقته وهو باطل بالأجماع وقال امام الحرميين والمتعلقة لا يصح التكليف مع علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه لانتهاء فائده من الطاعة

بالفعل والنهيان بالترك لعدم وجود التكليف لأن ما عدم شرطه يكون غير ممكن لأن وجود الشرط بدون الشرط شمال ومع شروط التكليف الامكان بان يكون الفعل المطلوب ممكنا ليتأتى للتكليف اججاده واذا اتقى شرط التكليف وهو الامكان يتقضى التكليف ويوجب بان لا نسلم قوالم ما عدم شرطه يكون غير ممكن لأهم ان أرادوا به أنه غير ممكن بالنيات أو بحسب العادة فهو ممنوع لأن الضرورة قاضية بان الامتثال من أي جهل ممكن بالامكان الذاتي والعادي وان أرادوا به أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط فهو مسلم لسكه لا ينافي الامكان الذاتي والعادي والشرط للتكليف هو الامكان العادي وهو كون الفعل يمكن اججاده عند وجود وقته وشرايطه وهذا لا ينافي الامتناع لغيره والام يصح تكليف كل من مات على كفره ومحصنته لان علمه تعالى متعلق بأنه لا يؤمن ولا يتوب وحينئذ ففائسة التكليف موجودة لانه يمكنه الفعل او وجد الشرط فيصير مطيعا بالنزوم على الفعل وعاصيا بالنزوم على الترك

واعلم أن صاحب جمع الجوامع وابن اسحاق كل منهما ذكر خلاف امام الحرمين والمعتزلة في هذه المسألة واستبعد صاحب التحرير وصاحب فتح الرجوت وغيرهما ذكر اختلاف في هذه المسألة خصوصا من امام الحرمين الذي له اليد الطولى في العلوم الشرعية لاجماع الاصوليين على صحة التكليف ورفوعه بما علم الله تعالى عدم وقوعه من المكلف لقطع بتكليف كل من مات على الكفر بالايان والامسلام ومنكر الجواز يكفر بانكار ضروري ديني لاننا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار ما يورون بترك الكفر الى الايمان ويلزم أن يكون الكافر الذي مات على كفره غير مكلف كاني جهل وتفتى فائسة تبليغ الرسل الى المصيرين على الكفر لعدم كونهم مكلفين فلا يصح خلاف احد من يدعي التدين في صحة التكليف بالممكن الممتنع لغيره وقد أشار للجواب عن هذا بعض المحققين بقوله ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيسدان تجوزهم فيما من التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما اذا كان المنافع هو تعلق العلم دون ما اذا كان معه انتفاء شرط الوقوع ثم الصورتان متغايرتان لأن العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكّن وهنا فيما اذا لم يبلغ حالة التمكّن بان يموت قبل زمن الامتثال له ملخصا به واتفق الاصوليون على صحة التكليف ووقوعه مع جهل الأمر بانتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به عند وقته كما اذا كان الأمر غير الشارع كالوقال السيد لعبد مصم عندما كانه مشروط ببقاء العبد في القيد

(وسمي) الآمدي وخبره الاتفاق على عدم صحة التكليف إذا علم المكلف انتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به عند وفقه باختبار من الآمدي كان يقول له النبي صلى الله عليه وسلم إنك فوت غنماً قبل الظهر فلا يكون مكافاً بصلاة الظهر وكألو حكم بقتل إنسان ناهي ما من وأمر الخاتم بقتله قبل الظهر فلا يكون مكافاً بصلاة الظهر لانتفاء فائدة التكليف التي كانت موجودة في حال سببه لعدم تحقق العزم لأن عزمه على الفعل أمر الترك على تقدير بقاءه سبباً لتعلق العزم على وجود البقاء وهو يناهى تحقق العزم في الكل وقال بعض المتأخرين يصح التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط لو جرد لفائدة العزم على الفعل وتعلق العزم على تقدير البقاء والتقدير موجود فيكون العزم محققاً فإن عزم على الفعل وبقي لانعدام شرطه استحق الثواب والا لا يقول بعض المتأخرين بجهله صاحب جميع الجوامع الاظهر حيث قال ما لم يخصصه يصح التكليف مع علم الآمدي وكذا المأمور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه اهـ وقال صاحب فتح الرحموت في فالحق ان علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف اهـ

(المسألة الثالثة المكلف يعلم انه مكلف قبل التحكّن من الفعل)

أجمع الأصوليون على ان المكلف بالفعل أو التعلّك يعلم كونه مكافاً قبل التحكّن من الاستئصال اذا كان كل من الآمدي والمأمور جاهلاً بما يقب عليه وجاءه بان المأمور يتكّن من الاتيان بما كلف به أم لا كما سيأتي له بعدة بغيطة الثوب في الغد ومحل الخلاف اذا كان الآمدي عالماً بما يقب عليه المأمور كأمي الله تعالى عبده بالصوم في الغد فقال الأصوليون يعلم المأمور كونه مكافاً قبل التحكّن من الاستئصال لاجتماع الآمة من السلف على ان كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التحكّن مما أصب به ومنهي عنه وأنه بعد متقرر بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية لانه يجب عليه الشروع في الصلوات الخمس في أوقاتها بنية الفرض وهو فرع علمه بتحقيق افتراضها عليه ولانه اذا لم يكن الآمدي معلوماً له في الجلال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقه لاستحالة العلم بتمام التحكّن الا بعد انقضاء الوقت وهو محال ولانه لا يبعد أصب السيد له بعدة بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد عنه لامتناعه بما يظهر عليه من أمارات البشري بالمأمور به وعزمه على فعله حتى يشبهه عليه أو الكراهة للمأمور به وعزمه على تركه فيعاقبه عليه لا قصد الاتيان بما أمره به

ولا يكون هذا من باب التكليف بما لا يطاق وإذا كان هذا متقولا مفيدا أمكن مثله في أمر الله تعالى وقالت المعتزلة لا يعلم الأمور بسوم فلهذا كونه سكافا عقب سماعه للأمر قبل التمكن من الامتثال لان الامكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط فالأمور يجوز عدم الشرط الذي هو التمكن في علم الله تعالى بموته أو عجزه قبل وقت الأمر به واختاره هذا القول امام الحرميين * وأجيب بان التمكن من الفعل ليس شرطا في تحقق الأمر بل هو شرط الامتثال والأمر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتثال فبطل قولهم ان الأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال يتمتع أن يكون معلوما للمبدء كما ذكر ذلك الأمدى في الاحكام * ويجيب أيضا بان ابراهيم عليه السلام قد علم بوجود نوح وأنه قبل دخول وقت الامتثال ولهذا قدم على ذبحه مع علم الأمر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم فانكار علم الأمر بالتكليف قبل دخول الوقت مكابرة كما يعلم ذلك من مختصر ابن الخطاب وشراحه * ويجيب أيضا بان الأصل بقاء المكاف وطرق الموت والعجز هله لا يثنيان تحقق علمه بأنه مكاف قبل ذلك فع هذا الأصل يعزم على الفعل بناء على احتمال انه يتمكن من الاتيان به فوجد التكليف فائدا. وحينئذ يعلم انه مكاف قنابا لانه لا يلزم من التكليف الفعل كما في النسخ قبل التمكن من الفعل كما تقدم في بيان التبديل لان الاحكام لا تستدعي أن تكون للامتثال بالاحكام جواز أن يكون التكليف بها مجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان لطاعة لو أمكن ثم ان تحقق المكاف عدم التمكن ينقطع التكليف كالوكيل في البيع فلهذا إذا مات أو عزل قبل الفاء فإنه ينقطع توكيله كما يعلم ذلك من شرح المحلى على جمع الجوامع وشراحه قال شارح التحرير مامنا بخصه هل يعلم الأمور كونه مأمورا في أول وقت توجهه لخطاب اليه أم لا قال أصحابنا بالاول وقالت المعتزلة بالثاني واختاره امام الحرميين فالفعل الممكن بذاته اذا أمر الله تعالى به عبده فسمع الأمر هل يعلم العبد انه مأمور مع انه من المحتملات ان يقطعه عن الفعل قاطع عجز أو موت أو يكون مشكوكا في ذلك لان التكليف مشروط بالسلامة في العاقبة وهو لا يتحققها أصحابنا على الاول فيرون ذلك محققا مستفادا من صيغة الأمر وانما الشك في رافع يرفع المستقر والمعتزلة على العكس اهـ

(تنبيه) قال الغزالي في المستقصى الثالث أي من شرط الفعل الذي يستعمل تحت التكليف كونه معلوما للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده اليه

(٢٥ - تسهيل الوصول)

وأن يكون معلوماً كونه مأوراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال
وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فإن قيل فالكافر مأثور بالإيمان
بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأثور به فقلنا الشرط لا بد أن يكون معلوماً أو
حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم مكتسباً بان تكون الأدلة منسوبة والعقل والفكر
من النظر أصلاً اهـ

(بحث في بيان أهلية المحكوم عليه)

اعلم أنه لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وأهليته صلاحيته لوجوب
الحقوق الشرعية له أو عليه وصلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً وإنما
البحث اختص الشخصية بمقده لبيان الأهلية ولم يذكر أهال الأصول من غيرهم كما
ذكره الكمال في تحريره والأهلية نوعان أهلية وجوب وأهلية أداء

(النوع الأول) أهلية الوجوب وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه وهي لا تثبت إلا بهر وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه والذمة في اللغة
العهود لأن نفعه بوجوب التمس والراد بالذمة شرعاً نفس ورقبة لها ذمة من تسمية المحل
بأهم أحوال فيه والأذان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت
له ملك الشيء بشراء الولي ويجب عليه الثمن ومالك النكاح بتزويج وليه فيجب عليه
المهر ولو انقلب طفل على مال إنسان فأنفقه يضمه والجنين قبل انفصاله من الأم جزء
من وجهه ولهذا يهتق بعتهما ويدخل في البيع تبعاً لها ولما كان منفرداً بالحياة مع
اللاتصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فلم يكن له ذمة كاملة فصالح لوجوب الحق له من
التق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئاً له لا يجب
عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصالح
أهلاً لوجوب الحقوق عليه إلا أن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه
وهو الأداء عن اختيار ليمتدحق الابتلاء ولا يتصور ذلك في حق الصبي المجزؤه عن
الأداء بالاختيار ولهذا جاز بطلان الوجوب لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محل
كبيع الحر فكل ما يمكن أدائه عن الصبي فهو واجب عليه ومالا فلا فيجب على الصبي
من حقوق العباد ما كان غرضاً كضمان ما أنفقه فإن المنر لا ينافي عصمة المحل وما كان
غرضاً كالثمن والأجرة ونفقة الزوجة لأنها عارة شبيهة بالموض لأنها تجب عوضاً عن

الاحتباس ونفقة الأقارب لأن المقصود إزالة حاجة القريب بوصول كفايته إليه وذلك
 كما يكون بالنال فيجب على الصبي لوجود حكمه وهو الأداء لأن أداء وليه كأداءه
 ولا يجب على الصبي ما كان عقوبة كالتفويض أو جزاء كحرمان الميراث لأنه لا يصلح
 لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل فإن قيل يجوز ضرب الصبي عند أساءة
 الآداب مع أنه نوع جزاء * يجاب بان ذلك ليس بجزاء على الفعل لأن من باب التأديب
 كضرب البهائم وما لا يصح أدائه عن الصبي لا يجب عليه كالعبادات الخالصة كالصلاة
 والصوم لأن العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم والصغر ينافيه

﴿ النوع الثاني ﴾ أهلية الأداء وهي صلاحيته لصدر الفعل منه على وجه يعتد
 به شرعا وهي نوعان قاصرة وكاملة واعلم ان الأداء يتعلق بقدرتين قسرة فهم الخطاب
 وهي بالعقل وقسرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القسرة بهما يكون كما لها
 يكما لهما وقصورها بقصورهما والانسان من أول أحواله خال عن القسرتين ولكن
 فيه استعداد لأن يوجد كل واحدة منهما بخلاف الله تعالى إلى أن يبلغ درجة التكامل
 فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل فإن كل واحدة من القسرتين قاصرة فيه
 ومثله الممتوه البالغ فإنه قاصر العقل وإن كان قوى البدن

﴿ النوع الأول ﴾ الأهلية القاصرة اعلم ان الأهلية القاصرة يترتب عليها جهة
 الأداء على معنى أنه لو وقع الأداء يكون صحيحا ولا يجب فالصبي العاقل إذا أدى العبادة
 تكون صحيحة وإن لم تكن واجبة عليه * والاحكام التي تبنى على الأهلية القاصرة ستة
 لأنها إما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والأول إما حسن لا يمتثل القبح وإما قبيح
 لا يمتثل الحسن وإمامتردد بينهما

﴿ أولها ﴾ حق الله تعالى ان كان حسنا لا يمتثل غيره كالإيمان ووجب القول
 بصحته من الصبي لأنه نفع محض * فإن قيل نفس الأداء يمتثل الضرر في حق
 أحكام الدنيا كحرمان الميراث من مورث الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة
 * يجاب بانهما مضافان إلى كفر المورث والزوجة لا إلى إسلامه لأنه شرع خاصا وعند
 الشافعي رحمه الله لا يصح إسلامه قبل البلوغ

﴿ ثانيها ﴾ حق الله تعالى ان كان قبيحا لا يمتثل غيره كالردة يكون معتبرا
 فكأن أبو حنيفة ومحمد بصحة ردة الصبي في حق أحكام الدنيا والآخرة استحسنانا
 ولهذا تبين منه أمراته ولا يرث من أقاربه المسلمين وقال أبو يوسف والشافعي رحمه

الله تعالى لا تصح رده في سقي أحكام الدنيا لأنه ضرر محض فان قيل الصبي كان
القلم من قوعا عنه فكيف اعتبرت ردهه يجب بانه من فروع القلم فيما يمكن أن يفسد
ويجعل عقوا والرذة ليست كذلك

(ثالثها) ما كان مترددا بين أن يكون حسنا وان يكون قبيحا كالملاة فانها
تحتل أن تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض كحالة الحيض فيصح أداؤها
من الصبي بالزوم ضمان فانما شرع فيها ليجب عليه اتمامها ولا قضاؤها اذا أفسدتها

(رابعها) ما كان من حقوق العباد ان كان نفعاً محضاً كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما يصح من الصبي مباشرة وان لم يأذن الولي لأنه محض منفعة فيثبت في
حقه بناء على الاصلية القاصرة واذا أجز الصبي نفسه وعمل وجب الأجر استحقاقاً
لا قياساً لبطان العقب وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان حلق المحجور حتى
لا يارمه ضرر فانما عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه ولا ضمان على المستأجر
ان تلف الصبي في هذا العمل لان الصبي الحر لا يتحقق فيه الغصب ويصح تصرف
الصبي بطريق الوكالة عن غيره ولا ترجع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن أو
المبيع ان لم يأذن له الولي في قبول الوكالة أما اذا أذن له في ذلك فترجع حقوق
العقد اليه فيرفع تصور رأيه بانضمام رأي الولي اليه

(خامسها) ما كان من حق العبد وكان ضرراً محضاً كالطلاق والعتاق والصدقة
والقرض والوصية فانها تبطل من الصبي مباشرتها ولا يملكها غيره عليه الا القرض
فانه يملكه القاضى واذا تحققت الحاجة الى حصة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر
كان صحيحاً والطلاق واقع في حقه عند الحاجة فلاؤاسامت امرأته عرض عليه
الاسلام فان أبي فرقى بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقاً عند محمد رحمه
الله واذا وجدته امرأته مجبوراً بخاصته ففرق بينهما كان ذلك طلاقاً وهو الاصل
وقيل يجعل فرقة بلا طلاق

(سادسها) ما كان في حق العبد ودائراً بين النفع والضرر كالبيع والاجارة
والنكاح فانها تشمل على زوال الملك وهو ضرر وعلى حصول البذل وهو نفع فيملكه
الصبي باذن الولي فتصور رأيه ينجر بانضمام رأي الولي اليه

فإنهما (الإهلية الكاملة) يعلم أن الإهلية الكاملة تقتضي على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويترب عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب لأن في الزام الأداء قبل الكمال حوجاً فإقام الشارع الباطن الذي يتمثل عند العقل في الغالب مقام اعتدال العقل تيسيراً بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء

(بحث في العوارض التي تعرض على الأهلية)

العوارض جمع تعرض والمراد بها ما ليست من الصفات الثابتة كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الظريفة والحديث بعد العلم لم يصح في الصغير الأعلى سبيل التفليح

(والعوارض قسمان سماوي ومكتسب)

المراد بالسماوي ما لا يكون فيه للعبد قدرة واختيار ونسبته إلى السماء للإشارة إلى خروجه عن قدرة العبد لأن السماويات ليست مقدورة للعبد والمكتسب ما كان للعبد فيه دخل باختياره وتركه إزالته

(القسم الأول العوارض السماوية وهي أحد عشر)

(الأول) الصغر وهو مدة عمر الشخص ما بين الولادة إلى حين البلوغ وهذا الصغر من العوارض لأن الأدمي قد يخلو عنه كأدم عليه السلام والصغر قبل التمييز محض وبعده قد أصاب نوعاً من أهلية الأداء وهي العاصرة المتقدمة لبقاء صغره وهو عند يسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ باعتداله وهي حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة ويسقط عنه ما يحتمل العفو ولا يحرم من الميراث بقتل مورثه وهذا أخطأ

(الثاني) الجنون وهو آفة سماوية باعثة للإنسان على أفعال تنافي مقتضى العقل مطلقاً من غير ضعف في عامة أطرافه ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما أشبهها من المنافع فانها غير مشروعة

في حقه ولا يسقط عنه جوان التلذذات ووجوب اليه ونفقة الاقارب واذا لم يمتد
 الجنون لم يكن موجبا للخرج على المكاف في ايجاب القضاء بعد زواله فصار كالنوم
 واما اذا امتد صار لزوم الأداء مؤديا الى الخرج في القضاء وهذا في الجنون المارض
 بان بلغ عاقلا ثم جن هو اما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند أبي يوسف
 رحمه الله تعالى وحد الامتناع مختلف باختلاف العبادات فقد في الصلاة ان يزيد على
 يوم وليا وفي الصوم باستفراق شهر وفي الزكاة باستفراق الحول وأبو يوسف أقام
 أكثر الحول حكم الحول

(الثالث) المنة بعد الباطع وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه محتفظ
 الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام الجنان وحكمه حكم الصبي في
 جميع أحكامه فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن وليه ويسقط عنه وجوب
 العبادات وتثبت الولاية عليه ولا يلي المستوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له
 قسرة التصرف على غيره

(الرابع النسيان) أهم أنه لا فرق في اللفظة بين النسيان والسهو قال الأمامي
 ان العقلة والسهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة
 وكأها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه اهـ

وقيل في الفرق بين النسيان والسهو ان السهو زوال الصورة عن المبركة مع
 يقائها في المحافظة فيتمتع له بأدنى تنبيهه والنسيان هو زوال الصورة عن المحافظة
 والمبركة معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد وهو عرف بعض الاصوليين
 النسيان بأنه جهل ضروري لا مكتسب بما كان يعلمه لآب آفة مع علمه بأمر كثيرة
 فيخرج الجنون بقوله لآب آفة ويخرج النوم بقوله مع علمه الخ فان التألم ليس عالما
 لأمور كان عالما بها قبل النوم والنسيان لا يسقط الوجوب فلو فات المكاف صلاة
 بالنسيان وجب عليه القضاء لان النسيان لا يعدم العقل والنسمة ولا عذر في حقوق
 العباد لانها محترمة فلو ألتف مال انسان ناسيا وجب عليه الضمان ولا يكون النسيان
 عذرا في حقه تعالى ان وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة حيث
 لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة وان لم يقع فيه بتقصير منه كان عفو
 كالأكل في الصوم فانه عفو لان الطبع يدعو الى المفطرات فوجب نسيان الصوم
 ومثل النسيان في الصوم في كونه عذرا لا يبطل العبادة نسيان التسمية عند النسخ

لأن ذبح الحيوان يوجب هيبته وخوفاً لتقوى الطبع منه فتكثر الصلاة عن التسمية في هذه الحالة لا اشتغال قلبه بالثوب فيكون عندهما فتوكل في بيئته

(الخامس النوم) وهو فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه والنوم لا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب في حقه فان اتبه في الوقت يؤدي والا فمليه القضاء والنوم ينافي الاختيار لأنه بالتمييز ولم يبق له تمييز فلا تعتبر عباراته فلو طلق أو أهتق أو أسلم أو ارتك أو باع أو اشتري وهو نام لا يثبت حكم شيء مما ذكر وإذا فرأ المصلي في صلته قائماً وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاهن اختيار وإذا قهقهه النائم في الصلاة لا تكون حدثاً وتفسد صلته

(السادس الأغماء) هو نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل العقل بخلاف الجنون فإنه يزيل العقل وحكمه حكم النوم فتبطل عباراته والأغماء أشد من النوم لأن النائم إذا نبه ينتبه بخلافه فكان حدثاً سواء كان مضطجاً أو قائماً أو ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض الأحوال كالنوم في الصلاة والأغماء قد يقصر وقد يطول فإذا قصر لا يسقط القضاء كالنوم وإن طال كالجنون يسقط القضاء والامتداد السقط للصلاة إن يزيد عن يوم وليلة لأن علياً رضي الله عنه أغشى عليه أربع صلوات فقضاهن وعمر بن ياسر أغشى عليه يوماً وليلة فقضى الصلاة وابن عمر أغشى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة واستهاده في الصوم نادر فلا يعتبر فلو حصل له الأغماء بلجميع شهر رمضان ثم أفاق بعد مضيئه يلزمه القضاء

(السابع الرق) وهو في اللغة الضعف واصطلاحاً عجز حكى شرع في الإنسان جزاء كفره لأن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأسلوا في آيات الله الدالة على وحدانيته وألحقوا أنفسهم بالبهائم جازاهم الله تعالى يجعلهم عبيداً لعباده مبتدلين كالبهائم في الفلك ولهذا لا يثبت الرق في المسلم ابتداء فالرق حق الله تعالى ابتداء وصار في البقاء حكماً من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى العقوبة حتى يبقى العبد رقيقاً وإن أسلم والرق عجز حكى لأن الشارع لم يجعل الرقيق أهلاً لكثير من الأحكام الشرعية كالشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال والرق وصف لا يقبل التجزئة كالفقير الذي هو قوة حكومية يصير به الشخص أهلاً للملكية والشهادة وغيرهما فان هذه القوة لا يتصور وجودها في البعض الشائع دون البعض وكذا

الاقتناع عندهما وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إن الاقتناع إزالة الملك والملك يتجزأ
ولا يملك الرقيق التمسرى وإن أذن له المولى بذلك لأن ذلك من أحكام ملك المال
وهو لا يملكه ولا ينفق ما ملكه غير المال لأنه غير مملوك من هذا الوجه كالنكاح فله
التفويض بأذن المولى وملك دم نفسه فيجوز إقراره بالقصاص لأنه إقرار بالدم وهو
في ذلك مثل الحر ولا يجوز لسيده أن يملك دمه ويقتل الحر بالعبد لأنه مثله في العصمة
وصح أمان المأذون في القتال لأنه باذن مولاه صار شريكاً في القيمة وصح إقراره
بما يوجب الطرد والقصاص

﴿ الثامن المرض ﴾ وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وهو لا ينفق
أهلية وجوب الحكم سواها كان من حقوق الله تعالى أو العباد لأن المرض لا ينفق
بالعقل فصح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعباد ولما كان سبباً للموت وهو علة
تخلو الورثة والغرماء في المال لأن أهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه أقرب الناس
إليه وذمته خرجت فيصير المال الذي هو لقضاء الدين مشغولاً به فيخلفه الغريم
في المال فيثبت به الحجر إن اتصل الموت بالمرض ويستند الحجر إلى أول عروض المرض
بقدر ما يقع به حفظ حق الوارث والغريم أما حق الوارث ففي الثلثين وأما حق الغريم
ففي السكك إن استغرق الدين ومقدار الدين إن لم يستغرق ولا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي المال ولا يؤثر أيضاً فيما يتعلق به
حاجة المريض من النفقة وأجرة الطبيب والنكاح ومهر المثل لأنها من حوائجه الأصلية
وحق الغرماء والورثة يتعلق فيما يفضل عن حوائجه فيصح في الحال كل تصرف يتضمن
الفسخ كاطبة وبيع المحابة ثم يدق هذا التصرف إن احتيج إلى النقض باتصال
المرض بالموت وما لا يتضمن الفسخ من التصرفات يجعل كالمعلق بالموت كالاقتناع إذا
وقع على حق الغريم بأن أعتق عبداً من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بأن
أعتق عبداً قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق كالمهر قبيل الموت فينفذ عتقه
على وجه لا يبطل حق الغريم أو الوارث فإن كان على الميت دين مستغرق يسمى العتق
في كل قيمته للغرماء وإن لم يكن عليه دين ولم يكن له مال غيره سعى في ثلثي قيمته للوارث
وأما إذا لم يقع الاقتناع على حق الغريم أو الوارث بأن كان في المال وفاء للدين أو هو يخرج
من الثلث فإنه ينفذ العتق في المال لعدم تعلق حق أحده به ويجوز للمريض التبرعات
لغير الوارث بقدر ثلث ماله لقوله عليه السلام إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم في

أخر أعمالكم زيادة على أعمالكم فضوها حيث تشتم

(التاسع: والعائش الحيف والنفس)

الحيف هو عدم ينقصه رحم امرأة بالنة لاداءها والنفس هو الدم الخارج عقب الولادة وهما لا يعدمان أهلية الوجوب والاداء لبقاء الأمة والعقل وقسرة البدن فمكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم الا أنه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً للصوم بالنص على خلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة فالانص لجاز تأديته معهما والنص هو قوله عليه الصلاة والسلام تدع الطائف الصوم والعلة أيام أقر أمها ولما كان في قضاء الصلاة حرج له خوفاً في حال الكثرة سقط وجوبها فلم يجز قضاؤها والصوم لا حرج في قضاؤه لان الصوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً يسير بخلاف أداء ستين صلاة في عشرين يوماً احتياجها الى أداء الوقتية فانه صير جناباً ووقوع النفس في وقت الصوم من النواذر فلا يفتي الحكيم عليه فيسقط أداء الصوم دون قضاؤه فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر يجاب بان الجنون معدوم للاهلية فمكان القياس ان سقطه للوجوب وان لم يستوهب الا ان اتركناه بالاستحسان اذ لم يستوهب واما النفس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء للصوم

(الحادي عشر الموت) وهو عرض لا يصح منه الاحساس فهو محجز ليس فيه جهة القدرة بوجهه واعلم أن الأحكام على نوعين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة

(النوع الاول أحكام الدنيا وهي أربعة)

(الاول) ما كان من قبيل التكليف كالصلاة والصوم والزكاة وحكمها السقوط عنه لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الاقتناء وقد فات ذلك بالموت ولذا تبطل الزكاة وسائر القربات عنسه لفوات الاداء عن اختيار فلا يجب أداء الزكاة من التركات لان المقصود من حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال وعند الشافعي رحمه الله تعالى المال هو المقصود حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده (الثاني) ما شرع على الميت لحاجة غيره وهو على ثلاثة أنواع اولها ما يكون متعلقاً بعين من الاميان كالمهون والمستأجر والمفصوب والمبيوع والوديعة فانه يبقى ببقاء

العين لأن الغائب هوته فعله وقوله غير مقصود لأن المقصود في حق عرق العباد المال
والفعل تبع حاجتهم الى المال فيبقى حتى صاحب العين بعد موت من كانت العين
في يده ولذا لو ظن به صاحبه كان له أن يأخذه (ثانيها) ما يكون ديننا على الميت يستلنا
الا ان ينضم الى ذمته مال يؤدي منه أو كفيل كفيل عن الميت في حياته اما اذا لم يترك
مالا ولا كفيل عنه فإنه لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به أحد من أولاده وإنما يأخذه
في الآخرة (ثالثها) ما شرع صلاته كخفقة الثمار والزكاة وصداقة الفقير فإنه يبطل بالموت
الا اذا أوصى به فإنه يصح من ثلث ماله

(الثالث) ما كان مشروعا حقا للميت فإنه يبقى للميت مقدار ما تنقضي به حاجته
فيقسم تجهيزه كتابته في حياته فإنه مقدم على قضاء دينه الا في دين عليه يتناق بالعين
كالرهون والمستأجر والمستوى قبل القبض فالرهن أحق بالرهون وكذا الباقي لأن
صاحب الحق أولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم بسده قضاء دينه ثم تنفيذ وصاياه من
ثلث ما بقي بعد قضاء الدين ثم بعده الميراث بطريق اختلافه عنه نظر الميت لهمم يوفقون
بسبب حسن المعاش الدعاء والصدقة وتفضل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملكه في
العصاة وقد أوصى أبو بكر رضي الله تعالى عنه الى امرأته أسماء ان تفسله وأما الامة
وأولادها والميرة فان كل واحدة منهم لا تنسل مولاها الزوال الملك

(الرابع) مالا يصلح لقضاء حاجة الميت وهو ما كان مشروعا عقوبة لمرتك
أولياءه الثأر كاقصاص فإنه يجب عند انقضاء الحياة وعند ذلك لا يجب للميت الا
ما يضطر اليه من التجهيز ونحوه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وجناية القاتل
وقعت على أولياء القاتل لانهم المنفعون بحياته فكان القصاص حقهم ابتداء لكون
السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وكان منتفعا بحياته أكثر من انتفاع الورثة
ولهذا صح عفو الجروح استحسانا بالقياس عدسه واذا انقاب القصاص مالا بالصلح
أو بعفو بعض الورثة أو شبهة صار ثابتا للقاتل ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته ويصير
مثل الدية لانها صالحة لحاجة الميت من قضاء دينه وتنفيذ وصيته

النوع الثاني أحكام الآخرة وهي أربعة

(الاول) ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله أو نفسه أو عرضه
(الثاني) ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير

(الثالث) ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات
 (الرابع) ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارث كتاب الفبايح

القسم الثاني المواضع المسكنية وهي سبعة

(الاول) الجهل وهو انتفاء العلم بالمقصود ولا يخفى ان انتفاء العلم بمجنس المقصود شامل لما يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط ولما أدرك على خلاف ما هو به ويسمى الجهل المركب لانه جاهل بالثبوت وجاهل بانه جاهل والانتفاء لا يصح الا حيث يكون الثبوت وحيث لا يوجد الجاهل بالجهل وكذا النائم والغافل ونحوهما لان انتفاء العلم انما يقال فيها من شأنه العلم وتخرج بالمقصود عالم يقصد مثل ما فوق السماء وما تحت الارض فلا يسمى انتفاء العلم بما ذكر جهلا به والعبد له مدخل في الجهل بالتقاعد عن الاشتغال بما يزيل به باكتساب العلم بفعل تركه ا ككتساب الجهل واختيارا له ه وأنواعه أربعة

(الاول) جهل باطل لا يصلح عنرا في الآخرة كجهل الكافر بموضوع اللذات على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام كان انكارها بمنزلة انكار المشركين وان كان يصلح عنرا في الدنيا لمنع عذاب القتل اذا قبل عقوبة الذمة فتركه وما يدبر قبيح لهم نكاح المحارم فيما بينهم اذا تدبروا به وتجب النفقة بهذا النكاح ولا يفسخ ماداما كافرين الا بمرافقتها الى القاضى وطالبهما حكم الاسلام لا بمرافقة احدهما فقط فان ترافعا اليها حكم بالتفريق بينهما لقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم وهذا قول أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى وان رفع احدهما صاحبه اليها قال أبو حنيفة لا يفرق بينهما لانا أصرا بنا بتركهم وما يدينون وهم يدينون نكاح المحارم فيكون صحيحا لانه كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام فرفع احدهما لا يرجح على الآخر بل يعارضه فيبقى على الصحة بخلاف اسلام احدهما فانه باسلامه يترجع على الآخر لما روى الاسلام يملوا ولا يعلى عليه وقال أبو يوسف وعبد يفرق بينهما برفع احدهما أيضا لزال المانع من التفريق بانقياد احدهما لحكم الاسلام قياسا على اسلامه ولهذا لا يتوارثون بهذه الانكحة اجلاها ولو كانت صحيحة انوارثوا بها لان نكاح المحارم لم يكن ثابتا قبل الاسلام لانه نسخ بعد آدم عليه السلام في زمن نوح عليه السلام فوقت صدور النكاح وقع باطلا وانما تركنا التعرض لهم

لثابتهم بذلك وفاء بالهمة واذا فعلوا شيئا لم يتدينوا به لان تركهم بمشال ذلك الزنا والربا اذا اتوا بهما لان تركهم بل يحكم عليهم بحكم الاسلام لحرمتها في كل دالة من المثل ولا يجد بشرب الخمر اجماعا لا اعتبارا ديانتهم التي تركها بسبب اعطاء الجزية فاذا لم يقبلوا الجزية يلزمنا دعوتهم بالسيف لانه جزاء الكافر المكابر ولا يلزمنا مناظرته الا اذا لم تباقة الدعوة الى الاسلام

(الثاني) جهل لا يصلح عنرا لكنه ادنى من الاول كجهل المعتزلة بانكارهم صحة اطلاق صفة الله تعالى عليه والرؤية والشفاعة لاهل الكبائر فان هذا لا يصلح عنرا لوضوح الأدلة عليه بالأدلة الواضحة وهي قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخر السورة وغيرها من الآيات وقوله تعالى وجوه يومئذ نافضة الى ربه مناظرة وقوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من أمتي لكن لا يكفر صاحبه اذا كان متأولا للاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة للكافر على المسلم ولانه متأول في نفي الصفات بقوله تعالى ليس كمثل شيء وفي نفي الرؤية بقوله تعالى لا تشركه الا بشار

(الثالث) جهل يصلح عنرا كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب ولا السنة ولا للاجماع كما اذا عفا احد الوالدين واقص الآخر لجواره بالهتو أو بان عني أحد الاولياء ويستقط القصاص فيكون عليه الهية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض أهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوالدين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل

(الرابع) الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر اليها فهو الشرائع يكون عنرا حتى لو لم يصل ولم يصح ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه القضاء لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام الاسلام بخلاف من أسلم في دار الاسلام فانه يجب عليه القضاء وان لم يعلم بوجودها لانه متمكن من السؤال وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عنرا ويلحق بجهل من أسلم في دار الحرب جهل الشقيع وجهل البكر بانكاح الولي وجهل الوكيل بالوكالة حتى اذا تصرف قبل علمه بها لم يتخذ تصرفه على الموكل

(الثاني السكر) وهو سرور يقاب العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيده وقيل هو غفلة تحصل باستعمال بعض المشروبات والمأكولات والسكران حصل من مباح كشراب الدواء

المسكر وشرب المسكره بالقتل أو بقطع عضو منه أو وشرب الخمر للعطش يجعل ما فعله كالإغماء فلا يقع بطلانه ولا يصح سائر تصرفاته وإن حصل من شرب شيء محرم كالخمر فلا ينافي الخطاب بالاجماع وتزعم أحكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير جزاؤه عن ارتكاب المنهي عنه ولا يؤخذ بالردة لأنها تنفي على تبديل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله ولا يؤخذ أيضا باقراره بالحدود الخاصة بة تعالى فلو أقر بشرب الخمر أو بالزنا لا يحد ولو أقر بالقتل أو بما يوجب القصاص يؤخذ باقراره لأن الرجوع لا يصح فيهما ولو زنى في مسكره يحد إذا زعم

﴿ الثالث الهزل ﴾ وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما وشروط تحققه واعتباره في التصرفات أن يكون صريحا باللسان مثل أن يقول اني أبيع هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الطال ولا يشترط ذكره في العقد لأنه يفوت مقصوده لأن قصده أن يعتقد الناس لزوم العقد فيكتفى أن تكون المواضعة سابقة على العقد والهزل في اختيار الحكم الذي هزل به والرضا به كما إذا قال هازلا بعت ولا ينافي الرضا بالباشرة ولا اختيار المباشرة لأن الهزل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة هازلا لأن التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين والهزل يؤثر فيما يحتتمل الفسخ كالبيع والإجارة لافيا لا يكتماها كالطلاق والعتاق ومعنى الاختيار القصد إلى الشيء وإرادته والرضا استعصانه فالكفر على الشيء يختاره ولا يرضاه وإن اتفق العاقدان على الهزل في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد وبنيا العقد على تلك المواضعة فسد البيع لأنه غير موجب للملك وإن اتصل به القبض وإن اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل وإن اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع واختلفا فقال أحدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجهد فالعقد صحيح عند أبي حنيفة لأن الصحة هي الأصل في العقود فيعمل عليهم ما لم يوجد مغير ولم يوجد لانهما اتفقا على انهما يحضرهما شيء وأما إذا اختلفا فدعى الاعراض متمسك بالأصل فيكون القول له خلافا لأبي يوسف ومحمد

﴿ الرابع السفه ﴾ هو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والإصراف مع قيام حقيقة العقل والسفه لا يوجب خلافا في أهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من الوجوب له وعليه فيكون مطالباً

بالأحكام كلها ويصح مال السفينة عند اذا بانح سفنها باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده ومن صار سفنها بعد البلوغ فتصرفه ان كان فيها لا يبطل الهزل كالتسكاح والطلاق والعتاق صحيح اتفاقا وان كان فيها يبطل الهزل كالبيع والشراء والاجارة فهو صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الهزل غير مشروع عنده فيصح تصرفه لمصلحة وغيره لانه يخاطب بحقوق الشرع ويجبس في ديون العباد وتجب عليه المقوبات التي تنسب بالشبهات ولا شك ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله فلا يحجر عليه وعندهما يحجر عليه فانه انما منع عنه ماله ليس ملكه فلا يملك من منع فمما التصرف منه والا لأبطل ملكه باتلافه بالتصرفات

(الخامس السفر) وهو لغة قطع المسافة ومعناه في الشرع الخروج من موضع الإقامة بقصد سير ثلاثة أيام سيرا وسطا وهو لا ينافي أصلية الوجوب والاداء والاحكام لكنه سبب التحسين مطلقا سواء وجدت فيه المشقة أولا فيؤثر السفر في قصر الصلاة الرباعية وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من أيام أخر لا في إسقاطه ولم يحل الفطر لمسافر أصبح صائما وهو مسافر لتقرر الوجوب بالشروع وان سقطت الكفارة اذا أظفر فتمسكن الشبهة في وجوبها بافتقار السبب المبيح قبل التقرر في النية وهو السفر فانه مبيح في الجملة ولا تسقط الكفارة اذا أظفر المقيم ثم سافر وأحكام السفر تثبت بالخروج استحسانا واذنوى الإقامة قبل ثلاثة أيام تصح نيته وان كان في غير موضع الإقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لان نية الإقامة قبل الثلاثة دفع للسفر بعد ما رفع له والدفع أسهل من الرفع

(السادس الخطأ) وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عند صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو أخطأ الجتهاد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأنم الخطي فلو زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا واذا رأى شيئا فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وظهر انه انسان لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ووجببت الدية لانها من حقوق العباد ويقع طلاق الخطي كما اذا أراد أن يقول لامرأته اقصدي فخرى على اسائه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عند الاختيار والخطي عالم بكلامه غير أنه

واقف بتفسيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان منكم
 الآخرة لا حكم الدنيا لانه يؤاخذ بالنية والكفارة وينتقد ببيع الخاطئ كما اذا أراد
 ان يقول الحمد لله جري على لسانه بصت منك بكنا فقال المخاطب قبلت اذا صدقته
 خذمه وقال مصدر الايجاب خطأ ويكون كبيع المسكره فينقته ويفسد لعدم الرضا
 ﴿السابع الاكراه﴾ وهو عمل الغير على ما لا يرضاه واقسامه ثلاثة

﴿الاول﴾ ما يفسد الرضا ويفسد الاختيار كالاكراه بالتهديد باتلاف نفسه أو ماله
 من أعضائه وهو الاكراه الكامل ويسمى اللجئي

﴿الثاني﴾ ما يفسد الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقيء أو الطيس مدة مديدة
 أو الضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف

﴿الثالث﴾ ما لا يفسد الرضا ولا يفسد الاختيار وهو تهديده بحبس ابنه أو ابوه
 أو زوجته أو أخوته والاكراه بجميع أقسامه لا ينافي كون المسكره مخاطبا وكونه أهلا
 للأحكام لان مابه الاهلية من النقل والباوغ مستعق والمكره عليه متردد بين فرض
 كما كلى الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الجاء فانه يفترض عليه لكونه مباحا بقوله
 تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه ألقى نفسه الى التهلكة من غير فائدة ولواكراه
 على الزنا أو قتل النفس المصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه ولو اكره على
 الافطار في صوم رمضان يباح له الفطار ولا يبطل بالاكراه اختيار المسكره لان الاكراه
 الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيعه لا يكره على ان يكون شابا
 والتصرفات على قسمين * الاول ما لا يمكن نسبه الى الخامل كالاقوال فانه لا يصلح
 المتكلم ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقصر حكم الفعل الى
 المسكره فان كان القول مما لا ينفعه ولا يتوقف على الرضا ينفذ على المسكره كالطلاق
 والعتاق والنكاح والرجعة واليمين والذرة والايلاء والاسلام فهذه التصرفات لا تشمل
 الفسخ وتتوقف على قصد دون الرضا بليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه
 وان كان القول يشمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالمبيع يقتصر على المباشر كالثمن
 لا يشمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا فينقذ فاسدا فلو أجاز التصرف بعد زوال
 الاكراه صح يحا أو دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها
 تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه والافعال التي كالاقوال في أن
 الفاعل لا يصلح أن يكون آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المباشر وهو

المكروه دون الحامل حتى اذا أكره على الأكل وهو صائم يقسم الصوم للمكروه ولا يقسمه
صوم الحامل له ان كان صائها أيضا بالاتفاق

(والثاني) ما يصلح للمكروه أن يكون آلة لغيره ويمكن نسبته الى الحامل
كاتباف النفس والمال فانه يمكن للإنسان أن يأخذ آخره ويقبضه على مال فينتفخه أو
على انسان فيقتله فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة على
الحامل فقط بلا مشاركة الفاعل المكروه فلو أكره على رجم صيد فأصاب انسانا فالجناية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه والأثم على الحامل والفاعل المكروه

(والثالث) أنواع أو بعبارة الأولى : حرمة لا تسقط بالاكره ولا تدخلها رخصة
كالقتل أو أكره بالقتل أو القطع على قتل غيره ولو كان عبده لا يجعل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه وكذلك الزنا فانه لو أكره عليه بالقتل أثم ان فعل لان فيه فساد
الفرش ان كانت المرأة منكوبة الغير وضاع النفس ان لم تكن متزوجة ولو
أكرهت المرأة على الزنا بالقتل سقط الأثم والحكم عنها

(الثاني) حرمة تشمل السقوط وتبطل حلال الاستعمال بالاكره كحرمة الخمر
والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لافي الاضطرار
قال الله تعالى وقتل نفسك فصل الحكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه هذا اذا كان الاكره
كاملا وان كان ناقصا كالاكره بالقيود والحبس لا ترفع الحرمة عن هذه الاشياء
(الثالث) حرمة لا تشمل السقوط لكنها تشمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر

فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة الا انه رخص فيه بالنص

(الرابع) حرمة تشمل السقوط في الجملة لكنها لم تسقط بعذر الاكره
واحتسبت الرخصة أيضا كما اذا أكره على تناول مال الغير اكرها كاملا جاز له أن
يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال بخلاف أن يجعل المال وقاية للنفس فاذا
استوفاه ضمنه ابقاء مصومته وتسقط باذن صاحبه والتصرف فيه ولو صبر في النوع
الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذنه نفسه لا عزاز دين الله تعالى

(بحث في الاجتهاد)

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة فهو بذل الجهد في فعل شاق وفي
اصطلاح الاصوليين بذل الجهود في استخراج الاحكام الشرعية من الأدلة الشرعية

(وشروط الاجتهاد في حق المجتهد ستة)

(الاول) أن يكون مسلماً لان الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحكم وسائر صفاته من القسرة والعلم والكلام ونحوها ومعرفة من هو وسيلة التبليغ الاحكام

(الثاني) أن يعرف القرآن مع معانيه ووجوهه مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ويكفي أن يكون عالماً بمحاطها من حيث تسميها وتأخرها من جهة التلاوة والنزول ولا يشترط معرفته لجميع القرآن بل بما يتعلق منه بالاحكام ويرجع اليها وقت الحاجة وقيل وذلك مقدار خمسين آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هو باعتبار الآيات الدالة على الاحكام دلالة أولية بالنيات لا بطريق التضمن والالتزام ومن له فهم صحيح يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لجرد القصص والامثال ويشترط معرفة الناسخ والمنسوخ من الآيات

(الثالث) أن يعرف السنة بمحتوا وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها من تواتر أو شهرة أو آحاد ومن ذلك معرفة حال الرواة الا ان البحث عن حالهم في زماننا كالتدبير اطول المدة والأولى الاكتفاء بمعدل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبيهقي ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث ويكفي من السنة معرفة قدر ما يتعلق بالاحكام ولا يشترط أن يكون محفوظاً مستفيضاً في ذهنه بل يكون ممن يمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال الرجال معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث باحد الاوصاف المذكورة

(الرابع) أن يكون متمكناً من معرفة علم أصول الفقه لانه عماد الاجتهاد (الخامس) أن يكون عارفاً بمسائل الاجماع حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الاجماع عليه ولا يلزمه أن يحفظ جميع موافق الاجماع واخلافه بل كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للاجماع اما ان يعلم انها موافقة للذهب صاحب المنه من العلماء أو يعلم ان هنامه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية ومن بلغ رتبة الاجتهاد يبعد عليه عدم معرفة ما وقع عليه الاجماع من المسائل

في السادس في أن يكون عالماً بأفة العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب
والسنة ولا يشترط أن يكون حافظاً لها من ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكناً
من استخراجها من مؤلفات الأئمة اللذين في ذلك

قال العزالي في المستصفي ذهب قوم الى ان كل مجتهد في الظنيات مصيب وقال
قوم المصيب واحد واختلف الفريقان في أنه هل في الواقعة التي لانص فيها حكم
معين لله تعالى هو مطالب المجتهد فالذي ذهب اليه محققو المصوبة انه ليس في الواقعة
التي لانص فيها حكم معين يطلب بالفطن بل الحكم يتبع الفطن وحكم الله تعالى على كل
مجتهد ما غلب على ظنه وهو المختار واليه ذهب القاضى وهو ذهب قوم من المصوبة انه
ان في حكمها معينا لله تعالى لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا فقال قوم
لادليل عليه وانما هو مثل دفين يثر الطالب عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران
ولمن حاد عنه أجر واحد لاجل صعبيه وطلبه والذين ذهبوا الى أن عليه دليلاً اختلفوا
في أن عليه دليلاً قاطعاً أو ظنياً فقال قوم هو قاطع لكن الأئم عبطوط على الخطي
لنصوص الدليل وخطائه ثم الذين ذهبوا الى أن عليه دليلاً ظنياً اختلفوا في أن
المجتهد هل أمر قطعياً باصابة ذلك الدليل فقال قوم لم يكاف المجتهد اصابته خطائه
وغموضه فلذلك كان معذوراً وما جوراً وقال قوم أمر بطلبه واذا أخطأ لم يكن
مأجوراً لكن حط الأئم عنه تخفيفاً هذا تفصيل المذاهب والمختار عندنا ان كل
مجتهد في الظنيات مصيب اه

والمختار عندنا ان المجتهد يخطئ ويصيب لقوله عليه السلام في المجتهد ان اصاب
فله أجران وان أخطأ فله أجر ومعنى ذلك أنه يسبب الحق ويخطئ الحق قال أبو
حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد يعنى أنه مصيب في ينال وسعته
فيؤجر عليه والحق عند الله واحد قد يصيبه وقد لا يصيبه ولنا قلنا بان مذاهب الأئمة
الاربعة أي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل ورحمهم الله تعالى حق فالمجتهد لم
يكاف باصابة الحق عند الله تعالى لانه ليس في طاقته ذلك ولكنه مكاف بالاجتهاد ولرجاء
الاصابة فان اصاب ما عند الله تعالى أجر وان أخطأ عذر نظير ذلك الامر اذا ضل
فرسه فأمر غلامه أن يطلبه فخرج كل واحد منهم الى طريق غير طريق صاحبه
ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس
ولكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذا ليس في وسعهم ذلك واذا وجد

واحد منهم الفرسي ولم يجده الآخرون فان الأمير يشيب كل واحد منهم لامتناع امره في طلبه وان زاد الواحد والمصوبة يؤولون الخطأ الوارد في الشدائد بتلك الاسمي والصواب على اصابة الاحق استعمال المخطئة باطلاق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كما ورد في المرأة التي مات عنها زوجها قبل الاستحواض بها ولم يسم لها مهرا انه سئل عنها ابن مسعود رضي الله عنه فقال اجتهد فيها برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نساءها وكان ذلك بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعهم على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ واستدل المصري بأن الله تعالى كاف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم تسكينه بما ليس في وسعه وهذا كاستقبال القبلة فانه شرط لصحة الصلاة وهي جهة واحدة عند عدم الاشياء وعند الاشياء تصير الجهات كلها قبلة حتى اذا تحرى قوم وصلى كل منهم الى جهة اجزأتهم صلاتهم وجعلوا مسلمين وصار قبلة كل منهم ما أدى اليه تحريه واجتهاده وكما جاز ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين وأحدهما يأمر قومه بتحريم شيء والآخر يباحته مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك يجوز ان يختلف مجتهدان ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه مع كون كل واحد منهما محققا فليس الخلفية الفرض مسح ربع الرأس وتلى الشافية مسح ثلاث شعرات وعلى المالكية مسح كل الرأس والصحيح قول المخطئة فان قوله عليه الصلاة والسلام ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اجتهد فخطأ فله اجر يدل على ان الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق اجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطي عواستحقاقه الاجر لا يستلزم كونه مصيبا واطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له اجر فن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد خالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبي عليه الصلاة والسلام جعل المجتهدين قسمين قصبا مصيبا وقصبا مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى فالحق الذي لا شك فيه ان الحق واحد ومخالفه مخطي مأجور اذا كان قد رقى الاجتهاد حقه ولم يقتصر في البحث بعد انصافه بما يكون به مجتهدا والاطلاق بين المخطئة والمصوبة انما هو في الاحكام الشرعية التي ليست معاومة من الدين بالضرورة * أما ما كان منها قطعيا معاوما بالضرورة انه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوه الزمانا

والمراد ليس كل مجتهد فيها مصيبا بل ائتمن فيها واحد اتفاقا وكذلك الاحكام العقلية
من المسائل الكلامية التي تشرك بالعقل كالعلم بوجود الله تعالى ووحدة ائتمته فالخلق
فيها واحد فمن اصابه اصاب الحق ومن اخطاه فهو كافر

واختلف الاصوليون في الاجتهاد هل يتجزأ أولا فاذا كان العلم قد حصل له
في بعض المسائل ناهو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فنذهب جماعة الى انه
يتجزأ فيجوز العالم ان يكون منتصبا للاجتهاد في باب دون باب والسبيل على ذلك
انه لو لم يتجزأ لزم ان يكون هالمسائل جميع المسائل واللازم منتف لان كثيرا من
المجتهدين قد سئل فلم يجب كالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسألة فاجاب في
ارب منها وقال في الباقي لا أدري وذهب آخرون الى المنع لان المسألة نوع من الفقه
وبما كان أسلها في نوع آخر منه واستدلوا بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم
المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع «وأوجب بان المفروض حصول جميع ما يتعلق
بتلك المسألة» ورد بان من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في
البعض الآخر وقول المجتهد لا أدري في بعض المسائل لعل ذلك لمانع أو لعل بان
المسائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل الى بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في احوال
والمراد من أبي حنيفة ان الاجتهاد لا يتجزأ وهو الصواب

فالمجتهد من له ملكة يقدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله ولا
ينافي ذلك صدور لا أدري كما سبق « والمجتهد اما ان يكون مجتهدا مطلقا وهو المتصدى
للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه كالامام أبي حنيفة وباقي الائمة رحيم الله تعالى
ويشترط فيه ان يكون متصفا بالشرايط المتقدمة وان يكون بالغا عاقلا صاحب ملكة
وهي الهيئة الراسخة في النفس التي يبارك بها ماشاء ان يعلم « واما ان يكون مجتهدا
منهبا وهو المتمكن من تخرج الاحكام التي يبيها على نصوص امامه ومعنى ذلك
قياس ما سكت عنه امامه على ما نص عليه او وجوده في ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص
امامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه « او استخراج حكم المسكوت عنه من
دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها « فان قيل ان بعض الاصحاب قد يستنبط الحكم
من نصوص الشارع كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم « يجب بانهم يفتيدون في استنباطهم
منها بالجرى على طريق امامهم في الاستدلال ومراعاة قواعد وشروطه فيها وذلك
كالامام أبي يوسف وحمد بالنسبة الى ابي حنيفة رحيم الله تعالى « ومجتهد المنهبا أقل

رتبة من المجتهدين المطلق و يليه مجتهد الفقيه ومجتهد الفقيه هو المتبحر في مذهب امامه
 المتمكن من ترجيح قول علي قول آخر أطلقهما صاحب المذهب
 (تنبية) اعلم أنه لا يجوز أن يكون مجتهد في سادثة قولان متناقضان في وقت
 واحد واذا كان له قولان واقعان في وقتين فالقول الآخر رجوع عن القول الاول
 لدلائله على تغير اجتهاده الاول وحيثما لا تناقض * فان قيل قد اختلفت الرواية عن
 أبي حنيفة في الحادثة * يجاب بان اختلاف الرواية عن أبي حنيفة رحمة الله تعالى
 ليس من باب القولين لان الاختلاف في الرواية من جهة الناقل وخطئه وذلك اما
 لغلط في السماع اولئذ العلم بالرجوع منه وهلم الآخر فروى كل بحسب علمه أو يكون
 هناك جوابان أحدهما جواب بالقياس والآخر جواب بالاستحسان فنقل كل ما علم أو
 يكون هناك قولان من جهتين كالزينة والرخصة فنقل كل ما سمعه فما نقل فيه
 روايتان عن الامام لا يخرج عن أحدهما الموارد بخلاف القولين فان التناقض ينسب
 الى المنقول عنه وماورد عن الامام التام في رحمة الله أنه قال في مسائل فيها قولان
 يحمل ان له قولين مرتبين في الزمان المتقدم أو على أنه يحتاج الى قولان فلا مجتهد
 في المذهب الترجيح بالمرجحات التي ذكرها امامه وان اختلف حكم المجتهد المطلق
 في مسألة واحدة وجعل التاريخ فذهب أشبههما بأصوله وأقوالهما

(بحث في التقليد)

التقليد في اللغة وضع الشيء في العنق محيطا به ثم استعماله في تقويض الامر الى
 الغير كأنه ربطه بعنقه وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة من الحجج
 الاربع فيخرج العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالاجماع لان كلا
 منهما حجة وتخرج أيضا رجوع القاضى الى شهادة المدعى لان الدليل عليه ما في الكتاب
 والسنة من الامر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الاجماع على ذلك قال المحققون
 من الاصوليين العامي وهو من ليس له أهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض
 العلوم المتبعة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين والاخذ بفتاواهم لقوله تعالى
 فاستأخوا أهل الذکر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب أن يكون علما
 في السؤال عن كل ما لا يعلم ولا اجماع على أن العامة لم تزل في زمن الصحابة والتابعين
 قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعامة

منهم يبادرون الى اجابة سؤا لهم من غير اشارة الى ذكر السليل ولا يتهونهم عن ذلك
من غير نكير فكان اجابا على اتباع العاصي للجهنم ولا يجب نيل العاصي التزام
منه من غير ان في كل حادثة ولو التزم مذهبنا معينا بذهب أبي حنيفة رضى الله تعالى
لا يجب عليه الاستمرار بل يجوز له الانتقال الى مذهب غيره وهذا هو الحق لان
اختلاف العلماء رخصة بالنص فلو ائزنا العاصي العمل بمذهب من المذاهب كان هذا
تقمة والعاصي الذي لم يكن له نوع نظر واستدلال ولم يقرأ كتابا في فروع المذهب اذا
قال أنا حنفي لم يصح كذلك بمجرد القول وفيل اذا التزم العاصي مذهبنا معينا يلزمه
الاستمرار عليه لانه اعتقاد المذهب الذي انسب اليه هو الحق فعليه الوفاء بموجب
اعتقاده * والملك اذا عمل بحكم في حادثة تقليدا لجهنم لا يجوز له الرجوع عن ذلك
الحكم في حنة الحادثة فليس له ابطال عين مافعل بتقليد مجتهد آخر لان امضاء الفعل
كامضاء القاضي لا ينقض وذلك كما لو صلى الظهر بمسح ربع الرأس مقلدا للحنفي
فليس له ابطال الصلاة باعتقاده لزوم مسح الكلي مقلدا لما لك رضى الله تعالى * وله
تقليد غير المجتهد في حادثة اخرى فله ان يقلد اماما في صلاة الظهر مثلا ويقلد اماما
آخرا في صلاة العصر والتقليد بعد العمل جائز فلا صلى حنفي فلما صحته صلته على مذهبه
ثم تبين له بطلان الصلاة في مذهبه ومحتها على مذهب غيره فله تقليده ويكتفي بذلك
الصلاة * والاجتهاد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه لان ما علمه هو
حكم الله تعالى فلا يتركه بقول غيره وقبل اجتهاده وظهور حكم الحادثة فيه خلافا
فقبل يجوز تقليده وقبل لا يجوز

(تذييه) اختلفوا في المسائل العقلية المتباعدة بوجود الباري وصفاته هل يجوز
التقليد فيها أم لا قال الرازي انه يجوز وهو قول كثير من الفقهاء اه لان الصحابة
الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم بالايان
الابلي ولم يكلفهم بالنظر واقامة الادلة وهذا هو الذي كان عليه خير القرون
والاستدلال والنظر ليس مقصودا في نفسه وانما هو طريق الى العلم فمن حصل له
الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة قاطنة فقد صار مؤمنا وان كثيرا من العوام
يحد الايمان في صدره كالحيال الرومي * وقبل لا يجوز التقليد فيها لان الامة اجعت
على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لان المقاد ليس معه الا الاخذ
بقول من يقلده ولا يدري أهو صواب أم خطأ * ولا يخفى ان هذا القول فيه

تسكيفة العوام بما ليس في وسعهم قال بعض المحققين ايجاب معرفة الاصول على ما يقول المتكلمون بعيد جدا عن الصواب ومعنى اوجبنا ذلك فمضى بوجوده من العوام من يعرف ذلك وتصور عقيدته عنه وانما غاية السامع ان يتلفن ما يريد ان يتقدمه ويأتي به من العلماء ثم لا يزول عنها لو قطع اربا اربا

(بحث في المفتي والمستفتي)

المفتي عند الاصوليين هو المجتهد المطلق وتقدم بيانه فشرطه الاسلام والعقل والبلوغ وكونه شديد الفهم وهله بالغة التبرية وكونه طويا لكتابت الله تعالى فيها يتعلق بالاحكام وعلمنا بالحديث والقياس وهذه الشروط في المفتي الذي يفنى في جميع الاحكام ومن يحفظ اقوال المجتهدين فليس مفتيا عند الاصوليين والواجب عليه اذا سئل ان يذكر قول المجتهد كأي حنيفة على بجهة الحكاية فعرف ان ما يكون في زماننا ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي لياخذ به المستفتي وطريق نقله كذلك عن المجتهد أحد أمرين اما ان يكون له سند فيه اليه أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الايدي نحو كتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر المتواتر عنهم والمشهور به قال بعض المحققين لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يفنى بقوله وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على قسرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين والفقهاء على سبع طبقات

(الاولى) طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن الادلة الاربعة من غير تقليد لأحد لافي الفروع ولا في الاصول

(الثانية) طبقة المجتهدين في المنهج كابي يوسف ومحمد وسائر اصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الاحكام من الادلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها استاذهم فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقدرونه في قواعد الاصول

(الثالثة) طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المنهج كابي بكر الخفاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الائمة الخوافي وشمس الائمة السرخسي وغير الاسلام البردوي وغير الدين قاضيغمان فانهم لا يقرون على مخالفة الامام لافي الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام

من المسائل التي لا نص فيها منه على حسب أصول فروعها ومقتضى قواعد بساطتها
 (الرابعة) طبقة أصحاب التصريح من المتقدمين كابي بكر الرازي المعروف
 بالقياس وأمثاله فانهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لاحظتهم بالاصول
 وضميتهم اليها أخذوا يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
 منقول عن صاحب النذهب أو عن أحده من الصحابة الجهاديين برأيهم ونظرهم في
 الاصول والمقايضة على أمثاله وظالم من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الظلمة
 من قوله كذا في نخرج الكريه ونخرج الرازي من هذا القبيل

(الخامسة) طبقة أصحاب التصريح من المتقدمين كابي الحسن القاسمي وصاحب
 الهداية وأمثالهما وشأنهم تفصيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم ههنا أولى
 وهذا أصح رواية وهذا أوضح وهذا أوفى للقياس وهذا أرفق للناس

(السادسة) طبقة المتقدمين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف
 وظاهر الرواية وظاهر النذهب والرواية النادرة كأصحاب المتنون المعتبرة كمصاحب الكثر
 ومصاحب المختار ومصاحب الوقاية ومصاحب الجمع وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الاقوال
 المرهودة والروايات الضعيفة

(السابعة) طبقة المتقدمين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين
 الفتى والسجين بل يجمعون ما يجدون فالويل ان قلدهم اه

والسفتى طالب الفتوى فيجوز للعاجي الاستفتاء من مفت اشتهر بالاجتهاد
 والعدالة أو راه منتصبا للإفتاء والناس يستفتونه معظمين له فان كان عدم اجتهاده
 أو عدم عدالته لايجوز استفتاءه وأنجم لا يستفتى غيره بل يعمل بما تبين له من
 اجتهاده وفي هذا القس كفاية في وهذا آخر ما رتبناه أسأل الله تعالى أن يجعله نافعاً
 لكل من طالعه في الدنيا وأن يكون ذخيرة لنا في الآخرة وكان الفراغ من تأليف
 هذا الكتاب يوم الاثنين الموافق تاسع عشر من رجب من جمادى الاولى من سنة الف
 وثمانمائة وثمانية وثلاثين هجرية مع استتمالي باداء وظيفة القضاء بالحكمة السليما
 الشرعية وقد ربي للتوضيح في علم الاصول بالأزهر الشريف بين المغرب والمساء
 اسأل الله تعالى أن يحتم بالسعادة آجالنا ويحقق بلزادة آمالنا ويقبل

أعمالنا ويحتم الجنة ما كنا نرجو الدعوات غافر السيئات

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

يقول الفقيه اليه تعالى (ابراهيم بن حسن الانباري) خادم العلم ورئيس لجنة التصحيح
بمطبعة الشيخ الوقور (مصطفى الباني الحلبي وأولاده) بمصر المحروسة {

هذا لمن جمع قلوب المارفين على العمل لتلك الأقدوس وهو سهل علم سهل الوصول
الى مرضاته ليحفظوا له به بالنعيم القيم النفس بوا نوار بصائر العاملين فاستخرجوا الاحكام
بأوضح برهان * وأمسوا قواعد الاصول على محكم التبيان * وتقدموا الادلة *
وميزوا الماثل من الله * وصلاة وسلاما على مصادر الشريع الشريف * السمع
الطيف * سيدنا محمد وآله السابقين في كل مضمار * وأصحابه الكملة الاخيار *
(وبعد) فلما كان كتاب (تسهيل الوصول الى علم الاصول) كثير الفائدة
قريب الفائدة سهل الحصول حاضر العلم الاصول لم يترك نفيسة الأحصاء ولا
وعشية الأقصاء ولا صعوبة الاذلالا فكان بذلك الفريد في باب الوعيد بين انرابه
كيف لا ومؤلفه علم الفضل الأشهر الامام الأكبر موضع المشكوك وفتح عقل
المضلات ذوات التصانيف المفيدة والتأليف العديدة علامة زمانه أفضى قضاة أوانه
(الشيخ محمد ابن العلامة الشيخ عبد الرحمن عبد الجلاوي) لازالت معارفه
تتوالى وأنوار تالكيفه تتللا آمين وذلك بدار الطباعة المعاصره ذات المآثر المشهورة
المفانيه بمطبعة الشيخ الوقور (مصطفى الباني الحلبي وأولاده) الكائن مركزها بشارع
التبليطه بجوار الأزهر النير بسراي نمره ١٢٧ وكان تمام طبعة الميمون

وتكتميل وضعه المصون أواخر رجب الامم من

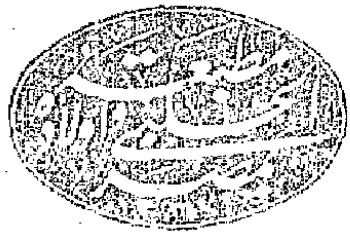
سنة ١٣٤٤ هـ جبريه على صاحبها

أفضل الصلاة وأزكى التحية

وآله الكرام ومحابته

الامام عبد الاعلام

أمين



(تنبيه)

(قد وقع خطأ مطبعي في هذا الكتاب ولذا لزم التنبيه على ذلك
وبيان الصواب على الوجه المبين أدناه)

صفحة	خطأ	صواب
١	ورمتلقة	ورمتلق
١٥٩	الخامس	الرابع
١٥٩	السادس	الخامس
١٥٩	السابع	السادس
١٥٩	التاسع	السابع
٢٤٩	كصلاة الكفارة	كصلاة الجنابة
٢٤٩	تخصال الجنابة	تخصال الكفارة
٢٧٤	كالتفروغا	كانت فروعاً
٣٠٢	قائمة بجسم بدائه	قائمة بدائه
٣٠٢	قائمة بخلفها	قائمة بجسم خلفها
٣٠٤	وهي عنه	وهي عنه

فروع المنطق

مقدمة

- ٣ مقدمة في تعريف علم الأصول والفقهاء
- ٥ تنبيهات الأول في بيان ان مسائل الفقه قطعية أو ظنية
- ٦ الثاني يطلق الفقه على المسائل وعلى العلم باستنباطها من الأدلة
- ٦ الثالث في بيان اعتراضات وأرددة على تعريف الفقه وأجوبتها
- ٩ تعريف علم الخلاف والجدل
- ١٠ موضوع علم الأصول
- ١١ أقسام الأعراض النهائية للأدلة ثلاثة
- ١٢ تعريف الدلائل ١٥ أقسام الدلائل
- ١٤ ينقسم الدلائل باعتبار الثبوت والدلالة إلى أربعة أنواع
- ٢٠ قائمة علم الأصول ٢٥ استمداد علم الأصول
- ٢١ واضح علم الأصول
- ٢٢ ذكر من ألف في علم الأصول من الحنفية وغيرهم
- ٢٣ بحث في المبادئ المنطوقية
- ٢٥ بحث في بيان المعنى الموضوع له اللفظ
- ٢٦ بحث في بيان طرق معرفة اللغة
- ٢٧ بحث في بيان أن القياس ثبت به اللغة أم لا
- ٢٨ بحث في تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب
- ٢٩ الأول اللفظ الواحد الموضوع للمعنى الواحد
- ٣٠ الثاني المفرد الموضوع للمعنى المتعدد
- ٣٢ الثالث اللفظ المتعدد للمعنى الواحد
- ٣٣ الرابع اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد
- ٣٤ بحث في تقسيم اللفظ المفرد إلى مشتق وجامد
- ٣٥ المقصد الأول في الأدلة وهو يشتمل على أربعة أبواب

- ٢٥ الباب الاول في مباحث الكتاب
٢٦ الاول تقسيم اللفظ باعتبار وضعه المعنى
٢٧ مبحث الخاص
٢٨ حكم الخاص
٢٩ بحث الامر
٣٠ حكم الامر
٤٥ بحث الأدلة والقضاء والاعادة
٤٦ بحث ذلك للمأمور به من صفة الحسن
٤٦ بحث المأمور بفعل لابد أن يكون قادرا على تحصيل المأمور به لان تكليفه
مالمس في الويع ليس بحكمة
٤٧ القدرة الممكنة
٤٨ القدرة الميسرة
٤٩ مسائل الاولى هل الاتيان بالمأمور به يوجب الاجزاء
٤٩ الثانية هل اذا نسخ الوجوب تبقى صفة الجواز
٥٠ الثالثة الامر بالشيء أصي بما لا يتم الشيء الا به الخ
٥٠ الرابعة ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر الخ
٥١ الخامسة الامر بفعل كل امر بما هو جزئي له
٥١ بيان المشايبة بشرط شيء والمشايبة بشرط لا شيء الخ
٥٢ السادسة الأمر الذي يجب طاعته
٥٢ السابعة الشارع اذا أمر أحدا بان يأمر غيره هل يكون أمرا من الأمر الاول
٥٢ الثامنة المتكلم الأمر داخل في عموم متعلق أمره
٥٣ التاسعة الامر ان المتماثلان يعمل بهما الخ
٥٣ العاشرة لاختلاف في تفاوت لفظي الامر والنهي الخ
٥٤ الحادية عشر الكفار مأمورون بالايمان الخ
٥٦ بحث في تقسيم المأمور به باعتبار الوقت
٥٩ مبحث النهي

- ٥٩ حكم النهي
 ٥٩ ما أصبح لهينه
 ٦٥ ما أصبح لغيره
 ٦١ مبحث المطلق والمقيد ٦١ حكم المطلق والمقيد
 ٦٣ مبحث العام
 ٦٤ الفرق بين الافراد والاجزاء
 ٦٥ بحث في صيغ العموم
 ٦٥ من
 ٦٦ ما
 ٦٧ الذي الالف واللام كل كلاً
 ٦٨ جمع العموم والنكرة في سياق النفي
 ٦٩ المفرد المعرف باللام أو الاضافة والجمع المعرف بهما
 ٧٥ حكم العام
 ٧٦ التخصيص
 ٧٣ بحث فيما ينتهي اليه التخصيص مسائل
 ٧٣ الاولى الفعل المقتب اذا كان له أقسام لا يكون عاماً في أقسامه
 ٧٤ الثانية اذا حكم الصحابي طالا يلفظ ظاهره العموم بعم
 ٧٥ الثالثة العبرة بعموم اللفظ
 ٧٥ الرابعة العام على طريقة المسح أو التسم هل بعم أم لا
 ٧٥ الخامسة اذا علل الشارع حكماً بهلا
 ٧٥ السادسة أجمع المضاف الى جمع لا يقتضى عموم آحاد الاول الخ
 ٧٦ السابعة العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف
 ٧٦ الثامنة المقتضى هل هو عام أم لا
 ٧٧ التاسعة ترك الشارع طلب التعميل في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال
 ٧٧ العاشرة الخطاب التنجيزي الوارد في عصره عليه السلام يتناول الموجودين الخ

٧٥ ثمانية عشر الخطاب الخاص بواحد يختص به ان صرح بالاختصاص

الثانية عشر الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به المخصوص

٨٠ الثالثة عشر الالفاظ العامة على اجمع هي اقسام

٨١ مبحث المشترك

حكم المشترك

٨٧ مبحث المؤول

٨٤ حكم المؤول

الثاني تقسيم الالفاظ العامة على المعنى باعتبار دلالاته

٨٤ مبحث الظاهر

حكم الظاهر

مبحث النص

٨٥ حكم النص

مبحث المفسر

٨٦ حكم المفسر

مبحث المحكم حكمه

٨٧ مبحث الخفي

٨٨ حكم الخفي

مبحث المشكل

٨٩ مبحث الجمل

٩٠ حكم الجمل

مبحث التشابه

٩١ حكم التشابه

الثالث تقسيم الالفاظ باعتبار استعماله في المعنى

مبحث الحقيقة

٩٢ حكم الحقيقة

٩٣ حكم المجاز

٩٣ مبحث المجاز

	صفحة
يبحث في الجمع بين الحقيقة والجاز وفي مفهوم الجاز	٩٤
تبحث فيما يتعلق بالحقيقة والجاز من حروف العنان	٩٥
الواو	
الفاء وي	٩٦
بل ولكن وأو	٩٧
مبحث الصريح	٩٨
حكم الصريح	
مبحث الكناية	٩٩
حكم الكناية	١٠٠
الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع للمعنى من اللفظ	
مبحث الدال بالعبارة	١٠١
حكم الدال بالعبارة	
مبحث الدال بالإشارة	١٠٢
حكم الدال بإشارة النص	
مبحث الدال بدلالته	١٠٣
حكم الدال بدلالة النص	
مبحث الدال باقتضاء النص	١٠٥
حكم الدال بالاقتضاء	
تفصيل في التفرقة بين عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه والحكم الثابتة	١٠٦
بكل منها	
مبحث المنطوق والمفهوم	١٠٧
الأول مفهوم اللقب	١٠٨
الثاني مفهوم الصفة	١٠٩
الثالث مفهوم الشرط	١١٠
الرابع مفهوم الغاية	١١٢
الخامس مفهوم العدد	

- ١١٢ السادس مفهوم اليد
 ١١٣ السابع مفهوم الاستثناء
 الثامن مفهوم الحصر
 بحث في بيان شروط تحقق مفهوم المخالفة
 ١١٥ حكم المقاسم
 مبحث تقسيم البيان
 ١١٦ أقسام البيان خمسة
 الأول بيان التقرير
 ١١٨ الثاني بيان التفسير
 حكم بيان التقرير والتفسير
 ١١٩ الثالث بيان التفسير
 ١٢٥ حكم بيان التفسير
 مسائل
 الأول لا يجوز تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء
 بدليل متأخر
 ١٢٢ الثانية الاستثناء هنا يمنع التسليم والحكم بقدر المستثنى
 ١٢٤ حكم الاستثناء
 ١٢٥ الثالثة من أقسام بيان التفسير الشرط
 ١٢٦ حكم الشرط
 الرابعة من أقسام بيان التفسير الصفة
 الرابع بيان الضرورة
 ١٢٧ أقسام بيان الضرورة أربعة
 الأول ما يكون في حكم المنطوق
 الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان
 الثالث ما ثبتت لضرورة وقوع الناس في الغرور
 ١٢٨ الرابع ما ثبتت ضرورة اختصار الكلام

١٢٨	الخلاف بين بيان التبديل ووه والنسخ
١٣٥	شروط النسخ شروط النسخ المتفق عليها خمسة
١٣٩	شروط النسخ المختلفة في أربعة
١٣٩	مبحث الكلام على النسخ
١٣٩	يعرف كون النسخ ناسخا بهور
	مبحث الكلام على المنسوخ من القرآن
١٣٨	بحث في بيان سور القرآن التي دخلها النسخ والتي لم يدخلها النسخ
١٣٩	الباب الثاني في مباحث السنة
١٤٥	الوجه في صحة عليه السلام وأركان
١٤١	بحث في عصمة الأنبياء
	بحث فيما يتعلق بقوله عليه الصلاة والسلام
	اتصال الحديث بثلاثة أقسام
١٤٢	الشروط التي ترجع للسامعين ثلاثة
١٤٣	حكم المتواتر
	حكم المشهور
	خبر الواحد
١٤٤	حكم خبر الواحد
١٤٥	بحث في تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة
١٤٩	مبحث في شروط العمل بخبر الواحد
١٥٥	الشروط الراجعة الى لفظ الخبر خمسة
١٥٣	الشروط الراجعة الى مدلول الخبر أربعة
١٥٣	مبحث في بيان الموضع الذي جعل خبر الواحد فيه حجة
١٥٥	بحث في بيان تقسيم نفس الخبر
١٥٦	بحث في ألفاظ الرواية عن الصحابي
	بحث في بيان وجوه الأخذ بالحديث وتأديته وهي ثمانية

- الأول الإجماع الحقيقي وهو قسمان
١٥٧ الثاني الإجماع المنكهي وهو قسمان
١٥٨ الثالث الاجازة وهي تسعة أنواع
١٥٩ الرابع المنازلة
انظامس الكتابة الى التلخيص
السادس الاعلام
السابع الوصية
الثامن الرجاءة
تأدية الحديث عن كثرة ورخصه
١٦٥ بحث في بيان الطعن في الحديث وهو قسمان الاول الطعن من جهة الراوى
١٦٦ الثاني الطعن من غير الراوى
١٦٧ بحث في انقطاع الحديث وهو نوعان ظاهر وباطن
١٦٤ مبحث في بيان حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم
١٦٥ بحث فيما يراه النائم من قول النبي عليه السلام وقوله
١٦٦ مبحث في مراتب من قبلنا
١٦٧ بحث في بيان الصحيح
١٦٨ بحث في مذهب الصحيح
١٧٥ الباب الثالث في مباحث الاجماع
١٧٦ بحث في بيان ركن الاجماع وأقسامه وأهله وشروطه
١٧٥ بحث في سنده الاجماع ومراتبه
١٧٦ الاجماع باعتبار المجموعين على مراتب
١٧٧ حكم الاجماع
١٧٨ الباب الرابع في مباحث القياس
١٨٥ بحث في حجية القياس
١٨٥ بحث فيما ينفى معرفتنا للقياس

	الحقيقة
بحث في أركان القياس	١٨٧
بحث في شرائط القياس	١٩٥
شرائط الاصل ثمانية	
شروط الفرع خمسة	١٩٤
شروط العلة خمسة وعشرون	١٩٥
بعض معرفة الطرق التي يعرف بها كون الشيء علة وتسمى مسالك العلة	٢٥٦
المسالك الأولى الاجماع على تعيين العلة	٢٥٦
المسالك الثاني النص على العلة	٢٥٧
المسالك الثالث الاجماع والتفويه	٢٥٩
المسالك الرابع الاستدلال على علية الحكم بفعله عليه السلام	٢١٢
المسالك الخامس المناسبة	
تنبيه الحنفية لا يقبلون الاثالة	٢١٦
المسالك السادس السير والتقسيم	
المسالك السابع الشبه	٢١٨
المسالك الثامن الطرد والدوران	٢١٩
المسالك التاسع تنقيح المناط	٢٢٥
تخرج المناط	
المسالك العاشر تحقيق المناط	٢٢٩
مبحث في تقسيم العلة	
مبحث في تقسيم القياس	٢٢٣
بحث فيما لا يجري فيه القياس	٢٢٥
بحث في دفع القياس بدفع علة بما يرد عليها من الاعتراضات	٢٢٧
القول بالوجوب	
المانعة	
فساد الوضع	٢٢٨

الذائفة	٢٣٩
العلل المؤثرة	
المعارضة	
بعض في الاستحسان	٢٣٥
حكم الاستحسان	٢٣٧
بعض في استصحاب الحال	
بعض في الاحتجاج بالدليل	٢٣٨
بعض في الاحتجاج بدني الدليل	٢٣٩
بعض في الاحتجاج بتعارض الاستنباه	
بعض في الاحتجاج بالأطام	٢٤٥
بعض في التعارض بين الأدلة	
شروط التعارض	٢٤١
حكم التعارض	
بعض في التعادل	٢٤٣
بعض المبرهجات	٢٤٤
المقصد الثاني في الأحكام وما يتعلق بها وفيه أربع أبواب	٢٤٦
الباب الأول في الحكم	
الكلام على خطاب الوضع	٢٤٧
الحكم بتقسيمه إلى تكليفي وروضي	٢٤٧
الحكم التكليفي أنواعه عندنا ثمانية	
الأول الغرض	
الثاني الواجب	
الثالث المنسوب	٢٤٩
الرابع المحرم	٢٥٠
الخامس المنكروه محرماً	

- ٢٥٥ السادس المكره تأنيها
السابع المباح
تنقسم الاحكام التكليفية الى عزيمية ورخصة
الكلام على المزيمية
٢٥٦ الكلام على الرخصة
٢٥٥ الاحكام الثابتة بكتاب الوضع ثلاثة
الاول السبب
٢٥٦ الثاني الشرط
انواع الشرط خمسة
٢٥٧ مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف فيه
٢٥٨ الثالث المانع
٢٥٩ مسائل الاولى في الواجب الخير
٢٦٢ تبيين في الاول الواجب الموسع في الثاني ما يشبهه
الواجب الخير
٢٦٣ المسألة الثانية في المحرم الخير
٢٦٤ المسألة الثالثة الواحد بالمتخصص والجهة لا يجوز وجوبه وحرمته ويجوز في الواحد
بالجنس
٢٦٨ تبيين ترجم صاحب جمع الجوامع هذه المسألة بقوله مسألة مطلق الامر لا يتناول
المكروه
٢٦٩ المسألة الرابعة في بيان فرض الكفاية
٢٧٥ المسألة الخامسة جائز الترك ليس بواجب
٢٧١ الباب الثاني في بيان الحكم
٢٧٣ مسألة تشكر المنعم واجب
مسألة حكم المنافع والمضار
٢٧٤ الباب الثالث في المحكوم فيه

- ٢٧٤ الكلام على التكليف بالاستحليل وأقسامه ومسراته
- ٢٧٨ أنواع المحكوم فيه أربعة
- النوع الأول حقوق الله تعالى الخالصة
- ٢٨٥ النوع الثاني حقوق العباد الخاصة
- ٢٨٩ النوع الثالث اجتماع فيه حق الله وحق العباد والأول غالب
- النوع الرابع ما اجتماع فيه حق الله وحق العباد والثاني غالب
- مسائل الأولى القدوة شرط التكليف اتفاقاً
- ٢٨٥ الثانية لا تكليف إلا بقيل
- ٢٩٥ الثالثة التكليف يتساق بالفعل قبل المباشرة
- ٢٩٢ الرابعة المقدور الذي لا يوجد له الواجب المطلق إلا به واجب
- ٢٩٦ يتقسم بما يتوقف عليه الواجب إلى قسمين
- ٢٩٧ الباب الرابع في المحكوم عليه
- ٢٩٨ تمييز الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالفعل
- ٣٥٥ مسائل الأولى تكليف المعلوم
- ٣٥٢ الثانية يصح التكليف مع العلم بانتفاء شرط وقوع التكليف به
- ٣٥٤ الثالثة المستكفب يعلم أنه مكاتب قبل التمكن من الفعل
- ٣٥٦ بحث في بيان أهلية المحكوم عليه
- ٣٥٩ بحث في العوارض التي تعرض على الأهلية
- العوارض السماوية وهي أحد عشر
- الأول الصغر * الثاني الجنون
- ٣٦٥ الثالث العته * الرابع النسيان
- ٣٦٦ الخامس النوم * السادس الاغماء * السابع الرق
- ٣٦٢ الثامن المرض
- ٣٦٣ التاسع والعاشر الحيض والنفاس * الحادي عشر الموت
- النوع الأول أحكام الدنيا وهي أربعة

(م)

تحفة

٣١٤ النوع الثاني أحكام الاستحواة وهي أربعة

٣١٥ العوارض المكتسبة وهي سبعة

الأول الجهل

٣١٦ الثاني السكر

٣١٧ الثالث الهزل * الرابع السفه

٣١٨ الخامس السفر * السادس الخطأ

٣١٩ السابع الإكراه

٣٢٠ بحث في الاجتهاد

٣٢١ وشروط الاجتهاد في حق المجتهد سنة

٣٢٥ بحث في التقليد

٣٢٧ بحث في المفتي والمستفتي

(تم)

أكبر المكاتب الشرقية وأشهرها

(مكتبة)

مصطفى البابی الحلبي وأولاده بتصر

بمسراى نمرة ١٧٠ بشارع التبليطه بجوار الأزهر

الشريف

بها جميع الكتب العلمية والتاريخية

والايدية وخلافها وتقدم فهارسها مجانا لمن يطلبها

بالعنوان الآتي

مسند ورق بوسته القورية نمرة ٧٦

مصطفى البابی الحلبي وأولاده

